



**République Atlantique**  
**Double conscience, liminalité et modernité/colonialité**  
**à la fin du XVIIIe siècle (1754-1788)**

Thèse

**Régis Coursin**

**Doctorat en sociologie**  
Philosophiae doctor (Ph. D.)

Québec, Canada

© Régis Coursin, 2016

**République Atlantique**  
**Double conscience, liminalité et modernité/colonialité**  
**à la fin du XVIIIe siècle (1754-1788)**

Thèse

**Régis Coursin**

Sous la direction de :

André C. Drainville, directeur de recherche

## Résumé

1767. Chartres. Jacques-Pierre Brissot de Warville à treize ans, et il vient d'avoir une révélation. Un de ses camarades de classe avec du talent et des idées lui avait fait rencontrer la modernité. Elle s'appelait Corneille, Racine, Voltaire, Diderot, et surtout Rousseau. La *Profession de foi du Vicaire Savoyard* lui avait ouvert les yeux sur les préjugés et sur la nature humaine. Brissot était devenu en soi et pour soi un sujet moderne.

1777. Paris. Brissot a abandonné sa carrière d'avocat pour celle d'homme de lettres. Il s'était tourné vers Voltaire et d'Alembert afin d'y trouver un appui, mais en vain. Malgré tous ses écrits et ses efforts, il ne parvenait pas à percer dans la République des lettres qui lui promettait pourtant la liberté, l'égalité, la solidarité, l'indépendance, la vérité et la raison. Dans l'indifférence des plus grands, il vivait sur le seuil, ni entièrement inclus, ni totalement exclu. Le jeune philosophe s'était brûlé les ailes à l'appel des Lumières, et était tombé dans le monde de la bohème littéraire. Pour Brissot, les portes du Parnasse étaient restées fermées. Et pour cause. La République des lettres avait été incorporée dans la société française d'Ancien Régime, et reproduisait en son sein la distinction et le privilège. L'identité de Brissot était aussi fracturée, lacunaire et irrésolue que sa modernité. La République des lettres l'avait intégré en principe, mais exclu en acte, et l'image d'aventurier littéraire qui lui était renvoyée ne correspondait pas à celle du philosophe qu'il se faisait de lui-même. En plus d'avoir été séduit par le discours de la modernité, il en portait la marque, celle de la « double conscience ». Brissot était un sujet excepté, liminal, méplacé socialement et psychiquement. Brissot était étranger à lui-même et à sa propre société.

1784. Brissot sort de la Bastille, et doit faire le deuil de sa carrière de philosophe. Mais le sens de la modernité pour lui n'était pas mort. Il poursuivait sa quête d'identité à travers d'autres milieux. Ceux-ci furent pour lui des milieux du passage, des milieux dans lesquels retrouver du lien et du lieu, résoudre sa double conscience, entreprendre sa « régénération », des milieux dans lesquels la République et lui-même comme sujet moderne ne furent pas un mensonge, mais réellement existants. Sa République se réalisait à travers la franc-maçonnerie, le commerce et l'abolitionnisme. En pratique, son espace était l'Atlantique et la société française d'Ancien Régime, son temps celui du surgissement et du *kairos*. En principe, c'étaient l'univers et le Progrès.

L'histoire de Brissot est celle d'une déprise vis-à-vis de la colonialité monarchique, une tentative de subvertir le méplacement par le déplacement psycho-social et spatial, de poursuivre depuis les marges de la société d'ordres sa quête d'ascension sociale, de fortune, de gloire, d'identité, de bonheur. Mais son salut passait par d'autres altérités. Il y avait le genre humain, les Occidentaux et les autres. Il y avait des semblables, des égaux et des malheureux. Il y avait une autre modernité, et à son revers, une autre colonialité.

Dans ce travail, Brissot aura entre autres pour compagnons de route William Edward Burghardt Du Bois, Jacques Lacan, Giorgio Agamben, Norbert Elias, Paul Gilroy, Robert Darnton, Walter Mignolo, et pour le fin mot de l'histoire, Walter Benjamin.

## Abstract

Jacques-Pierre Brissot was born in 1754 in Chartres, France, as a commoner but called himself Jacques-Pierre Brissot de Warville, adding a distinctive particle to his name so he would be recognized as a man of distinction. This decision marked his entry into the Parisian literary circle.

He was a cultured man of modest origins attracted by the intellectual movement of the Enlightenment, seduced by modernity and his own ideals. He longed to follow in the footsteps of Voltaire and d'Alembert and become recognized as a man of letters. But society was there to remind him that there was a threshold called “privilege”, which kept him from fulfilling his desire and acquiring the position he craved for.

The story of Brissot is that of the double consciousness, generated by the psychological tension of being caught between two social classes, a superior one which rejected him and an inferior one from which he was trying to escape. He felt misplaced, a stranger to himself and within his own society.

He could not accept this status. He tried to resolve this by travelling, hoping to gain access to the new identity that the Enlightenment had embedded in him. The psycho-social resolution of his quest took place in the multifaceted Atlantic Republic, taking into account the abolitionist transatlantic movement, the Freemasons' influence and the rise of a new commercial market culture. But this Atlantic Republic was also the time-space of a new ascendancy: an another world tainted by colonialism and its many repercussions, emerging from Brissot's vision on the modern world lying behind his words and gestures.

## Table des matières

<u>Résumé.....</u>	<u>iii</u>
<u>Abstract.....</u>	<u>iv</u>
<u>Table des matières.....</u>	<u>v</u>
<u>Épigraphe.....</u>	<u>vii</u>
<u>Remerciements.....</u>	<u>viii</u>
<u>Avertissement.....</u>	<u>ix</u>
<u>Introduction : L'impossible unité de l'être.....</u>	<u>1</u>
<u>Partie I : Penser la double conscience. W.E.B. Du Bois et la société américaine péri-esclavagiste.....</u>	<u>28</u>
<u>1. Un regard sans réponse. De l'intégration présumée à l'exception.....</u>	<u>28</u>
<u>2. Habiter les frontières de l'exception. La frange liminale.....</u>	<u>63</u>
<u>3. Méplacement/déplacement, ou l'expérience d'un manquement de lieu.....</u>	<u>102</u>
<u>Partie II : Éprouver la double conscience. J.-P. Brissot au crépuscule de la société française d'Ancien Régime.....</u>	<u>121</u>
<u>Chapitre 1 : Société d'ordres et société d'ordre colonial.....</u>	<u>122</u>
<u>1. Du Royaume à l'Empire. Conquêtes et appropriations.....</u>	<u>122</u>
<u>2. L'effritement de la cohésion monarchique.....</u>	<u>159</u>
<u>Chapitre 2 : Brissot, ou l'initiation aux Lumières.....</u>	<u>171</u>
<u>1. Brissot, sa jeunesse et la société d'ordres.....</u>	<u>171</u>
<u>2. De l'essoufflement de la Parole de Dieu à la propagation de l'écho de la Nature. Renouveau transcendantal et nouveau terreau de la double conscience.....</u>	<u>197</u>
<u>Chapitre 3 : L'appel des hauteurs.....</u>	<u>209</u>
<u>1. Désir.....</u>	<u>211</u>
<u>2. Quête.....</u>	<u>220</u>
<u>3. (Dés)illusion. Brissot, aventurier philosophe.....</u>	<u>309</u>
<u>4. Du règne de la spéculation à la curée des convoitises. Réflexions dans le monde des lettres et morale dans le monde du commerce clandestin.....</u>	<u>352</u>
<u>5. Une approche du colonial.....</u>	<u>413</u>
<u>Partie III : Les milieux du passage, ou l'aventure Atlantique. Brissot, patriote universel.....</u>	<u>449</u>
<u>Chapitre 4 : La République universelle Franc-maçonne.....</u>	<u>453</u>
<u>1. Les limites de la fracture. L'espace franc-maçon comme espace de l'union.....</u>	<u>453</u>
<u>2. Les sens de la dissidence spirituelle.....</u>	<u>507</u>

<u>Chapitre 5 : La République commerçante universelle.....</u>	<u>548</u>
<u>1. Retrouver du lien dans une communauté sans lieu : la banque protestante helvético-genevoise.....</u>	<u>549</u>
<u>2. Les terrains de l'aventure.....</u>	<u>556</u>
<u>3. La République du commerce : allégorie et trahison opportune.....</u>	<u>590</u>
<u>Chapitre 6 : La République abolitionniste transatlantique.....</u>	<u>619</u>
<u>1. La naissance d'un enjeu. L'internationalisation de la question noire.....</u>	<u>621</u>
<u>2. Réformer l'Empire.....</u>	<u>641</u>
<u>3. Renouveler l'Emprise.....</u>	<u>661</u>
<u>4. L'ombre d'une résolution. Retour de la double conscience et projection du désordre intérieur.....</u>	<u>680</u>
<u>Conclusion : Le Grand Ébranlement.....</u>	<u>715</u>
<u>1. Modernité manquée, Modernité actualisée. Le retour à l'ancrage.....</u>	<u>715</u>
<u>2. La République Atlantique, espace-temps du surgissement. Le retour du sujet moderne.....</u>	<u>733</u>
<u>3. La République et l'universel. Le retour du colonial.....</u>	<u>749</u>
<u>Bibliographie.....</u>	<u>755</u>
<u>Chronologie.....</u>	<u>790</u>
<u>Appendice.....</u>	<u>792</u>

## Épigraphe

« Sous des dentelles soudées  
au nom de l'Occident

la brûlante morsure des mots »  
Ghèrasim Luca, « Le Verbe »

## Remerciements

Le temps des remerciements est le temps de la reconnaissance d'une dette qui n'a pas besoin d'être due pour l'être. Ayant œuvré de près ou de loin au façonnement de ce travail, je me dois de vous rendre faveur.

Certaines personnes m'ont permis d'avancer plus loin dans cette thèse. Merci donc à Walter Hunt, libraire à la « Samuel Crocker Lawrence Library » du Massachusetts, à Jac. Piepenbrock, conservateur au « Cultureel Maçonniek Centrum Prins Frederik » de Den Haag, à Louise Pichel, assistante archiviste à la « Library and Museum of Freemasonry » de Londres, et aux Archives Nationales de France pour les informations de première main. Merci à Geneviève Rey-Lescure et à Josée Brabant d'avoir participé à la mise en forme. Merci à Olivier Grenouilleau d'avoir pris le temps de l'élever et de l'orienter dans le sens plus juste possible, mais aussi pour ses commentaires avisés et toujours perspicaces.

D'autres m'ont permis de cheminer en tant qu'être, et ont imprimé à leur manière une marque indélébile à chacun de mes pas jusqu'au point final de cette thèse. Merci à mes parents, qui m'ont toujours encouragé à devenir ce que je suis, et qui ont éveillé en moi la première lueur de l'âme. Merci à tous mes amis, d'enfance et d'ailleurs, qui sont pour moi à cet instant des compagnons de route, de la Normandie mystérieuse, de la vibrante Bruxelles au Québec intérieur. Merci à toi André, qui a donné les premiers souffles à ce travail, qu'ils s'appellent fierté artisanale, Walter Benjamin, rire ou mijoté. Merci à toi Sylvia et Richard, *in memoriam*, pour tous ces moments de partage. Quant à toi Emmanuelle, avec qui j'ose l'aventure de l'amour et de l'engagement dans la vie, ma dette est sans aucun doute éternelle, puisqu'il est toujours entre nous question d'au-delà.

Et enfin merci à vous, lecteurs, qui acceptez de prendre du temps pour partager la parole que j'ai à vous dire, et qui contribuez déjà à la libérer.



## Avertissement

Toutes les citations extraites d'un livre ou d'un article écrit en anglais ont été traduites par moi en français.

Notons également que la graphie des citations en vieux français a été modernisée pour faciliter la lecture.

Certains verront ici bien des lacunes, des insuffisances, des mésinterprétations, des digressions. Il faut prendre ce travail pour ce qu'il est, un essai, qui, dans toutes ses imperfections, tente de questionner le réel, avec ses limites et celles de son auteur.

## INTRODUCTION : L'IMPOSSIBLE UNITÉ DE L'ÊTRE

L'identité est parfois une promesse vide qui jamais ne se remplit. Dès lors, les espoirs d'intégration du sujet se heurtent à des écueils apparemment infranchissables qui sont autant d'injonctions dirigées contre lui pour rester à sa place. Les sociétés modernes, malgré leurs idées grandes et généreuses, ne sont pas en reste. Elles portent en elle aussi un mensonge. Il s'agit là d'un travers de la modernité, une modernité incapable de respecter sa Parole, lacunaire et tronquée. Axel Honneth avait mis en perspective ce manquement dans ce qu'il appelait la « dynamique sociale du mépris ». Les sujets qui s'y trouvaient entraînés étaient « privés d'une forme légitime de reconnaissance sociale et donc aussi d'une condition décisive pour la formation de leur autonomie »<sup>1</sup>. Il voyait en Jean-Jacques Rousseau un révélateur des « pathologies propres à la forme de vie moderne »<sup>2</sup>, pathologies qu'il met en résonance à travers les concepts de « scission » et d'« aliénation »<sup>3</sup>. À la suite d'Althusser, il considérait dans certains cas que les formes de reconnaissance contribuaient à « la reproduction des relations de domination établies »<sup>4</sup>, mais ces relations ne s'éloigneront jamais de la spéculation philosophique et de l'analyse de discours, et resteront pour nous lettre morte.

Quarante ans avant que Honneth ne reprenne les rênes de la théorie hégélienne de la reconnaissance, Erving Goffman s'était penché sur ce qu'il faut bien appeler une disjonction identitaire, issue d'un décalage entre une norme et son application<sup>5</sup>. Il ne parlait pas expressément de « domination », mais rendait compte par le concept de « stigmaté » de la façon dont un individu pouvait être « frappé d'infamie », et considéré comme « rituellement impur », faire l'objet d'une « disgrâce »<sup>6</sup>. Il avait recensé trois types de « stigmates », dont les « stigmates tribaux que sont la race, la nationalité et la religion, qui peuvent se

---

1 Honneth, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique* (trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix), Paris, La Découverte, 2008, p. 247

2 *Ibid.*, p. 45

3 *Ibid.*, pp. 42-62

4 *Ibid.*, p. 248

5 Goffman, Erving, *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps* (trad. A. Kihm), Paris, Les Éditions de Minuit, 1975, p. 17

6 *Ibid.*, p. 11

transmettre de génération en génération »<sup>7</sup>. Et poursuivait :

L'individu stigmatisé tend à avoir les mêmes idées que nous [les *normaux*] sur l'identité. [...] Certes, ce qu'il éprouve au plus profond de lui-même, ce peut être le sentiment d'être une 'personne normale', un homme semblable à tous les autres, une personne donc, qui mérite sa chance et un peu de répit. [...] Mais, en même temps, il peut fort bien percevoir [que] [...] les autres ne l'acceptent pas vraiment, ne sont pas disposés à prendre contact avec lui sur 'un pied d'égalité'<sup>8</sup>.

Il peut donc exister un décalage entre l'image que le sujet se fait de soi, que Goffman appelle « identité sociale virtuelle », et l'image de soi que les autres lui renvoient – l'« identité sociale réelle »<sup>9</sup>.

La version la plus aboutie et la plus large de l'application de ce processus identitaire paradoxal me semble venir du sociologue Paul Gilroy, et de son *Atlantique noir*, publiée en 1993. Il restituait ce processus à travers la lentille de la « double conscience », un concept développé quatre-vingt-dix ans auparavant par le premier sociologue noir américain, William Edward Burghardt Du Bois. Gilroy donnait un nom aux formes de subordination qui prenaient place dans la société américaine moderne, et montrait à quoi pouvait ressembler le « stigmate tribal » décrit par Goffman. En se focalisant sur les trajectoires de vie de certains activistes, écrivains, orateurs, poètes et artistes noirs américains, il avait restitué « leur désir d'échapper aux chaînes étroites de l'ethnicité, de l'identification nationale et parfois de la 'race' elle-même »<sup>10</sup>. Tandis que Goffman s'était concentré sur l'étude des « contacts mixtes », c'est-à-dire sur les interactions entre « normaux » et « stigmatisés » lorsqu'ils étaient tous deux en co-présence<sup>11</sup>, Gilroy s'intéressait à la modernité noire. Il parlait quant à lui plus précisément de « contre-culture expressive »<sup>12</sup>, née de la jonction entre les intellectuels noirs et la culture de l'Occident dont ils étaient pour

---

7 *Ibid.*, p. 14

8 *Ibid.*, p. 17

9 *Ibid.*, p. 12

10 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (trad. J.-P. Henquel), Paris, Éditions Kargo, 2003, p. 38

11 *Op.cit.*, p. 23 et *supra*

12 *Op.cit.*, p. 63

lui les fascinants héritiers<sup>13</sup>. Ce qui attirait toute son attention, c'était de savoir comment ces intellectuels réprouvés parvenaient à s'approprier le contenu normatif de cette tradition, et mettaient en place ce qu'il appelait « la politique de l'accomplissement [*politics of fulfilment*] : l'idée qu'une société future sera capable de réaliser la promesse sociale et politique que la société actuelle a laissé en chantier [...], que sa propre rhétorique a fait miroiter »<sup>14</sup>.

Chacune de ces figures qui portent sur elle le discrédit partage une commune mesure : l'étrangeté<sup>15</sup>. Il faut considérer ici ce concept dans son sens extensif. Il faut se déplacer plus en aval pour savoir qu'il n'est pas nécessairement question de « migration » pour qu'un être social soit considéré comme un étranger. Par contre, il implique toujours en aval un rapport à la « mobilité »<sup>16</sup> – ou à l'absence de mobilité. Qu'il s'agisse des « méprisés » de Honneth, des « stigmatisés » de Goffman ou des « noirs américains » de Gilroy, tous partagent le même sentiment, celui *d'être un étranger dans sa propre société*. Et si nous remontons jusqu'à sa source, nous verrons qu'il est toujours question du naufrage d'une aspiration, d'une mobilité qui est refusée (dans un groupe ou dans la société) et qui aboutit à certaines formes d'impasse positionnelle et identitaire. Bien que toutes ces figures soient soumises à un rapport de dévalorisation sociale, le cas des noirs américains relève une différence majeure : le rapport social dans lequel ils sont pris est un rapport colonial. Je m'appuie ici sur les analyses de Robert Blauner et sa théorie du « colonialisme interne », héritière des penseurs militants afro-américains des décennies 1960-1970<sup>17</sup>.

---

13 *Ibid.*, p. 16

14 *Ibid.*, p. 61

15 Schütz, Alfred, « L'étranger, essai de psychologie sociale », in Alfred Schütz, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987, p. 232

16 C'est ce que Georg Simmel avait déjà souligné : « Quels que soient les trésors de charme et de gravité intellectuelle qu'il déploie dans des relations plus intimes, tant qu'il est, aux yeux de l'autre, « l'étranger », il n'a pas de racines. Réduit au commerce intermédiaire, et souvent à la pure finance, comme si celle-ci en était la forme sublimée, il en acquiert la caractéristique spécifique : la *mobilité*. » : Simmel, Georg, « Digression sur l'étranger », in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1979, p. 55.

17 Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, New York, Harper & Row, 1972, pp. 82-110. Ce concept fut notamment développé par Harold W. Cruse, Kenneth B. Clark, Stokely Carmichael et Charles Hamilton. Cruse, Harold W., *Rebellion or Revolution*, New York, William Morrow, 1968 ; Clark, Kenneth B., *Youth in the Ghetto*, New York, Haryou Associates, 1964 ; Clark, Kenneth B., *Dark Ghetto*, New York, Harper & Row, 1965 ; Carmichael, Stokely et Hamilton, Charles, *Black Power*, New York,

Pour lui, la population afro-américaine est prise dans des rapports de subordinations technologiques, économiques, et culturelles, soumise à un processus commun d'oppression sociale organisé autour de modèles raciaux faisant d'elle une population entièrement isolée et dépendante de la population blanche chargée de la diriger<sup>18</sup>. J'apporterai quant à moi ma propre définition du « colonial », mais ce constat nous permet d'ores et déjà de révéler le propre de la double conscience Noir américaine. Contrairement aux distorsions identitaires des autres réprochés, elle ne se limite pas simplement à un rapport d'attraction/répulsion. L'enjeu de la différence marquée n'est pas simplement d'ordre social – à savoir si groupes d'appartenance réels et virtuels se chevauchent parfaitement – et moral, il est d'ordre sociétal, parce qu'il implique l'ensemble des dimensions de la société, du culturel à l'économique, du politique au juridique, du psychique au social. L'issue de ce saisissement ne se limite pas à l'attribution d'une place symbolique dans la société, il se double de l'attribution d'une place fonctionnelle que la première fonde en légitimité. Tel est le contexte d'émergence de la double conscience.

Du Bois parle de « conscience dédoublée » pour exprimer sa fracture identitaire : être un Américain et un Noir, sans qu'aucun de ces deux pôles ne puisse fusionner<sup>19</sup>. Il a fait siennes les « paroles sublimes » des Pères fondateurs, empreintes d'égalité, de liberté et de bonheur<sup>20</sup>, sans pouvoir les appliquer pour lui-même, condamné à vivre en deçà de « la ligne de partage des couleurs »<sup>21</sup>. À l'aube du XX<sup>e</sup> siècle, le Noir affranchi n'avait toujours pas « trouvé en la liberté sa terre promise »<sup>22</sup>. Dans ce sens bien spécifique, la double conscience est le symptôme psycho-social issu du refus formel de la société d'intégrer en acte des êtres qu'elle s'est elle-même attachée en principes. Le propre de la double

---

Random House, 1967. Mais il ne s'y réduit pas, puisqu'il fut également mobilisé par leurs contemporains « chicanos ». Voir notamment Gutiérrez, Ramon, « Internal Colonialism. An American Theory of Race », in *Du Bois Review*, vol. 1, n°2, 2004, pp. 287-291.

18 *Ibid.*, pp. 84-86

19 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir* (trad. Magali Bessone), Paris, La Découverte, 2007, p. 11

20 *Ibid.*, p. 62

21 *Ibid.*, p. 20

22 *Ibid.*, p. 14

conscience est le corollaire psychique de la rencontre brutale entre la liberté de devenir autre et l'ordre de la société qui maintient l'identité en l'état. Elle est l'expérience d'un désaveu qui déracine un être de son milieu, qui fait de lui un exilé, et qui le condamne à habiter dans les refuges que lui laissent la société, par définition marginaux, « simultanément à l'intérieur et à l'extérieur de la culture occidentale », comme le sont les intellectuels noirs de Paul Gilroy<sup>23</sup>. Telle est l'origine de la crise vécue par cet étranger de l'intérieur, étranger dans sa propre société et étranger à lui-même.

Les êtres sociaux qui se trouvent pris dans ces marges appartiennent à ce que j'appelle la « frange liminale », dont sa conceptualisation doit beaucoup au « border thinking » de Walter Mignolo<sup>24</sup>. Je la définirai en situation, mais disons pour l'instant que sa caractéristique première est d'échapper à toute catégorie. Cela semble paradoxal à première vue, puisqu'elle semble tout bonnement exclue de la société. Or il n'en est rien. Elle habite ce que Giorgio Agamben appelle l'exception, c'est-à-dire un espace « qui est inclus seulement à travers une exclusion »<sup>25</sup>. Ceci explique son caractère nébuleux, mais aussi son insaisissabilité théorique, la difficulté de la comprendre et de l'observer comme un ensemble social cohérent, puisqu'à ma connaissance, seul Norbert Elias est parvenu à identifier une de ses formes en rendant compte de ce qu'il nommait la « couche à deux fronts »<sup>26</sup>. Je me pencherai sur le « projet postcolonial » de cette frange liminale, et inexorablement comme le soutient Homi K. Bhabha, sur ses « pathologies sociales », sur sa « perte de signification », sur ses « conditions d'anomie » qui ne se bornent plus à « se regrouper autour de l'antagonisme de classe »<sup>27</sup>. Le propre d'un rapport social colonial est de s'organiser autour d'une ligne de fracture considérée comme naturelle, comme une donnée en soi, à laquelle peut se superposer une ligne de distinction sociale établie quant à

---

23 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 76

24 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2012 et Mignolo, Walter, « Many Faces of cosmo-polis : Border Thinking and critical Cosmopolitanism », in *Public Culture*, vol. 12, n°3, 2000, pp. 721-748

25 Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (trad. M. Raiola), Paris, Seuil, 1997, p. 19

26 Elias, Norbert, *La société de cour* (trad. P. Kamnitzer et J. Etoré), Paris, Flammarion, 1974, pp. 293-305

27 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (trad. F. Bouillot), Paris, Éditions Payot et Rivages, 2007, p. 268

elle sur des bases culturelles, réintroduisant une mobilité toute relative au sein d'une hiérarchie sociale figée. Il ne faudrait pas considérer l'idée de Homi K. Bhabha comme une rupture avec la pensée marxiste comme le fait Neil Lazarus<sup>28</sup>, mais bien, comme le dit Bhabha lui-même, comme un « supplément », comme ce « qui vient s'ajouter à ce qui est inscrit », ce qui est adjacent et adjoind, mais pas nécessairement « cumulatif », « téléologique » ou « dialectique »<sup>29</sup>. Il s'agirait plutôt d'appliquer de manière critique le « marxisme à un large spectre de pratiques de domination sociale et culturelle non réductibles à la catégorie de 'classe' »<sup>30</sup>. L'étude de la frange liminale nous montrera comment la classe et la race sont indissociables, et comment elles peuvent s'articuler entre elles.

Le concept de « double conscience » fut jusqu'à présent réservé à la conscience Noir américaine. Cet amalgame empêchait de restituer le complexe de fond de la double conscience, soit sa naissance en situation coloniale. Frantz Fanon n'a jamais utilisé explicitement le concept de « double conscience », mais il n'avait pas besoin de le dire pour le parler. Sans doute ne savait-il pas qu'un Noir américain, à quelques décennies et à quelques milles de lui, avait donné ce nom à sa propre aliénation. Mais ceci ne l'empêchait pas de la connaître, et de l'exprimer selon ses propres mots et sa propre perspective : « Le Noir a deux dimensions, disait-il. L'une avec son congénère, l'autre avec le Blanc. Un Noir se comporte différemment avec un Blanc et avec un autre Noir. Que cette scissiparité soit la conséquence directe de l'aventure colonialiste, nul doute... »<sup>31</sup>. En avançant cela, il élevait le problème noir à sa véritable dimension : l'« objectivité écrasante » qui l'accablait du fardeau de sa couleur et du poids de ses masques était une objectivité coloniale, et la fracture qu'elle instituait et les places qu'elle assignait étaient d'abord mises en œuvre par et pour le colon<sup>32</sup>.

---

28 Lazarus, Neil, « Introduire les études postcoloniales », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 62-63

29 *Op.cit.*, p. 256

30 Coronil, Fernando, « Les études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique, op.cit.*, p. 336

31 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952, p. 15

32 Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002, pp. 39-103

« La société a été partagée en deux classes : la première, de citoyens propriétaires qui vivaient dans l'abondance et dans l'inaction ; la seconde bien plus nombreuse, composée du peuple à qui l'on a vendu chèrement le droit d'exister, qu'on a avili, qu'on a condamné à un travail perpétuel »<sup>33</sup>. Cette phrase a été écrite en 1781, en France, par le fils d'un maître-traiteur et désormais bon bourgeois de Chartres, qui répondait au nom de Jacques-Pierre Brissot. Rien apparemment de semblable avec la situation de Du Bois ou celle de Fanon. Et pourtant, ces derniers nous ont appris à chercher ce qui se cache derrière les apparences, surtout lorsqu'elles marquent une distinction.

Dans son « Discours sur la négritude » prononcé en 1987, Aimé Césaire se rappelle de ce moment où il vit derrière la vitrine d'une librairie canadienne le livre de Pierre Vallières, *Nègres Blancs d'Amérique*, dont le contenu était aussi évocateur que le titre, puisqu'il faisait des Québécois les pendants Nord-américains des Noirs du continent, partageant une expérience de vie et des conditions socio-économiques et culturelles communes<sup>34</sup>. Après la surprise de la première impression, il s'était rendu compte que non seulement Pierre Vallières avait compris ce que la « Négritude » voulait dire, mais affluait dans son sens en affirmant que la race allait effectivement bien au-delà de la couleur de la peau, qu'elle renvoyait bien à une seule et même communauté, « une communauté d'oppression subie, une communauté d'exclusion imposée, une communauté de discrimination profonde. Bien entendu [...] en communauté aussi de résistance continue, de lutte opiniâtre pour la liberté et d'indomptable espérance »<sup>35</sup>. Cette communauté avait pourtant de plus profondes racines. Elle avait été évoquée moins de deux siècles auparavant par Jean-Jacques Dessalines. Les Polonais étaient soumis à un tel servage qu'il voyait en eux des « Nègres blancs de l'Europe », et une fois l'Indépendance d'Haïti proclamée, il leur avait offert en ces terres un

---

33 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, Tome II, Utrecht, 1781, p. 57

34 Vallières, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique. Autobiographie précoce d'un « terroriste » québécois*, Paris, Éditions Maspéro, 1972, p. 23

35 Césaire, Aimé, « Le discours sur la négritude », in *Discours sur le colonialisme, suivi de discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004, pp. 81-82. W.E.B. Du Bois était arrivé aux mêmes conclusions quarante années auparavant à la vue du ghetto de Varsovie et du problème Polonais (Du Bois, William E. B., « Le Nègre et le ghetto de Varsovie (1949) », in *Raisons politiques*, vol. 1, n°21, 2006, pp. 131-135).



asile<sup>36</sup>.

Brissot peut-il nous montrer une nouvelle facette de cette communauté ? Peut-on parler de « double conscience », et si c'est le cas, comment est-elle née, quelle est la nature de sa déchirure, sa manière de l'exprimer, autant que les termes de sa désillusion ? Est-ce à dire que la société d'ordres est elle-même une société coloniale, et que l'homme du peuple serait le double inversé de l'homme de condition ? Si comme Fanon le soutient le « Blanc est enfermé dans sa blancheur », le « Noir dans sa noirceur », peut-on en dire autant du roturier qu'il l'est dans sa vilénie, et du noble dans sa noblesse ? La véritable distinction entre les deux classes d'hommes décrites par Brissot se fonde-t-elle en qualité et en valeur, et impose-t-elle une hiérarchie de fait ? Peut-on y déceler un « complexe d'infériorité » à la suite d'un processus économique et psychique d'intériorisation<sup>37</sup> ? Peut-on appliquer cette proposition de Fanon à Brissot : n'y aura-t-il « d'authentique désaliénation que dans la mesure où les choses, au sens le plus matérialiste, auront repris leur place »<sup>38</sup> ?

Laissons Brissot nous jeter les premiers jalons. En faisant référence à l'ordre des avocats, voici ce qu'il disait : « un pareil esclavage n'était pas fait pour moi. J'entendais au-dedans de moi-même une voix qui me criait sans cesse : *tu n'es pas là à ta place* ! et je n'eus pas la force de résister à cette voix intérieure »<sup>39</sup>. Cette citation est bien plus riche en significations que ce qu'elle laisse transparaître aux premiers abords. Brissot souhaitait intégrer le barreau parisien, et avec l'ordre des médecins, il était, pour un homme du peuple cultivé, la voie toute tracée pour espérer s'élever dans la hiérarchie sociale d'Ancien Régime. Deux ans avant que Brissot soit nommé au Parlement de Paris, il s'en était pris vigoureusement à l'ordre, et après la fronde de ses nouveaux confrères, s'en fit promptement exclure. Ce que Brissot nous décrit comme un appel intérieur n'est en réalité qu'un geste de coercition. Mais ce geste nous montrait une chose certaine sur Brissot : l'exercice de sa

---

36 Buck-Morss, Susan, *Hegel et Haïti*, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2006, p. 83

37 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp. 10-11

38 *Ibid.*, p. 12

39 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « De la décadence du barreau français », in *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, du jurisconsulte*, Tome VI, Berlin, 1782, p. 347

« liberté » butait contre le « despotisme de l'ordre »<sup>40</sup>, et ce despotisme, Brissot l'avait également retrouvé dans la République des lettres, dans laquelle il tentait en vain de se tailler une place depuis quatre ans. Bien évidemment, l'« esclavage » dont parle Brissot n'a rien à voir avec celui dont le Noir américain au temps de Du Bois tentait de se défaire. Il ne s'agira pas ici d'assimiler deux situations d'oppression qui diffèrent en intensité et en condition, mais d'identifier comment celles-ci, apparemment éloignées l'une de l'autre, naissent autour d'un rapport social colonial et aboutissent à une dissonance psycho-sociale. Et pour ce qui est de Brissot, nous tâcherons de dresser les traits de sa double conscience, articulée me semble-t-il autour de ce dilemme : Comment être un homme du peuple cultivé et aspirer à devenir un homme de lettres en place ?

Observer Brissot sous cet angle nouveau nous impose d'adapter notre focale en conséquence. Cela nous oblige à élargir notre champ théorique, et à reconnaître notre analyse comme l'héritière d'une certaine tradition. J'ai fait référence à Du Bois, à Gilroy, à Fanon, mais il est temps désormais de m'inscrire clairement à la suite d'un autre courant : les études postcoloniales. Elles se sont donné pour vocation d'analyser les pathologies psycho-sociales qui sortent du cadre de la « classe »<sup>41</sup>. En faisant correspondre les études postcoloniales avec la pensée de Du Bois, de Gilroy et celle du mouvement militant afro-américain, je pense être en mesure de poser les jalons théoriques et épistémologiques pour comprendre sous un autre jour les rapports sociaux au sein de la société française d'Ancien Régime de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que la formation du sujet moderne qui se constitua en ces murs. C'est d'ailleurs une marque tout à fait caractéristique que partagent les études postcoloniales et subalternes<sup>42</sup> que de se pencher sur le désir de libération des opprimés, et de rendre compte de la dialectique emprise/déprise qui est en jeu. Bien entendu, il sera impossible de rendre compte de l'existence d'une double conscience au XVIII<sup>e</sup> siècle si l'on reprend traits pour traits les propriétés de la double conscience telles que l'ont identifiées

---

40 *Ibid.*, pp. 396-397

41 Lazarus, Neil, « Introduire les études postcoloniales », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le postcolonial. Une introduction critique*, op.cit., pp. 62-63

42 Gopal, Priyamvada, « Lire l'Histoire subalterne », in Neil Lazarus, *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, op.cit., p. 250

les sociologues du XIX<sup>e</sup> et du XX<sup>e</sup> siècle. La double conscience de Du Bois n'est pas celle de Brissot. Il ne s'agit pas de se laisser enfermer dans les catégories établies de la double conscience, et de les restituer comme un décalque. Ce concept est une clé de compréhension, et pour être en mesure d'accéder au monde visé, il faut en trouver la combinaison appropriée qui nous permettra de révéler la fracture psychique en question, qui n'a tout simplement pas la même contexture selon les âges et les sociétés. La transposition de la lecture postcoloniale dans les derniers temps de la société d'ordres en France nous obligera à situer nos concepts à la lumière de leur contexte : celui de « race », central dans notre cas, n'a bien évidemment pas la même signification au XVIII<sup>e</sup> siècle qu'au XIX<sup>e</sup> et au XX<sup>e</sup> siècle. Ce XVIII<sup>e</sup> siècle, qui a vu la « race » s'instituer dans les rapports sociaux comme le sceau naturel et mythique des privilèges de la noblesse d'extraction, fut également le temps de son déplacement dans l'espace. Du Royaume, où sa pertinence fut entamée, elle prit la Terre pour terrain. Ce XVIII<sup>e</sup> siècle nous montre que la reconfiguration des rapports sociaux nationaux va de pair avec la reconstitution des rapports sociaux mondiaux, autrement dit avec la partition de l'Humanité en degré. C'est là un renversement dans lequel se situe toute l'ambiguïté de la modernité, son adret subjectivateur et son ubac colonisateur, ces deux dimensions qui se chevauchent dans la trajectoire de vie de Brissot.

Fille des études culturelles et subalternes, les études postcoloniales ont pris leur envol grâce au poststructuralisme. Mais si cette perspective leur a ouvert l'horizon du discours, elle a également contrarié – pour ne pas dire compromis – leur rapport à la matérialité que le marxiste leur garantissait<sup>43</sup>. Le passage du socio-économique au culturel a produit un fossé analytique que les études subalternes et postcoloniales ont eu du mal à négocier, et qui fut pour elles plus un dilemme qu'un hymen<sup>44</sup>. Elles ne sont tout simplement pas parvenues à articuler ces deux logiques du réel, le geste et la parole<sup>45</sup>. Le discours est un médium

---

43 Parry, Benita, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, New York/London, Routledge, 2004

44 Sarkar, Sumit, « The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies », in Chaturvedi, Vinayak (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, p. 300-305

45 Benita Parry pointe une « exagération du discours », reliée à une certaine indifférence de la part de la critique postcoloniale à se pencher sur les « formes de praxis sociale » : Parry, Benita, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The*

essentiel à la compréhension de la réalité sociale, mais un médium qui ne se suffit pas à lui-même. Un discours qui n'est pas incarné ne veut rien dire. D'autant que la parole est elle-même loin d'être transparente, et pour en déceler le sens, il est nécessaire de s'aventurer entre les lignes. Pour éviter de tomber dans l'écueil de la lecture littérale, souvent trompeuse, il faut pénétrer au plus près du sujet du discours, comprendre ce qu'il dit, dans quel contexte il le dit, l'intention qui l'habite, ce qu'il ressent, et bien évidemment, ce qu'il pense<sup>46</sup>. Parce qu'avant d'être un sujet du discours, il est un « homme total », un homme non divisé en domaines relatifs et non réductible, un « homme tout court »<sup>47</sup>. Brissot sera pour nous cet homme, et il pourra l'être parce qu'il sera abordé dans sa totalité, comme un homme « réellement existant »<sup>48</sup>, avec ses livres et ses lettres, ses voyages et ses points de chute, ses amis et ses fréquentations, ses désirs et ses peurs, ses frustrations et ses rêves.

Mais au fait, pourquoi Brissot ? La liberté du scientifique est parfois bien ténue, il s'agit simplement de reconnaître la réalité pour ce qu'elle est : un terrain donné et un champ praticable. Ce n'est qu'après une première rencontre, somme toute banale, qu'il m'a été possible de saisir Brissot au-delà de sa vie convenue de journaliste, de philosophe et d'homme politique. Plus je m'engouffrais dans sa vie, plus se révélaient à moi des milieux inconnus, des comportements surprenants, des écrits acerbes, des désirs paradoxaux, une histoire atlantique. Sans le savoir, cette rencontre avec la part sombre et absente de la modernité des Lumières entamait une rupture : il était impossible de rendre compte de Brissot comme être social total de l'intérieur de la modernité, alourdi par la surdétermination du politique, par le surplomb de ses idées et de sa philosophie. Il est aisé de saisir maintenant l'importance décisive de l'apport de la perspective postcoloniale à la lumière de cette situation : elle m'offrait un cadre épistémologique nouveau qui me

---

*Post-colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, 1995, p. 43. Bien entendu, cette critique est loin d'être généralisable à l'ensemble des auteurs qui ont fait sienne la pensée subalterne et/ou postcoloniale, comme en témoigne le *Rethinking Working-Class History : Bengal, 1890-1940* de Dipesh Chakrabarty et le *Bonded Histories. Genealogies of Labor Servitude in Colonial India* de Gyan Prakash.

46 Geertz, Clifford, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture. Traduction par André Mary », in *Enquête*, n°6, 1998, pp. 73-105

47 Gurvitch, Georges, *La vocation de la sociologie, Tome I, Vers la sociologie différentielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968, p. 22

48 Drainville, André C., *A History of World Order and Resistance. The Making and Unmaking of Global Subjects*, London, Routledge, 2012, pp. 3-5

permettait de me défaire de la fable de la modernité<sup>49</sup>, de la comprendre scientifiquement de l'extérieur, et méthodologiquement de l'intérieur.

Le choix de Brissot, situé analytiquement comme Brissot est situé socialement, nous offre l'essentiel pour réaliser une sociologie. D'abord, parce qu'il incarne sa société, il fait d'elle une réalité vivante autant qu'il en est un révélateur<sup>50</sup> ; Daniel Mornet disait d'ailleurs de lui qu' « il est, dès sa jeunesse, l'image complète de toutes les aspirations d'une génération »<sup>51</sup>. Ensuite, parce qu'il nous offre une méthode. Comme le comprenaient les Grecs, la méthode (*met'odos*) est un chemin, mais chemin à travers champs, chemin qui est en soi mode actif de traverse et médium pour traverser, une voie dans laquelle le milieu s'offre à la vue et à la compréhension. La trajectoire de Brissot sera pour nous un moyen d'accès à une manière collective de traverser son milieu. Mais puisque notre étude aspire, dans la pleine situation du regard posé, à une vue d'ensemble, il sera pour nous nécessaire de discerner le rapport de Brissot avec l'ensemble des altérités qu'il côtoie et à travers lequel il se rapporte. Il fera également le pont entre le vécu et la structure, il nous permettra d'observer comment le donné et l'inscrit se trouvent réappropriés. Suivant Brissot, j'aborde son univers social, composé de multiples milieux, j'aborde son espace, résolument transatlantique, j'aborde sa temporalité, ce présent porteur d'avenir, et j'aborde le milieu du passage, l'Atlantique, espace pivot d'une réappropriation, aux fondements d'une conscience et d'une identité nouvelle. L'histoire Atlantique m'apporte un médium analytique de choix pour saisir et comprendre adéquatement le parcours de vie et l'étendue de la société de Brissot. Ainsi

---

49 Ce que Walter Mignolo appelle la rhétorique de la modernité dissimulant la colonialité derrière son discours généreux de salut et de progrès : Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs, op.cit.*, pp. xvi-xviii. Il faut se rappeler à l'esprit que la sociologie comme discipline est-elle le produit de la modernité : Adams, Julia, Clemens, Elisabeth S. Clemens, et Orloff, Ann Schola, « Introduction : Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology », in Julia Adams, Elisabeth S. Clemens, et Ann Schola Orloff (ed.), *Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology*, Durham/Londres, Duke University Press, 2005, p. 1.

50 « La compréhension approfondie d'un seul cas, disait Jaspers, nous permet souvent, phénoménologiquement, une application générale à des cas innombrables. » : Jaspers, Karl, *Psychopathologie générale*, Éditions Félix Alcan, 1933, p. 49.

51 Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1954, p. 410. Jean Lacoste parlerait de lui comme une « monade où se reflètent les grands événements et les perspectives les plus générales, avec une profondeur nouvelle » : Lacoste, Jean, « Préface », in Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (trad. J. Lacoste), Paris, Payot, 2002, p. 16

dégagé du « nationalisme méthodologique »<sup>52</sup>, je pourrai prendre mes distances vis-à-vis de frontières qui ne lui correspondent pas. C'est elle qui nous fera entrer dans le vif de ce sujet, et c'est en pénétrant le plus immédiatement possible le sol de la vie située que je serai en mesure de mettre à nue ses milieux et ses visages multiples.

L'histoire Atlantique apporte aux études postcoloniales un modèle ethno-sociographique, et la matérialité qui leur fait tant défaut. Et si la seconde me permet de restituer le jeu de force dans lequel se joue la percée de Brissot en tant qu'être social, la première nous restitue l'espace-temps de cet enjeu. L'histoire Atlantique nous permet de rendre compte de la dualité du sujet historique et de la complexité de sa formation, à la fois constitué et constituant. La liberté du sujet ne peut se réaliser qu'en situation, autrement dit dans le donné du milieu qu'il se réapproprie pour s'élever. L'histoire atlantique est une histoire médiale, le milieu pivot où la structuration et la subjectivation se jouent indistinctement. C'est pourquoi elle est selon moi l'angle de vue privilégié pour rendre compte de cet ébranlement mutuel, qui n'est pas autre chose que le terrain historique de la société en marche. Sylvia Marzagalli résumerait notre propos en soutenant l'importance de suivre les destins individuels « inséré[s] dans l'histoire mais préservé[s] dans [leur] particularité »<sup>53</sup>, souci monographique que les études subalternes partagent d'ailleurs avec elle<sup>54</sup>. Leur mise en résonance n'a rien d'un mariage forcé. La perspective postcoloniale, et en particulier son rameau latino-américain, fait de l'Atlantique le gond par lequel la modernité, embryonnaire en Europe, a pu se déployer pleinement. Ce déploiement marque le temps d'un avènement et d'un achèvement : avènement de l'Europe comme centre du monde et achèvement du sujet moderne, ou pour le dire dans les mots d'Enrique Dussel, achèvement de son « ego », depuis sa rencontre avec cet « Autre » constituant, avec cette altérité oppositionnelle (ce non-moi). L'histoire atlantique quant à elle adopte le même point de départ, c'est-à-dire 1492, année charnière à partir de laquelle individus et sociétés, de part et d'autre de cet

---

52 Beck, Ulrich et Grande, Edgar, *Pour un Empire européen*, Paris, Flammarion, 2007, p. 32

53 Cabantous, Alain, « Résistance de principe ou lucidité intellectuelle ? Les historiens français et l'histoire atlantique », in *Revue historique*, vol. 3, n° 663, 2012, p. 710

54 Chaturvedi, Vinayak, « Introduction », in Vinayak Chaturvedi, (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. x

océan, se trouvent entraînés ensemble dans la constitution d'un monde nouveau<sup>55</sup>.

L'histoire Atlantique dans laquelle je m'inscris poursuit les jalons posés par David Armitage, qui sont ceux de la « *circum*-Atlantique » et de la « *cis*-Atlantique ». La première marche sur les traces de Paul Gilroy. Elle met l'accent sur le surgissement, le déplacement, la transmission et l'hybridité, considère l'Atlantique comme un médium de communication de savoirs-faire, de connaissances, de relations, de capitaux, de marchandises<sup>56</sup>. La « *circum*-Atlantique », c'est aussi tout ce qui a trait à l'Atlantique dans son sens large, et qui ouvre l'histoire à sa dimension transnationale, dimension qui porte l'empreinte, à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, des Empires coloniaux et des monarchies composites. Je m'inspirerai de cette histoire pour restituer l'Atlantique de Brissot, qui pourrait très bien constituer la part « blanche » de celle retracée par Paul Gilroy. Victoria de Grazia s'était également risquée à l'exercice, et même si elle s'était rétractée à donner à son ouvrage ce titre peut-être trop lourd à porter<sup>57</sup>, elle faisait explicitement référence à cette « White Atlantic » qu'elle voyait à travers le « Rotary Club »<sup>58</sup>. Le monde Atlantique est observé sous la deuxième lentille comme un espace de diffusion et comme un point de concentration. L'intérêt est cette fois-ci porté sur les sites, tant spatiaux que sociaux, qui sont en quelque sorte des faisceaux d'Atlantique, disposant chacun de leur particularité selon les interactions dont ils sont issus. Celles-ci peuvent se recouper en nations, en États, en régions, en villes, en quartiers, et même en institutions et associations particulières<sup>59</sup>. Je restituerai, pour ma part, moins des lieux que des liens atlantiques. Je me pencherai uniquement sur des espaces de sociabilité, qu'ils soient à Paris, à Londres, à Amsterdam ou à New York, qu'ils soient de nature économique, philanthropique, spirituelle, ou même spéculative.

---

55 Marzagalli, Sylvia, « Sur les origines de l'Atlantique history : paradigme interprétatif de l'histoire des espaces atlantiques à l'époque moderne », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, p. 25

56 Armitage, David, « Three Concepts of Atlantic History », in David Armitage et Michael J. Braddick (ed.), *The British Atlantic World, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 16

57 Steele, Ian K., « Bernard Bailyn's American Atlantic », in *History and Theory*, vol. 46, n°1, 2007, p. 56

58 De Grazia, Victoria, *Irresistible Empire. America's Advance through 20th-Century Europe*, Cambridge, The Belknap Press, 2005, pp. 36-37

59 Armitage, David, « Three Concepts of Atlantic History », in David Armitage et Michael J. Braddick (ed.), *The British Atlantic World, op.cit.*, p. 22

Si Brissot me permettra de faire état d'une portion du monde Atlantique existant dans l'« entre-deux Révolutions », je n'aurai cependant pas la prétention d'en révéler tous les contours, des fragments tout au plus. Ces fragments font partie d'une Atlantique plus grande, rendent compte d'une nébuleuse dont la cohérence n'existe pas en soi, mais seulement à travers le parcours de Brissot. C'est pourquoi je ne dresse pas le tableau de l'« Atlantique blanche ». J'en dessine seulement quelques traits, parfois tirés, parfaits assez épais pour en déceler une figure plus large et presque typique. Cette Atlantique qui nous permettra ponctuellement de prendre de la hauteur est avant tout celle de Brissot et de son monde. Elle se situe méthodologiquement à côté, même si phénoménologiquement elle s'entrelace et se superpose selon des degrés variés avec la modernité noire, « whig », jeffersonienne, fédéraliste, haïtienne, irlandaise, hydrozoaire<sup>60</sup>, etc., avec toute sa complexité, ses asymétries et ses paradoxes<sup>61</sup>. L'Atlantique que nous aborderons est indissociable des mobiles, de l'itinéraire, des milieux, des relations propres à Brissot. L'Atlantique d'un sujet, l'Atlantique vue par et pour un sujet. Cette perspective n'exclut pas une montée en généralité, une capillarité analytique, ce qu'au contraire elle nous autorise, parce que derrière le parcours propre se découvre d'autres trajectoires, une communauté, des manières de faire, une culture propres. Cette perspective s'inscrit tout à fait à la suite de l'« ethnographie multi-située » de George Marcus, qui voit dans le récit biographique un médium pour mettre à jour « les juxtapositions des contextes sociaux » et les expériences individuelles transversales, laissant ainsi transparaître un espace cohérent traversé par des associations de sites inattendues<sup>62</sup>. Cela signifie que toute montée en généralité devra constamment être indexé au parcours individuel, auquel cas la dimension de l'Atlantique ici

---

60 Hydrozoaire qualifie ici la modernité populaire et réticulaire décrite notamment par Marcus Rediker et Peter Linebaugh dans *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* (trad. C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2008. Sur le concept de « modernités multiples », voire Eisenstadt, Shmuel N., « La modernité multiple comme défi à la sociologie », in *Revue du M.A.U.S.S.*, vol. 2, n° 24, 2004, pp. 189-204.

61 Voir Festa, Lynn et Carey, Daniel, « Introduction. Some Answers to the Question : 'What is Postcolonial Enlightenment ?' », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment. Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, p. 6-7, Sankar, Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003, p. 266 et Marzagalli, Sylvia, « Sur les origines de l'« Atlantique history » : paradigme interprétatif de l'histoire des espaces atlantiques à l'époque moderne », art.cit, p. 27.

62 Marcus, George E., « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », in *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, p. 110



exposée n'aura plus aucun sens subjectif, hormis celui de l'analyste.

Ce que l'histoire Atlantique et la liaison analytique des perspectives subalternes et postcoloniales permettent en dernier ressort, c'est la formation d'une sociologie historique globale. D'abord parce qu'il s'agit de rendre compte de cet « homme total » dont Gurvieth appelait de ses vœux. Ensuite parce que l'intérêt est de mettre en exergue l'interconnexion des êtres sociaux, des cultures et des lieux, bien au-delà du domaine de l'État<sup>63</sup>, à l'échelle transnationale. Cette lecture multiscale permet de resituer la multiplicité des champs d'émergence et de réalisation du sujet, et notamment de pénétrer les milieux latents et souterrains afin de les articuler avec les niveaux plus évidents, offrant ainsi au sujet et à son étude l'étendue de sa globalité. Bien évidemment, une telle étendue ne peut se résoudre à la spatialité. Il existe d'autres domaines à travers lesquels le sujet passe. Leurs trajectoires permettent également de retrouver l'épaisseur et la multidimensionnalité de la société, de faire l'état des lieux du culturel, du social, du politique, de l'économique, du psychique, en les considérant comme parties non dissociables et non isolables. Enfin, global au sens méthodologique. Cette dimension renvoie à des décennies de démembrement et de disciplinarisation des sciences humaines qui les ont fractionnées en domaines sociologique, psychologique, philosophique, anthropologique, historique, politique, économique, comme si l'être social était lui-même fractionnable en parties.

Résumons : globale dans l'échelle sociale du sujet, globale dans l'échelle spatiale, globale dans l'échelle sociétale, globale enfin dans sa transdisciplinarité. La globalité s'inscrit comme une tentative, comme une quête, et non comme un état ou un fait comme l'est la totalité. Il est plus facile d'entretenir le leurre du vrai après avoir cadastrée la vie humaine en parcelles que de reconnaître le vraisemblable à partir de l'exigence d'une montée toujours plus grande en globalité. Chaque pas posé en sa direction est une tentative de plus pour s'en approcher. Elle est l'aspiration à comprendre l'étendue des rapports dans laquelle

---

63 Voir notamment Bhambra, Gurminder K., « Historical sociology, international relations and connected histories », in *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 23, n°1, 2010, pp. 138-139 et Bhambra, Gurminder K., *Connected Sociologies*, London, Bloomsbury, 2014

cette vie se trouve prise et à partir de laquelle elle s'acte. Moins un savoir donc qu'une reconnaissance de sa finitude apparente et de son infinitude insaisissable.

L'Atlantique est cet espace à partir duquel se découvre sous un jour nouveau l'histoire de Brissot et celle de la société qu'il porte. Si je mets en situation et en perspective un sens du commun et une trajectoire de vie autour de cet océan, c'est pour prendre la mesure de la société globale qui est en jeu à travers le parcours de Brissot. Walter Mignolo soutient que l'« Occidentalisme est une construction transatlantique »<sup>64</sup>. Soit, mais allons encore un cran analytique au-dessus, parce que l'Occident est un imaginaire, mais aussi une société pratiquée. Tentons alors de saisir comment il s'est formé en acte et en principe à partir de l'Atlantique, comment il fait le gond à partir duquel idées et sujets ont convergé dans le dernier quart du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ceci nous permettra notamment de décortiquer la thèse hégélienne de la philosophie de l'histoire, et qui pourrait se résumer à ceci : le XVIII<sup>e</sup> siècle est le siècle pivot où l'Histoire origine sa fin dans le continent européen<sup>65</sup>. Cette phrase s'est instituée depuis le XIX<sup>e</sup> siècle comme une vulgate. Or la prudence nous enseigne qu'il est toujours de mise de se méfier des représentations, car à bien y voir de plus près, si elles sonnent dans les esprits comme un coup de tonnerre, leur éclat aurait la portée analytique d'un camouflet. L'infortune de cette idée fut scellée dans sa réception : sa perte fut consommée dès lors qu'elle fut reçue comme une évidence. Mais son destin ne s'arrête pas là. À vrai dire, il est plutôt venu le temps de la relever et de l'abuser, de la lire hors de l'usage, en dehors de toute généralisation hâtive, car comme la vie de cette idée, sa vérité se joue dans la nuance.

L'ensemble de cette vulgate n'est pas à balancer. Le problème majeur se situerait dans ses deux pôles ; autrement dit, il serait plutôt question d'un malentendu d'espace et de temps. À suivre les auteurs postcoloniaux, l'Europe se voyait bel et bien comme la préfiguration de la fin de l'Histoire, d'où la formule postcoloniale « modernité/colonialité ». Mais pour quelle temporalité ? Enrique Dussel table sur la période s'étalant du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, premier

---

64 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, op.cit., p. 58

65 *Ibid.*, pp. ix-xv

temps des empires coloniaux, celui des Espagnols, des Portugais et des Hollandais. Cette thèse semble parfaitement juste. Mais ce que nous avons ici, c'est une base spatio-temporelle. La portée d'une fondation, c'est d'autoriser un prolongement. L'énigme semble alors rebondir au XVIII<sup>e</sup> siècle. L'équation change alors irrémédiablement de variables. Que faut-il entendre par l'« origine de la fin de l'Histoire » ? Qu'y a-t-il derrière cette affirmation aux contours apparemment transparents, dégagée de son angle de vue uniquement philosophique et resituée dans la réalité vécue du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans les paroles soit, mais aussi et surtout dans les gestes ? Dans ce déplacement temporel, le terrain où se joue la fin de l'Histoire est-il toujours incarné dans l'Europe ?

Suivons toujours Enrique Dussel. Il nous dit que le XV<sup>e</sup> siècle humaniste, mercantile et impérial signe le temps de la « première modernité »<sup>66</sup> et du système-monde, modernité qui s'estomperait sous le coup des Lumières et de la révolution industrielle, marquant ainsi son deuxième temps. Pourquoi ce passage ? Pour Enrique Dussel, la révolution industrielle est un facteur décisif. Elle fut une réponse au vide dont souffre le marché de l'Est asiatique (Chine et Hindustan), vide que l'Europe combla en accélérant sa production et en l'absorbant progressivement dans son giron. De périphérie, l'Europe devint ainsi le centre<sup>67</sup>. S'il y a discontinuité, l'Asie en est la marque fondatrice, puisque c'est à partir d'elle que l'Europe a pu dicter sa mesure. La « deuxième modernité » serait avant tout une adaptation d'ordre économique. Cette analyse semble pertinente, même judicieuse, mais encore trop schématique et trop réductrice. Est-ce à dire que les mutations culturelles profondes qui ont traversé le XVIII<sup>e</sup> siècle en Occident seraient indexées à l'appel d'air du marché asiatique, et auraient une origine simplement adventice ? Difficile à soutenir. Si l'on se penche sur la société des Lumières, nous ouvrons là une toute autre perspective. Cela nous permettrait de retrouver toute son épaisseur ainsi que toute sa multidimensionnalité ; faire état de l'économique, du culturel, du social, du psychique, du politique et les faire entrer en

---

66 Dussel, Enrique, « World-System and Trans-modernity », in *Nepantla : Views from the South*, vol. 3, n°2, 2002, p. 227-229. Voir également Dussel, Enrique, « Beyond Eurocentrism : The World-System and the Limits of Modernity », in Frederic Jameson et Masao Myoshi (ed.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 3-31

67 *Ibid.*, pp. 230-231

résonance afin de montrer comment le XVIII<sup>e</sup> siècle doit se penser ultimement en terme de société, c'est-à-dire comme un Tout non isolable de ses parties. Une lecture globale s'impose donc.

Penser le passage de la « première modernité » à la seconde nécessite de marquer le temps de la rupture et de la continuité *interne*. Autrement dit, la modernité renvoie aux propriétés d'une société située dans l'espace et dans le temps. Si cet espace-temps renvoie à l'Europe du XV<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle, qu'en est-il pour le XVIII<sup>e</sup> siècle ? Prendre l'Europe comme espace n'introduirait-il pas un biais majeur, à la vue de l'importance de la Révolution américaine dans l'éclosion et la consécration de cette deuxième modernité ? Et doit-on voir dans cet événement décolonial l'empreinte déterminante de la longue crise du marché asiatique ? On en doute fort. Les bouleversements structurels qui se sont déroulés à l'Orient de l'Europe ne doivent pas être compris autrement que comme un accélérateur périphérique du mouvement nodal et propre d'un espace-temps. Saisir cet espace et ce temps, découvrir les termes de son avènement et de son passage, déceler les motifs élémentaires de son apparition, observer comment cet espace et ce temps sont traversés par un sujet propre, et comment, en repérant les espaces et les temporalités de son déplacement, il est possible de repérer quelques-unes de ses propriétés modernes et coloniales. Walter Benjamin disait que l'« origine ne se donne jamais à connaître dans l'existence nue, évidente, du factuel, et sa rythmique ne peut être perçue que dans une double optique. Elle [...] touche à sa pré- et post-histoire »<sup>68</sup>. Les études postcoloniales se sont attardées sur la deuxième, reste maintenant à éclaircir la première, à partir des Lumières<sup>69</sup>.

Dans le sein même de la société des Lumières il existe une face cachée, un ubac, qu'elle ne saurait totalement occulter par l'éblouissement qu'elle produit. La société de l'ombre n'est pas une autre société, elle fait partie intégrante de la société des Lumières. Comprendre cela est indispensable afin de discerner comment la colonialité vécue par Brissot est constitutive

---

68 Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand* (trad. S. Muller), Paris, Flammarion, 1985, pp. 43-44

69 Festa, Lynn et Carey, Daniel, « Introduction. Some Answers to the Question : 'What is Postcolonial Enlightenment ?' », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment, op.cit.*, p. 19

de sa modernité, et comment elle s'est constituée à son revers. Il nous apporte ainsi un espace-temps propice pour éclairer le passage entre deux modernités, espace-temps qui est à la fois postcolonial dans ses origines, et précolonial dans ses horizons, transgressant la modernité sous l'Ancien Régime, préfigurant la modernité républicaine et son discours universaliste. Brissot nous permet ainsi de réaliser une lecture postcoloniale de la société des Lumières au crépuscule de l'Ancien Régime, et une lecture précoloniale de la société Occidentale à l'ère des Révolutions Atlantiques.

Ce travail sera largement traversé par cette thèse de l'altération de la modernité/colonialité, qui se dessinera peu à peu dans le filigrane des deux premières parties avant d'apparaître dans la troisième au grand jour. Elle est présente dans *Les âmes du peuple noir* de Du Bois, dans le *Discours sur le colonialisme* de Césaire, dans *Les damnés de la terre* de Fanon, dans *l'Atlantique noir* de Gilroy, ou plutôt devrais-je dire elle les habite, puisqu'elle n'existe que sous la forme d'une présence englobante et feutrée. Walter Mignolo la déclinera quant à lui très clairement : « Il n'y a pas de modernité sans colonialité et cette colonialité est constitutive, et non dérivative de la modernité »<sup>70</sup>. Cette posture s'inscrit en contrepoint de celle qui pense la colonisation comme « un moment certes important, mais finalement tardif et 'exogène' »<sup>71</sup>. Équation déroutante et paradoxale à première vue. Lorsqu'on pénètre le champ du discours des Lumières, on découvre un écheveau d'idées plurielles, diverses, souvent divergentes et parfois contradictoires, mais tout à fait cohérentes. Véritable défi que de démêler ce qui semble être un nœud gordien. Il ne s'agit pas de le trancher, mais de suivre un par un les fils de sens afin de comprendre le sens du Tout. Mais n'intervertissons pas les sujet. Il s'agit d'identifier la pertinence de la thèse d'une modernité/colonialité à travers la trajectoire de Brissot. Y restituer tout le sens subjectif de cette équation, non en dehors du vécu et de la situation de Brissot. C'est ainsi que je m'éloigne de l'approche traditionnelle des auteurs postcoloniaux qui font de la colonialité la condition cachée et en soi de la modernité. Comment la modernité de Brissot, la modernité par et pour Brissot,

---

70 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op.cit.*, p. ix

71 Dulucq, Sophie, Coquery-Vidrovitch, Catherine, Frémigacci, Jean, Sibeud, Emmanuelle et Triaud, Jean-Louis, « L'écriture de l'histoire de la colonisation en France depuis 1960 », in *Afrique & histoire*, vol. 2, n°6, 2006, p. 243

accouche d'une nouvelle colonialité ? Comment ses postulats humanistes se retrouvent associés à la classification raciale et la subordination sociale ? Comment peut-on imaginer que Brissot, promoteurs des idées phares de liberté, d'égalité, d'autonomie, de souveraineté, de droit à la résistance, à l'épanouissement et au bonheur, peut-il être simultanément l'instigateur d'un nouvel asservissement, d'une nouvelle discrimination, de l'aliénation, bref d'une nouvelle colonialité<sup>72</sup> ?

En tant que scientifique, il est impensable de sélectionner les paroles qui confirment une thèse et d'évacuer celles qui ne lui conviennent pas. Une telle démarche serait lacunaire et douteuse. On ne peut pas se contenter d'une telle analyse partielle et partielle. Il s'agit bien là d'une énigme, qu'il est toutefois possible de lever si l'on considère la modernité et la colonialité comme étant deux propriétés co-originales et fondamentales de la société occidentale en formation. Nous ne pouvons pas nous contenter de la thèse séduisante, mais ô combien réductrice et insuffisante de la « bonne » ou de la « fausse bonne conscience ». La première souligne l'importance prise par l'opération justificatrice dans le processus colonial<sup>73</sup>. Elle permet de comprendre pourquoi la colonisation n'apparaissait pas explicitement comme telle aux yeux des colonisateurs, sans toutefois être en mesure de mettre au jour le processus de transformation de ces hommes en colonisateurs. Quant à la deuxième, elle est d'autant moins recevable que son argument repose sur le postulat de la toute-conscience, qu'elle observe le « colonial » sous le prisme de la seule conscience et de sa toute-puissance, réduisant la complexité du fait colonial à une perversité morale. Ces thèses ne sont pas en mesure de saisir les tenants et aboutissants de cette conscience paradoxale parce qu'elles se limitent à sa surface, c'est-à-dire précisément à ce qu'elle montre. Elles s'appuient sur les discours qui ont servi de matrice coloniale sous le couvert d'arguments modernes, mais ne permettent aucunement de comprendre pourquoi certains

---

72 Cela rentre tout à fait dans le projet de Dipesh Chakrabarty de « provincialiser l'Europe », où « l'idée est d'écrire au sein de l'histoire de la modernité les ambivalences, les contradictions, l'utilisation de la force, et les tragédies et les ironies qui l'accompagnent » : Chakrabarty, Dipesh, « Postcoloniality and the Artifice of History », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London et New York, Routledge, 1995, p. 386.

73 Voir notamment Pitts, Jennifer, *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)* (trad. M. Cordillot), Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2008

sujets modernes prononçaient un tel discours, et pourquoi la majorité d'entre eux le pensait bien sincèrement. Il est impératif de gagner en profondeur analytique afin de lever une nescience cardinale : pourquoi ces hommes du XVIII<sup>e</sup> siècle, tout comme ces missionnaires du XVI<sup>e</sup> siècle, cherchent-ils à offrir le salut émancipateur à l'humanité, et pourquoi sont-ils persuadés de la toute-bienfaisance de leur parole et de leur geste ? Il est indispensable de voir ce que justement la parole cachait au temps des Lumières, et ce qu'elle continue d'ailleurs à nous cacher présentement. Encore une fois, l'équation méthodologique postcoloniale nous apporte une piste de choix. Pour déceler l'esquisse d'une résolution, le scientifique doit se distancer lui-même de la modernité radieuse et triomphante. Il doit refuser de considérer les hommes des Lumières à partir de leur propre point de vue. Il doit aller voir là où la modernité ne se voit pas, là où elle ne se pense pas.

Il s'agit donc pour moi de poursuivre l'effort entrepris par la perspective postcoloniale qui s'est donnée la tâche de briser la logique dominante d'une « underclass/primitive ignorance », en se consacrant à l'étude de son envers, celle d'une « underclass/primitive gnosis ». Mais le mouvement de retournement de la conscience occidentale est loin d'être achevé, à peine est-il entamé. Il est temps de prendre désormais la réflexivité moderne à contre-courant en s'attardant cette fois-ci sur son versant nocturne, d'arrêter de considérer la modernité à l'intérieur de ses discours et de ses mythes si l'on veut être en mesure de discerner la modernité non perçue et non perceptible, la part obscure du sujet réflexif en formation. Et quoi de plus obscur pour le sujet moderne du XVIII<sup>e</sup> siècle que le non-rationnel, le non-conscientisé, le non-réflexif, ce non-sensé qui s'échappe à sa vue et que je m'attellerai à dégager afin de lui donner justement un sens. La proposition de Octave Mannoni restitue assez fidèlement mon intention : « Il ne s'agit pas de trouver une explication psychologique aux faits de colonisation. Il s'agit de savoir pourquoi nous les voyons dans une certaine perspective qui nous trompe »<sup>74</sup>. Dans l'optique d'épouser au plus près les enjeux de notre sujet, je la reformulerai en ces termes : « il ne s'agit pas d'apporter une clé de lecture psychologique de la modernité/colonialité, mais de savoir pourquoi le sujet en formation se voit lui-même ainsi que sa société d'une perspective qui le trompe et

---

74 Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950, p. 212

qui nous trompe également ».

Je parle de sujet en formation. En réalité, il serait plus juste de parler de sa crise de formation, puisque c'est précisément dans l'impossible alliance du sujet, et dans sa tentative de réfection, que cette crise se joue. À quoi se réfère-t-on par l'impossible alliance ? À la fracturation du sujet qui se trouve dans l'incapacité de s'unifier en soi et pour soi, à sa double conscience. La crise du sujet montre déjà à voir ses deux modalités primordiales : elle est une crise en soi, s'imposant au sujet comme fait accompli, et une crise pour soi, une crise propre engageant le sujet dans son émancipation. La première montre à voir un rapport manqué entre la personne et la société, la seconde le rapport conscientisé de ce manque. L'impossible alliance fait état d'un sujet qui ne peut entrer en communion avec lui-même parce qu'il ne parvient pas à rentrer en communion avec sa société. Je vais me focaliser sur le moment vécu de la crise d'un sujet, liée elle-même à une crise de la société d'ordres, qui prend une forme aiguë à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. Comment ce sujet entreprend un ressaisissement du réel, une redéfinition de l'en soi pour soi au-delà de l'éclatement apparent ? Quel est le sens de cette crise et le sens de sa résolution ? Et comment dans ce ressaisissement, aspirations psychiques et sociales sont-elles indissociables ?

Nous avons indiqué plus haut la nécessité de tirer la perspective postcoloniale au-delà de ses retranchements spatio-temporels. Ce travail de décroisement est plus aisé lorsque l'on considère que le « postcolonial » est moins un champ théorique qu'un champ pratique. Considérer qu'il est possible d'identifier des paroles et des actes postcoloniaux hors de l'histoire impériale occidentale, sur les terres mêmes de l'Occident et de l'histoire qui inaugure sa re-modernisation<sup>75</sup>, n'a donc rien d'un grossier décalque, puisque le cœur de l'analyse est l'étude d'un rapport social colonial et de la tentative d'un sujet de s'y dépendre. La perspective postcoloniale s'est attelée à briser la représentation dichotomique et la production systématique des contraires qui faisaient la marque de la modernité/colonialité<sup>76</sup>

75 Si nous considérons schématiquement, et à la suite de Enrique Dussel, que le XV<sup>e</sup> siècle inaugure la première modernité, monarchique et mercantile, le XIX<sup>e</sup> siècle marque le temps de la deuxième modernité, démocratique et libérale.

76 Voir notamment Hall, Stuart, « When Was 'the Post-Colonial?' Thinking at the Limit », in Iain Chambers



s'organisant comme nous le verrons autour d'une ligne de fracture. Le découpage Nord/Sud, aussi fondateur soit-il<sup>77</sup>, doit être dépassé, car le « postcolonial » est en premier lieu acte et parole métaphorique du « colonial ». La perspective univalente et partielle de la modernité occidentale a pu être dépassée grâce aux études postcoloniales. Elles ont pu réaliser ce renversement parce qu'elles habitent dans l'espace d'exception, parce qu'elles n'ont pas leur place dans cette modernité, parce que pour elles le colonial est moins un concept qu'une réalité vécue. La portée de la perspective postcoloniale vient de cette décentration originelle. De là, la vision s'en trouve bouleversée, parce que la focale à travers laquelle la réalité apparaît est changée, mais surtout parce que l'angle de vue dans lequel se joue la dimension d'une représentation n'est tout simplement plus le même : « En changeant d'échelle nous dit Paul Ricœur, on ne voit pas les mêmes choses [...]. On voit des choses différentes »<sup>78</sup>.

Changer de focale pour changer de regard, tel est l'impératif posé et porté par les études postcoloniales. En prenant Brissot comme trajectoire, la société d'ordres comme lieu, l'Atlantique comme espace, la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle comme temporalité globale et le temps du présent comme temporalité située, il nous sera possible d'élargir le champ des études postcoloniales. Une telle modification de perspective permet de dévoiler une zone d'ombre

---

et Lidia Curti (dir.), *The Post-Colonial Question : Common Skies, Divided Horizons*, London/New York, Routledge, 1996, p. 247, Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 80, Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 49, p. 206, p. 297, Dussel, Enrique, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures) », in *Boundary 2*, vol. 20, n°3, 1993, p. 76 et Xie, Shaobo, « Rethinking the Problem of Postcolonialism », in *New Literary History*, vol. 28, n°1, 1997, p. 9.

77 La perspective postcoloniale doit beaucoup à la théorie de la dépendance, comme le reconnaissent notamment Ramon Gutiérrez « Internal Colonialism. An American Theory of Race », *art.cit.*, pp. 284-286, Brennan, Timothy, « Du développement à la mondialisation : les études postcoloniales et la théorie de la mondialisation », in Neil Lazarus, *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, *op.cit.*, p. 220, pp. 333-334, et Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op.cit.*, p. 54, 99, 106, 189, 335, Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham et Londres, Duke University Press, 2011, p. xxv), mais aussi Mignolo, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », in *Mouvements*, vol. 1, n°73, 2013, pp. 183-184. Voir aussi Frank, André Gunder, « Introduction », in James D. Cockcroft, André Gunder Frank et Dale L. Johnson (eds), *Dependence and underdevelopment. Latin America's political economy*, New York, Doubleday & Co, 1972, p. xix : « les colonies jouent un rôle économique fonctionnel en fournissant des richesses aux métropoles ; ont une dimension raciale ou culturelle dans le fait d'être dominée (fonctionnel également) autant qu'une dimension économique ; et à l'évidence, manque de mobilité sociale (à cause du racisme et de leur rôle économique de main d'œuvre bon marché) ».

78 Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000, p. 270

de la modernité occidentale qui se montre à voir uniquement depuis ses marges. En prenant la mesure de cette parole, il devient possible de prolonger l'angle de vue postcolonial, de déployer la pleine portée de son sens, afin de toujours prendre la mesure de cette perspective comme prospective, comme un espace épistémologique d'où il est toujours possible de prendre de la perspective. Ce travail aspire à élargir les horizons d'un champ théorique qui s'est progressivement sédentarisé, qui a pris pour acquis le champ d'études sur lequel il s'est bâti, a forgé ses lettres de noblesse, mais qui tend à devenir l'unique terrain de son regard. Comme nous le rappelle Homi K. Bhabha, les « perspectives postcoloniales émergent du témoignage colonial des pays du tiers monde et des discours des 'minorités' au sein des divisions géopolitiques entre Est et Ouest, Nord et Sud »<sup>79</sup>. Cette phrase résume tout à fait la tendance de ces études à enfermer les sujets postcoloniaux dans un territoire propre, extra-occidental, et dans un temps donné, celui de l'évangélisation, du Progrès en marche puis du « Grand Développement », tel qu'il a été conceptualisé et pensé par l'Occident.

L'écueil analytique est évident : à s'y borner, la perspective postcoloniale se contente de travailler à la confirmation de ses concepts sur ses propres espaces et sur ses propres temps, ce qui participe à leur fossilisation, puisqu'à ne leur offrir d'autres champs d'études, la boucle semble bouclée, l'apport analytique semble éteint, et le chemin semble s'arrêter là. Tout ce qui ressemble à une théorie en perte de vitesse, qui n'a pas su se renouveler, ayant épuisé sa portée heuristique et touchant ainsi à sa fin. Plus grave encore, et plus insidieux, elle se retrouve à reproduire le binarisme qu'elle s'est donné elle-même pour vocation de combattre, et ce en limitant la résistance postcoloniale aux minorités colonisées ou anciennement colonisées<sup>80</sup>. À ceci vient s'ajouter sa grande difficulté à apporter une définition claire du « colonial »<sup>81</sup>, à le penser comme un véritable concept épistémologique,

---

79 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 267

80 Slemon, Stephen, « Unsettling the Empire. Resistance Theory for the Second World », in n Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, *op.cit.*, pp. 106-107

81 La seule définition énoncée est à notre connaissance celle de Stephen Slemon, qui ne peut se départir d'un certain flou analytique. Voici ce qu'il nous dit : le colonialisme « est par définition trans-historique et vague, et est utilisé en rapport aux multiples sortes d'oppression culturelle et de contrôle économique » : *Ibid.*, p. 106

loin de toute préconception dont elle a toujours de la difficulté à se départir. Il est malheureusement d'usage pour les auteurs postcoloniaux de se contenter d'une définition diffuse et approximative du « colonial », quand ils ne font pas tout bonnement l'économie de cet exercice. Prisonnière de ses origines et prisonnière du convenu, la perspective postcoloniale est pour ainsi dire prisonnière de ses acquis. La contribution de ce travail aux études postcoloniales est en réalité très simple : réintroduire de la problématique en entamant une réflexion sur le « colonial », et en déplaçant son champ d'études vers d'autres espace-temps.

Ma première partie s'occupe de poser le cadre théorique de la double conscience et de le déployer sous la lentille de Du Bois, de son contexte, de ses désirs, de son projet et des écueils rencontrés à sa résolution. Nous verrons comment l'unité de la conscience et de l'identité n'engage pas seulement celles de Du Bois, mais l'ensemble de la conscience et de la communauté Noir américaine, traversées par la même fracture, condamnées à vivre derrière le même voile. Je tâcherai de donner à la double conscience une hauteur analytique à travers l'éclairage lacanien, celui de Frantz Fanon, de George Herbert Mead et celui de Michel Freitag qui, s'il s'inscrit traditionnellement dans le courant postmoderne, s'est réapproprié les thèses meadiennes pour sa propre théorie de l'identité. J'introduirai la « frange liminale » avec Norbert Elias et son concept oublié de « couche à deux fronts », que je compléterai avec celui de « pensée liminale » développé par Walter Mignolo, et clôturerai le chapitre en proposant de lire la double conscience comme l'expérience d'un « méplacement ».

Après avoir pensé la double conscience avec Du Bois, nous verrons comment elle fut éprouvée par Brissot. Je me pencherai sur la société française d'Ancien Régime, poserai les premiers jalons de sa colonialité, tant domestiques qu'impériaux, et de sa modernité, qui s'est développée en son sein et qui a initié son renversement. Je tâcherai de percer à jour le rapport qu'entretient Brissot vis-à-vis de cette société, de son ordre de subordination et du sens de sa transcendance. Je rendrai compte de son appel des hauteurs, lui l'homme lettré et cultivé qui veut se faire homme de lettres en place, de son désir, de sa quête, et de sa

désillusion, et ce n'est qu'après avoir parcouru son itinéraire qu'il me sera possible d'approcher le « colonial » en tant que concept.

Ma troisième partie se concentrera sur le réveil de sa conscience. Brissot aspire à reprendre en main son destin et à retrouver la place qui lui est due. Il évoluera dans les milieux du passage que seront pour lui la République franc-maçonne, la République du commerce et la République abolitionniste, qui prendront l'Atlantique comme terrain réel et la Terre comme champ idéal. J'éclairerai la multiplicité des sens de ce passage, les différentes formes que prend sa résolution, qui sont tantôt une aspiration à l'intégration, tantôt un déni cinglant de la société d'ordres, quand ce n'est pas un composé des deux. Une expérience n'a de sens que située, et chaque situation est pour Brissot une expérience de la limite et de son dépassement, dont l'ensemble forme un seul et même mouvement. La fracture psychique est le produit d'une fracture sociale dont le coup est porté par un axe symbolique. Nous verrons comment la tentative de résolution de la double conscience de Brissot impliquera la remise en cause de cet axe, et comment cette conscience fissurée qui est née dans la société doit finir dans la société. Après l'emprise vient pour Brissot le moment de la déprise et de la reprise identitaire, le moment où l'unité en soi et pour soi engage également l'unité de la société domestique, impériale et mondiale. La République Atlantique était un passage pour ouvrir une autre modernité, bien plus audacieuse et bien plus généreuse que le fut pour lui la République des lettres. Mais derrière les promesses qu'elle charriait, la modernité cachait un nouveau mensonge. Le colonial n'était pas mort, il avait simplement changé de nature, et cette fois-ci, c'était Brissot qui l'actait.

On sait depuis Norbert Elias qu'il existe une interdépendance étroite entre structures sociales et structures psychiques<sup>82</sup>, que l'indexation des émotions et des pulsions sur les normes et les valeurs procure une certaine paix intérieure. Cette harmonie est l'issue favorable d'un accord de sens où la société est parvenue à s'attacher les êtres qui la peuplent pour en faire de véritables sociétaires, à les reconnaître comme parties intégrantes et nécessaires du Tout, et où les êtres, pour devenir pleinement sociaux, sont appelés à se faire violence, à intérioriser les normes et les valeurs prescrites pour les faire siennes, à régulariser leurs dernières dissonances et à conditionner leur comportement avec les exigences impérieuses de leur société. Ce tableau trace le portrait angélique d'une osmose accomplie et heureuse, sans anicroche. Bien évidemment, nous ne pouvons nous contenter ni nous reposer sur un tel tableau. Car il existe non seulement des phénomènes sociaux qui sont loin de dispenser une telle satisfaction psychique, mais aussi et surtout des phénomènes psychiques profonds beaucoup plus ambivalents, à la base du plaisir et de l'affliction, de la quiétude et de l'angoisse, du respect et du mépris, eux-mêmes reliés à des phénomènes sociaux fondamentaux. C'est de ces phénomènes dont je m'apprête à parler. Si l'on veut éclairer convenablement la source de ces sentiments partagés, et de cette symbiose manquée, il sera indispensable de rendre compte de sa logique de société, sa manière de se réguler et de se reproduire. Situer ce désir d'intégration de la frange liminale, discerner comment il se manifeste et comment il agit sur la cohésion même de l'ordre social, et enfin s'attarder sur cette conscience en proie à la déchirure qui bute sur une fin de non-recevoir.

### 1. Un regard sans réponse. De l'intégration présumée à l'exception

le Noir est une sorte de septième fils, né avec un voile et doué de double vue dans ce monde américain : un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde. C'est une sensation bizarre, cette conscience

---

82 Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs* (trad. P. Kamnitzer), Paris, Calmann-Lévy, 1973, p. 440

dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle [...]. Chacun sent constamment sa nature double – un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables ; deux idéaux en guerre dans un seul corps<sup>83</sup>.

Ces mots sont de W.E.B. Du Bois. Fils de la Guerre de Sécession, il est le premier Noir américain à être diplômé de la sacro-sainte Université Harvard. Il n'est pas le père de la « double conscience », encore faut-il déjà considérer qu'une idée se limite à l'être qu'il l'a formulée, comme si elle ne fut jamais déjà pensée autrement dans un autre temps. Si l'on veut rester dans la perspective d'un Noir américain, Frederick Douglass, Martin Delany, Alexandre Crummell, Edward Wilmot Blyden (pour ne citer que les plus fameux<sup>84</sup>) ont exprimé avant Du Bois ce sentiment étrange de faire l'expérience intérieure du dédoublement. Comme nous le verrons, la « double conscience » n'est pas le propre d'une perspective, encore moins d'une discipline. La sociologie semble représenter le terrain le plus propice à son étude, parce que la double conscience manifeste avant tout l'issue fatale d'un rapport social non moins fatal, d'un rapport social colonial. Je prends pour point de départ l'expérience Noire américaine, et plus largement l'expérience d'être Noir dans une société blanche, parce que de cette expérience naquit peut-être le déploiement réflexif le plus abouti de ce que veut dire la « double conscience ».

Pourquoi « se regarder par les yeux d'un autre » pose-t-il problème alors que ce moment est au fondement de l'identité<sup>85</sup> ? Loin de l'image conventionnelle de l'identité unifiée, Du Bois est le penseur d'une identité manquée. C'est ainsi que cette première question en appelle immédiatement une autre : quel est ce manque à l'origine de cette identité ? Comme l'identité est le fruit d'une expérience vécue, comme elle est indissociable de la pratique, elle ne peut être identifiée en dehors d'elle. Comme Douglass, Delany, Crummell, et

---

83 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 11

84 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*

85 Cette lecture fait l'unanimité, c'est-à-dire qu'elle est partagée à la fois par la perspective psychanalytique, dialectique, fonctionnaliste et psychosociale (voir notamment Fischer, Gustave-Nicolas, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris/Montréal, Dunod/Presses de l'Université de Montréal, 1987, pp. 164-169 et Freitag, Michel, « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle-historique », in *Société*, n°9, 1992, p. 1).

Blyden, Du Bois n'est pas simplement le témoin de cette identité. Il l'a compris dans toute sa profondeur parce qu'elle est pour lui le fruit d'une expérience vécue, parce qu'en lui résonne toute la charge subjective qu'elle contient<sup>86</sup>. Et pour Du Bois, c'est à travers une aperception situationnelle liminale que la double conscience va se montrer brutalement à lui. Voici comment il nous la présente :

C'est très tôt, dans les premiers jours d'une enfance à la gaieté exubérante que j'en ai eu la révélation fulgurante. Pour ainsi dire d'un seul coup. Je m'en rappelle très bien quand l'ombre m'a balayé. J'étais une petite chose, là-bas, dans les collines de la Nouvelle-Angleterre [...]. Dans une minuscule école en bois, il est venu à l'idée des garçons et des filles d'acheter de splendides cartes de visite – dix cents le paquet – et de les échanger. Nous nous amusions bien, jusqu'au moment où une grande fille, une nouvelle venue, refusa ma carte – péremptoirement, avec un regard par en dessous. Alors il m'est apparu avec une soudaine certitude que j'étais différent des autres ; ou comme eux, peut-être, dans mon cœur, dans ma vie et dans mes désirs, mais coupé de leur monde par un immense voile<sup>87</sup>.

Du Bois est clairement ébranlé par cette expérience, il est en pleine crise identitaire. Il y a un avant et un après : l'avant innocent et l'après du condamné, un après surchargé du poids de cette révélation funeste. Cette révélation porte la marque du voile. Pour Du Bois, ce voile est à la fois recouvrement et dévoilement symbolique : recouvrement à travers lequel il lui a été possible de faire l'expérience de la révélation de l'existence des deux mondes sociaux, l'« autre monde » et le sien. Ce voile est celui qui dévoile la grande fracture. Le voile ne fait pas qu'attribuer une position à chacun, il leur assigne également une apparence. Il impose au soi de n'apparaître qu'à travers lui. On voit également dans les mots de Du Bois comment cette révélation constitue pour lui une expérience traumatique.

Sándor Ferenczi conçoit le traumatisme comme une souffrance insurmontable issue d'un conflit aussi insurmontable qu'il est brutal entre un être et le monde extérieur<sup>88</sup>. Cette rencontre est brutale, imprévue et soudaine, elle atteste d'une rupture temporelle radicale qui fait violence à la normale, qui marque l'exceptionnalité du moment vécu. « La

---

86 Berger, Peter et Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986, p. 235 et supra

87 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 10

88 Ferenczi, Sándor, « Principe de relaxation et néocatharsis », in *Psychanalyse IV*, Paris, Payot, 1982, p. 93

commotion psychique survient toujours sans préparation, elle a dû être précédée par le sentiment *d'être sûr de soi*, dans lequel par la suite des événements, on s'est senti déçu : avant, on avait trop de confiance en soi et dans le monde environnant ; après, trop peu ou pas du tout »<sup>89</sup>. Ce moment où Du Bois associe le rejet de sa carte de visite avec sa couleur de peau est pour lui littéralement fondateur. Non seulement parce que la réalité sociale n'apparaîtra à partir de ce moment-là que comme voilée, faisant résonner ce choc au-delà de l'évènement même, mais également parce que ce geste posé par « la nouvelle venue » peut appeler son pendant, le geste qui fait naître une autre réalité, le geste issu de la révélation qui ne manque qu'à être posé pour que de captif il se fasse auteur. Et c'est ici que le trauma cesse, en tout cas si l'on s'en tient à l'avis de Cathy Caruth, puisque chez Du Bois ce choc de la révélation ne se vit pas sous le mode de l'oubli, il n'est pas une réalité refusée, absente et acceptée<sup>90</sup>, à la source d'un soi clivé et brisé. Le choc inaugural est au contraire conscientisé, il n'existe que sous le mode de l'absence présente qui tâche de se défaire de la situation de manque pour le dépasser et le résoudre, autrement dit sur une quête de résolution de sa dualité, produite non pas par la « nouvelle venue », mais par la société américaine.

Dans quelle mesure l'identité décrite par Du Bois est-elle toujours manquée ? L'identité est manquée parce que la société l'est, tel est le premier constat que vient appuyer Gustave-Nicolas Fischer lorsqu'il soutient que « l'identité est la réalité sociale qui *s'actualise* dans une représentation de soi »<sup>91</sup>. Le dédoublement psychique évoqué par Du Bois traduit tout simplement le dédoublement institué dans sa société. D'autre part, l'identité est manquée parce que l'expérience originaire de l'ébranlement ne peut qu'autoriser la formation d'une identité incomplète, celle d'une communion avortée entre un être et sa société. L'identité reste suspendue à un manque inassouvi de reconnaissance. Le « manqué » de l'identité peut finalement se présenter potentiellement comme le retournement de ce rapport

---

89 Ferenczi, Sándor, « Réflexions sur le traumatisme », in *Psychanalyse IV*, *op.cit.*, p. 139

90 Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience : Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996, p. 17

91 Fischer, Gustave-Nicolas, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, *op.cit.*, p. 162 (je souligne)



d'incomplétude, comme quête d'une nouvelle reconnaissance, d'une vie en dehors du voile, d'une vie découvrant une réalité nouvelle. On peut accepter l'acte d'autorité du voile, comme on peut s'en dégager en se donnant une nouvelle autorité et une nouvelle reconnaissance, plus grande et plus satisfaisante que l'autorité et la reconnaissance imposées par le voile. Nous sommes là dans la réalité réunie, qui marque l'élan de reconstruction identitaire, l'élan de subjectivation retrouvée. Voici toute la charge d'une identité dédoublée telle que nous la présente Du Bois, où la déchirure ne se cantonne pas simplement à un manque, car elle est aussi un appel à sa résolution.

*La Double absence. Identité réductible et irrésolution identitaire*

L'expérience de Du Bois nous restitue la place cardinale que tient l'altérité dans la constitution de l'identité, et plus précisément dans la constitution de l'identité propre et préliminaire du sujet. Les premiers moments du sujet révèlent donc ses rapports de dépendances originaires. Mais lorsque Du Bois évoque « ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre », cette altérité n'a pour lui rien d'une dépendance qui (r)assure. Le tribut de cette dépendance est pour Du Bois manifestement bien visible, visible par sa pesanteur. Comment l'altérité peut-elle devenir une telle charge pour le sujet ?

Jacques Lacan nous offre des pistes de réponse si l'on prend pour focale sa théorie du « stade du miroir »<sup>92</sup>. Elle avait d'ailleurs été utilisée quelques années à peine après sa formalisation par un autre penseur de la double conscience, Frantz Fanon, dans son ouvrage au titre évocateur, *Peau noire, masques blancs*<sup>93</sup>. Lacan nous propose de « comprendre le stade du miroir comme une identification au sens plein que l'analyse donne à ce terme : à

---

92 Henri Wallon avait développé cette image du « miroir » bien avant Lacan, mais dans un tout autre sens. Il s'agissait pour lui de savoir comment l'enfant réussissait « à unifier son moi dans l'espace », moment « indispensable aux progrès ultérieurs de la conscience » (Wallon, Henri, « Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre », in Pierre Mounoud et Annie Vinter (dir.), *La reconnaissance de son image chez l'enfant et l'animal*, Paris/Neuchâtel, Delchaux et Niestlé, 1981, p. 38 et 43). Lacan s'intéresse quant à lui au moment où « l'enfant ne sait pas encore, mais cherche à savoir, et, très précisément, aux effets produits sur lui par le fait de se chercher dans une image » (Ogilvie, Bertrand, *Lacan : la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005, p. 104)

93 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp. 157-160

savoir la transformation produite chez le sujet, quand il assume une image »<sup>94</sup>. Qu'est-ce que l'image pour Lacan ? Elle a pour fonction « d'établir une relation de l'organisme à sa réalité » médiée par l'altérité<sup>95</sup>. Autrement dit : l'identification à l'*imago* du semblable renvoie à une auto-objectivation imaginaire, et contribue à la représentation unifiée de son « Moi »<sup>96</sup>. Lacan restitue là le processus de reconnaissance de soi pour soi dans l'autre, s'inscrivant en droite file de la dialectique intersubjective de l'identification posée par Hegel dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*<sup>97</sup>.

Je ne suivrai pas à la lettre la théorie lacanienne du « stade du miroir ». Comme l'ont indiqué Laplanche et Pontalis, il s'agit d'ailleurs plus d'une « phase » que d'un « stade », plus d'un « moment » que d'une « étape »<sup>98</sup>, et ce « moment » dépasse la fonction « orthopédique » première, autrement dit la maîtrise corporelle initiée par la projection désirante sur le corps de l'autre, palliant ainsi le fantasme du corps morcelé. À cette identification primordiale succèdera d'autres identifications, d'autres auto-objectivations, puisque d'autres *imago* rentreront ici en jeu. L'identité n'est pas un produit fini. Ce qui m'intéresse ici, c'est la manière dont se réactualise l'identification, et donc l'expérience du stade du miroir au-delà de la première ébauche du « moi ». L'important est de souligner, dans toute cette structuration itérative du sujet, ce moment proprement *extatique*, quelle que soit l'*imago* impliquée, dans la formation inachevée du sujet, à partir duquel il prend conscience de lui-même, et « devient capable de se saisir, de l'extérieur, comme un objet dans l'espace des objets [et] devient visible à lui-même »<sup>99</sup>. L'objectivation serait alors la marque de « la demande transitive du sujet d'un objet *direct* d'autoréflexion »<sup>100</sup>. Ce « moi » porte un coup fatal à l'image du sujet souverain et autonome, du sujet qui se constitue dans

---

94 Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits I*, Paris, Seuil, 1966, p. 93

95 *Ibid.*, p. 95 et 97

96 Voir notamment Dor, Joël, *Introduction à la lecture de Lacan*, Paris, Denoël, 1992, pp. 156-166 et Ogilvie, Bertrand, *Lacan : la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, P.U.F., 2005, pp. 96-118.

97 Clain, Olivier, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », in *Société*, n° 17, 1997, pp. 1-24 et Dor, Joël, *op.cit.*, pp. 159-169.

98 Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971, p. 453

99 *Ibid.*, p. 23

100 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 95

l'isolement du monde, comme sujet *a priori*. Le « Je » est situé dans des rapports constituants que l'abstraction balaye trop facilement d'un revers de la pensée, lui attribuant les propriétés *ipséistes* qui autorisent à penser le sujet que par soi-même et à soi-seul. Aucunement maître de lui-même, aucunement centré sur sa conscience propre, ni isolé du monde, le sujet vu sous cet angle n'a donc plus rien de l'*Ego Cogito* cartésien<sup>101</sup>. Il prend le contrepied de sa conception solipsistique, puisqu'en tant qu'être social, il ne peut *être* qu'en société, à l'issue de ses rapports. La quête d'identité du sujet « n'est jamais que le processus problématique d'accès à une image de totalité »<sup>102</sup> médiée par l'autre. C'est ce qui fait dire à Homi K. Bhabha que cette image tant attendue pour le sujet en vue de s'unifier en soi et pour soi « n'est jamais qu'une *dépendance* de l'autorité »<sup>103</sup>.

Si la double conscience marque l'éclosion d'une identité manquée, c'est parce qu'elle est l'issue d'une relation elle-même manquée. Nous avons vu que pour Jacques Lacan, « l'image spéculaire semble être le seuil du monde visible »<sup>104</sup>, seuil par lequel organisme et réalité se rencontrent, qui est pour Du Bois l'espace de la déchirure où le Voile se dépose. Le dédoublement de la conscience se joue donc dans l'identification spéculaire, et plus précisément dans l'appareil qui l'autorise, dans ce miroir déformant qui renvoie à la conscience une image inattendue. Ce miroir est pour Du Bois celui de la ligne de partage des couleurs<sup>105</sup>. Cette ligne introduit une séparation « si complète et si profonde qu'elle empêche absolument pour le moment la mise en place entre les races de quoi que ce soit qui ressemblerait à la formation ou à la conduite efficaces et affectueuses d'un groupe par l'autre – ce dont pourtant le Noir américain [...] a tant besoin »<sup>106</sup>.

Un tel processus d'objectivation devient maintenant pour nous un peu plus clair. Un Noir

---

101Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits I, op.cit.*, p. 93. Lacan comprend cette position de surplomb du sujet de la connaissance sous la notion de « forclusion du sujet » : Dor, Joël, *op.cit.*, p. 164.

102*Op.cit.*, p. 100

103*Ibidem*

104*Op.cit.*, p. 94

105Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir, op.cit.*, p. 20

106*Ibid.*, p. 96

dans la société américaine ne peut devenir visible à soi-même qu'à travers le Voile symbolique de la couleur qui le saisit de l'extérieur. Ici, l'objectivation se fait bel et bien aliénation, puisque l'image contraire qui lui est renvoyée se fait prison. Elle le constitue comme objet et non comme sujet de l'appropriation. Deux choses : la première, c'est que le sujet Noir, en plus d'être un sujet partiel et fragmentaire, est un sujet négatif. Négatif, parce que sujet inachevé et inachevable tel quel, négatif, parce que figure opposée à l'image du sujet blanc – le « moi idéal » de Lacan – et oppositionnelle à lui ; la seconde, c'est que l'irrévolution de la boucle identitaire – dans laquelle le sujet ne parvient pas à se constituer en soi et pour soi, parce qu'il se trouve suspendu au refus de l'autre de lui renvoyer l'image qu'il attendait de lui, où l'autre « blanc » dissocie l'« idéal du moi » (être Américain) du « moi » finalement renvoyé (être Noir) – en dit beaucoup sur les sujets en situation. Il y a un sujet qui détient à lui seul le pouvoir d'ordonner les identités et un sujet qui se fait ordonné, un sujet marquant et un sujet marqué, un sujet *hospes* et un sujet *hostis*. Il est donc aisé de savoir pour qui marche la ligne de couleur, sur quel modèle elle impose et sur quelle figure elle repose. Le Blanc devient pour le Noir le « moi idéal » primordial et souverain impossible à atteindre, et fatalement captieux. Si le stade du miroir autorise l'identification, sous le « voile » racial, il autorise deux identifications, traduisant l'existence de deux mondes qui se font face autour de la ligne de couleur. Le Blanc qui était d'abord un autre Américain, devient pour le Noir un autre tout court derrière le voile unificateur de l'Idéal « Américain ». L'Américain se limite pour le Noir à un imaginaire, maintenu comme tel par le Blanc et son ordre d'identification symbolique. Il faut donc voir derrière l'identification de l'homme noir au monde américain la « relation d'extraversion »<sup>107</sup> de l'homme noir face à l'homme blanc, et finalement, celle de l'homme noir en lui-même.

Le Noir est donc condamné à vivre sous l'état d'un manque qui ne peut être comblé, celui de ne pas être totalement Américain. Être Américain n'avait d'ailleurs pas la portée qu'être chrétien offrait pour un Noir. Elle lui offrait l'unique expression de sa vie spirituelle<sup>108</sup> en

---

<sup>107</sup>Cette « relation d'extraversion » s'établit selon Achille Mbembe lorsque le soi « ne se vo[it] jamais que dans et à travers quelqu'un d'autre » : Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013, p. 61

<sup>108</sup>*Ibid.*, p. 183

lui ouvrant une fenêtre plus accessible dans l'autre monde qu'ici-bas pour déployer sa conscience intellectuelle et passionnelle. Le choc de la révélation était la négation évidente de l'Amérique par elle-même, la relégation de son imaginaire inclusif par l'imaginaire exclusif de la race. Le stade du miroir, qui renvoie pour le Noir à sa constitution en tant que être social, est l'expérience d'une fracture, fracture de la réalité sociale et fracture de soi médiée par un double dissemblable. Le redoublement spéculaire, loin de donner naissance à un sujet unitaire, enfante un dédoublement identitaire que Du Bois exprime dans la dualité irréconciliable d'être à la fois un Américain et un Noir.

### *Quand le regard se fait prison*

La ligne de partage des couleurs ne doit pas seulement être regardée comme une ligne de fracture, car le clivage fait sens dans la société. Ce n'est qu'à travers une telle ligne que la société justifie et maintient son ordre, distribue les êtres sociaux selon leurs qualités dans l'échelle des valeurs. La ligne de partage est plus qu'un plancher ou un plafond, elle est le référent ordonnateur de la hiérarchie sociale, celui qui fait directement autorité et qui ne peut être contesté, qui marque l'entrée de la société dans le mythe, où la culture glisse dans l'absolu et le nécessaire, et se fait nature. La ligne de couleur est un acte qui dévoile le principe fondateur et ordonnateur de la société américaine, le pouvoir qui l'actualise et qui entretient par là même un rapport social conventionnel, établi et sanctionné de droit. La ligne de couleur révèle donc une typification majeure, sur-constituante et sur-structurante, à partir de laquelle découlent et s'organisent les autres typifications. Si l'on suit le fil de notre argument, on comprendra bien pourquoi je considère une telle ligne comme arkhé-typique. Écoutons pour cela Du Bois : « C'est ainsi qu'aujourd'hui comme autrefois se font face dans le Sud deux mondes séparés ; séparés non seulement dans les hautes sphères des relations sociales, mais aussi à l'église et à l'école, dans les trains et les tramways, dans les hôtels et les théâtres, dans les rues, dans les quartiers, dans les livres et les journaux, dans les asiles, les prisons, les hôpitaux et les cimetières »<sup>109</sup>.

---

<sup>109</sup>Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 96

Nous entrons là dans ce que Peter Berger et Thomas Luckmann appellent les schémas de typifications, c'est-à-dire la manière dont la réalité objective et le sens commun institué inondent toutes les réalités subjectives<sup>110</sup>, et comment ces schémas offrent à chaque être social une lecture prescrite de soi et des autres. Ces types d'identité dépendent de la situation première d'un être social, et de son rapport avec ce que George Herbert Mead nomme fort justement l'« autrui significatif ». Pour Mead, ces autrui sont significatifs parce qu'ils sont les premiers à compter pour le sujet, parce qu'ils sont suffisamment proches pour occuper une place privilégiée dans la prescription identitaire, parce qu'ils relayent les référents identitaires ainsi que le sens propre et approprié, le sens normatif, celui qu'il faut suivre<sup>111</sup>. Il n'est pas difficile de voir dans ces autrui de véritables sujets référentiels. Nous avons vu avec l'aide de Jacques Lacan que le stade du miroir traçait les premiers jalons de la césure objectivante. Le stade du miroir ne se limite pas aux premières lueurs de l'enfance. Ce stade marque la rencontre constante et structurante du sujet avec ses sociétaires, qui sont pour lui surface réfléchissante, participants actifs à sa production identitaire. C'est donc désormais à travers le regard et le sens propre de ses pairs qu'un être se constituera en lui-même comme être objectivement social, comme c'est à travers un miroir qu'un être humain se dévoilera à lui-même. Dans ce glissement de la fonction de réverbération de l'objet au sujet, apparaît déjà la confusion déterminante entre l'être pour soi et l'être en soi. Les identités types dans lesquelles s'insère l'identité d'un sujet apparaissent donc toutes comme objectives, même si la nature de l'objectivation contraste radicalement selon les types dans lesquels s'intègre notre identité.

Mead limite l'« autrui significatif » aux parents, aux proches affectifs et physiques, et donc à la socialisation primaire, et se réfère à l'« autrui généralisé »<sup>112</sup> pour décrire l'altérité médiatrice de l'identité assurant l'unité du soi en dehors du foyer. Pour ma part, je ne suivrai pas cette distinction. Dans la société, il existe bel et bien des autres qui comptent plus que

---

<sup>110</sup>Berger et Luckmann, *La construction sociale de la réalité*, *op.cit.*, p. 243

<sup>111</sup>Mead, George Herbert, *L'esprit, le soi et la société* (trad. J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault), Paris, Presses Universitaires de France, 1963

<sup>112</sup>*Ibid.*, p. 131 et p. 138

d'autres, dont le regard est plus déterminant que d'autres, jusqu'à s'imposer comme regard référentiel. Ces autres, comme les parents, sont hors choix ; comme eux, c'est le destin qui nous les a envoyés<sup>113</sup>. Mais le destin ne s'arrête pas là. Chaque être social prend place et évolue dans un type qu'il n'a lui-même pas choisi, qui ne se limite plus à la prescription, mais à l'inscription. En lui est ancrée la marque originelle de sa position sociale, en lui se montrent les conditions objectives de sa qualité sociale.

Chaque être dans la société américaine, après être passé par l'étamine du regard d'autrui, sait de quel côté de la ligne de partage il se situe. La typification fondamentale sur laquelle toutes les autres typifications reposent et sont autorisées, élément premier de la hiérarchisation sociale, repose dans l'axe arkhé-typique, ce que Du Bois appelle dans son cas la « ligne de partage des couleurs ». L'identité dépend initialement de la position attribuée et prescrite d'un sujet, de sa distribution en-deçà ou au-delà de cet axe. C'est ici que les sujets *hospes* et *hostis* refont surface, et où leur structure en miroir est éclairée cette fois-ci à la lumière de l'identité. Le sujet *hospes* est une altérité et un sujet souverain, altérité prescriptive, normative et référentielle, altérité éminente et altière, altérité qui n'a pas besoin du regard d'un autre que soi-même pour assurer son identité, altérité qui se fonde sur la ligne de fracture pour acter son pouvoir souverain.

L'altérité souveraine ne peut exister qu'en rapport, et pour se constituer, elle a besoin d'une altérité oppositionnelle et négative : c'est l'altérité exceptée. C'est de cette altérité dont on parle lorsqu'on évoque des sujets pris d'abord dans l'illusion identificatrice, et qui comme Du Bois font l'expérience douloureuse du choc de la révélation. Cette altérité est condamnée à être à l'ombre de l'altérité souveraine, à ne vivre que voilée. Cette altérité est exceptée parce qu'elle ne fait partie intégrante de l'ordre identificatoire de la société – sans laquelle cet ordre n'aurait aucun sens – que sous le mode de l'inachèvement essentiel, que sous l'état de dépendance identitaire maintenu à tout prix par l'altérité souveraine afin de conserver la vigueur de son éminence. Parler d'absolutisme identitaire ne serait pas trop

---

113 *Op.cit.*, p. 184

excessif pour évoquer l'emprise qui est ici en jeu. L'altérité exceptée souffre de la logique *énantique* de l'altérité souveraine (l'altérité est le contraire de moi-même), altérité qui se maintient en l'état en entretenant l'image des contraires, sur laquelle repose l'objectivation aliénante. Sortir de soi pour se voir l'objet d'un autre sujet, c'est faire l'expérience de son déni de subjectivité par une altérité qui appose sur lui l'empreinte psychique du rejet. La représentation de l'autre est une appropriation objective, une captation, un « moi » qui se fait prison au service d'un sujet souverain de la représentation. Le regard de l'altérité souveraine s'institue comme regard scalaire, mais aussi comme regard suffisant, comme regard qui accepte de voir l'autre comme un égal dès lors qu'il lui est soumis.

Le rapport arkhê-typique entre l'altérité souveraine et l'altérité exceptée ne peut être élucidé que si l'on découvre la portée et la charge du « voile ». Ce « voile » décrit par Du Bois n'a rien d'électif. Il s'impose dans la conscience comme une donnée du social. Il révèle ce que j'ai déjà évoqué en parlant du « destin ». Du Bois en fait lui-même allusion lorsqu'il présente le Noir comme l'être maudit de la société américaine : « quand vous attachez le crime à cette race et en faites sa caractéristique propre, ils répondent que c'est l'esclavage qui a été le premier crime, enfantant le lynchage et l'injustice ; que la couleur et la race ne sont pas des crimes, et pourtant, ce sont eux qui sur cette terre reçoivent des condamnations incessantes, du nord, de l'est, du sud et de l'ouest »<sup>114</sup>. Plus qu'une réalité objective, être Noir relève d'un châtement, dont on retrouve la mesure dans la malédiction de Cham. L'essence du condamné repose sur sa condition d'éternel obligé. Le Noir doit accepter sa place dans la société américaine, il ne peut en être autrement. On ne déroge pas à un état de fait social. La ligne de démarcation raciale est selon Robert Blauner la « déchirure la plus importante à l'intérieur de la société, du corps politique, et de la psyché nationale », dans la mesure où les « processus et les pratiques d'exclusion, de rejet, et de sujétion fondés sur la couleur sont construits au sein des institutions publiques majeures (le marché du travail, l'éducation, la politique, et la police), afin de maintenir les privilèges spéciaux, les pouvoirs, et les valeurs pour le bénéfice de la majorité blanche »<sup>115</sup>. Ne pas se résigner à sa

---

114 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 105

115 Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, p. 141



place, c'est provoquer la colère vengeresse de la démesure. Dans la société américaine de Du Bois, le lynchage était une de ses expressions<sup>116</sup>.

La double conscience renvoie à une identité manquée, ou plutôt à une identité condamnée à être manquée. C'est ce que j'entends par irrésolution identitaire : l'altérité souveraine refuse tout bonnement de reconnaître l'altérité exceptée comme « soi », comme semblable. Il existe pour chaque type un référent approprié ; il est donc inconcevable pour un sujet excepté d'espérer vivre sous les augures d'un référent souverain, et d'être reconnu en tant que tel. Les aspirations doivent se réaliser dans les limites confinées du destin. Chaque type, chaque destin dispose donc d'une trajectoire donnée, et il ne saurait franchir la ligne qu'à ses risques et périls. La révolution identitaire ne peut être consommée que si chacun des types accepte sa typification, s'il reconnaît sa place et l'accepte, s'y résigne.

Ce que la double conscience de Du Bois nous montre toutefois, c'est qu'une telle résignation est tout bonnement impossible, que le désir d'être soi, le désir d'élever le soi, est conditionné à l'éclatement des types et au franchissement de la ligne de fracture. Le soi excepté a la possibilité de se réaliser pleinement s'il s'élève lui aussi à la manière des canons souverains, qui parviennent à résonner dans les consciences même en deçà du « voile ». C'est ainsi que la promesse est manquée, parce que cette promesse ne le visait pas. La double conscience de Du Bois est l'aboutissement psychique d'un écho inévitable qui ne lui était pourtant pas destiné, l'issue fatale d'une identité qui n'aurait jamais dû dévier de sa trajectoire sociale. Il vit dans l'attente perpétuelle d'un retour des grâces qui ne viendra pas. Voilà comment l'altérité souveraine maintient ses distances et garde ses portes closes, en refusant ce titre à ceux qui de fait ne peuvent le prétendre. Et voilà comment l'altérité exceptée vit douloureusement sa double conscience, maintenue dans l'impossible unité de l'être, condamnée à évoluer dans un espace identitaire où le « soi » demeure toujours irrésolu. Samir Dayal appelle cela une « identité négative »<sup>117</sup>, ce que Homi K.

---

<sup>116</sup>Du Bois, William E. B., *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 240-266

<sup>117</sup>Dayal, Samir, « Diaspora and Double Consciousness », in *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 29, n°1, 1996, p. 47

Bhabha décrit par la signification ambivalente du « ni...ni » (« ni l'un, ni l'autre »)<sup>118</sup>, identité qui ne se résout pas aux termes de son dilemme, prise entre le désir d'achever l'identité initiale promise et la volonté de se reconstruire un soi délibéré et consenti, sur les cendres de l'identité prescrite et catégorielle que les pairs maudits lui avaient assignée. C'est dans l'expérience du rejet et du déni d'appartenance qu'émerge la figure-limite de l'altérité exceptée, cet être social « qui est inclus seulement à travers l'exclusion même »<sup>119</sup>. Au lieu de donner un sens clair et logique à l'homme, ordonnateur du monde, cette double absence, qui semble jouer ici sur le mode de la double présence impossible, l'empêche d'assurer sa cohérence identitaire, de se constituer comme « soi », *avec un sens qui lui est propre* – c'est exactement le sentiment auquel Edward Saïd fait référence lorsqu'il se présente comme « un Arabe éduqué à l'Occidentale [qui s'est] toujours senti appartenir aux deux univers sans en être entièrement d'aucun »<sup>120</sup>. La double conscience renvoie au final à une conscience habitée par une équation identitaire qui semble incapable en l'état de résoudre son inconnue : « un Américain, un Noir ; deux âmes, deux pensées, deux luttes irréconciliables »<sup>121</sup>.

Plus loin, Du Bois poursuit : « L'histoire du Noir américain est l'histoire de cette lutte – de cette aspiration à être un homme conscient de lui-même, de cette volonté de fondre son moi double en un seul moi meilleur et plus vrai »<sup>122</sup>. Être Noir. Tel est le destin de celui qui vit à couvert du Voile. Mais être américain ? Comment Du Bois peut-il se sentir Américain, et même vouloir l'être à part entière alors que la société américaine ne lui offre seulement que l'horizon étroit de sa race ? À vrai dire, cet élément est cardinal pour comprendre la double conscience telle que Du Bois la pense, une double conscience qui ne veut plus être l'ombre de la conscience du monde blanc, figée dans son dilemme identitaire. La double conscience aspire à se résorber, à s'unifier en soi et pour soi. Cette double conscience appelle à l'émancipation parce qu'elle s'est déjà éveillée. À la suite de Douglass, de Delany, de

---

118Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 206

119Agamben, Giorgio, *Homo sacer I.*, *op.cit.*, p. 19

120Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000, p. 3

121Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 11

122*Ibid.*, p. 11-12

Crummell, et de Blyden, Du Bois fait partie de cette avant-garde éduquée, élevée aux idéaux américains, dans lesquels son désir d'affranchissement trouve un écho prodigieux. Il y puise non seulement la légitimité de sa lutte, mais la possibilité d'une intégration portée par des idéaux de la modernité qui ne siègent pas encore en acte et en principe dans le monde noir. L'élévation spirituelle appelle l'élévation sociale et psychique. Nous verrons d'ailleurs comment ce processus de réappropriation du langage éminent – et dominant – est primordial pour penser le décolonial, mais contentons-nous pour l'instant de souligner que cette entrée dans le monde de l'esprit rompt radicalement avec toute transcendance antérieure offerte aux Noirs. La vie religieuse était de l'aveu même de Du Bois « l'unique expression de leur vie spirituelle »<sup>123</sup>, animée par des rites vaudous qui se sont peu à peu fondus, au contact des maîtres, au christianisme, et plus particulièrement aux Églises méthodiste et baptiste qui attirèrent les foules noires dès le XVIII<sup>e</sup> siècle, fortes de leur discours inclusif et égalitariste. Mais au XIX<sup>e</sup> siècle, le prêcheur, la musique et la frénésie<sup>124</sup> ne peuvent plus leur offrir un contrepoint spirituel satisfaisant – ce que Achille Mbembe présente fort justement comme « instance de la cure »<sup>125</sup> – seule l'éducation, seule la voix de la raison peut le faire. Et il suffit de lire ces mots de Du Bois pour comprendre toute la résonance de l'idéal des Lumières dans un esprit noir du XIX<sup>e</sup> siècle :

dans les années suivantes [1880], une nouvelle vision a commencé à remplacer par degrés le rêve du pouvoir politique – un mouvement puissant, l'émergence d'un idéal neuf pour guider les égarés, une nouvelle colonne de feu éclairant la nuit après une journée de brouillard. C'était l'idéal de la 'connaissance livresque' ; c'était, née de l'ignorance forcée, la curiosité d'apprendre et de mettre à l'épreuve le pouvoir des lettres cabalistiques de l'homme blanc ; c'était la volonté de savoir<sup>126</sup>.

La double conscience décrite par Du Bois est la double conscience de Du Bois, elle est indissociable de sa « volonté de savoir »<sup>127</sup>, de la soif d'élévation inaltérable qu'il a alimentée dans les lettres, et de ces énergies primordiales de pénétration et de surgissement qu'elles lui ont inspirée. Ceci n'est d'ailleurs pas sans rappeler l'élan transcendantal impulsé

---

123 *Ibid.*, p. 183

124 *Ibid.*, pp. 182-183

125 Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit, op.cit.*, p. 52

126 *Op.cit.*, p. 15

127 *Ibidem*

à la fin du XV<sup>e</sup> siècle par l'exégèse biblique, autorisant réappropriation spirituelle et émancipation temporelle. Mais si l'éducation est une aubaine laissée par la société américaine à la conscience noire, Du Bois se rend tout à fait compte que cette libération de la conscience de l'objectivation captieuse passe par un autre versant de l'objectivation, qu'il voit cette fois-ci comme source d'harmonie psychique. Objectivation sans anicroche donc, qui lui est pour l'instant refusée, car réservée au monde blanc. C'est en tout cas toute la dimension que révèlent ces mots : « un monde qui ne lui concède aucune vraie conscience de soi, mais qui, au contraire, *ne le laisse s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde* »<sup>128</sup>, et qui ferait dire à Jacques Lacan que Du Bois, en faisant passer sa subjectivation en désirant le désir de l'Autre, et en désirant être désiré par l'Autre, ne fait en réalité qu'alimenter le désir objectivant de l'Autre<sup>129</sup>.

Du Bois trace l'horizon de son idéal – être Américain et Noir – mais à travers lui s'affiche clairement son désir d'intégration. Il aspire seulement à faire tomber le « voile », à évincer la couleur comme mode de production de la valeur pour en faire une partie intégrante et non discriminante de son identité personnelle et de l'identité de sa société. Faire disparaître la ligne de partage, c'est ouvrir le monde américain et souverain à la part maudite de la société, c'est lui ouvrir les opportunités d'élévation sociale et la possibilité de « se mettre en valeur », c'est ouvrir la conscience à sa résolution. Du Bois accepte d'être Noir dans un monde blanc, tant qu'être Américain ne se limite pas à un fantasme pour l'un et à une évidence pour l'autre. Élargir les conteneurs, les types identitaires à la reconnaissance mutuelle, réaliser l'idéal inclusif de la Constitution américaine qui autorise chacun à conquérir sa place dans le monde. Être lui-même dans le monde américain, débarrassé du fardeau de la race qui vient surcharger son destin social : « C'est dur d'être un homme pauvre, mais d'être une race pauvre au pays des dollars est la pire des épreuves »<sup>130</sup>. Telle

---

128 *Ibid.*, p. 11 (je souligne)

129 « Il est frustration non d'un désir du sujet, mais d'un objet où son désir est aliéné et qui, tant qu'il s'élabore, tant plus s'approfondit pour le sujet l'aliénation de sa jouissance. Frustration au second degré et telle que le sujet en ramènerait-il la forme en son discours jusqu'à l'image passivante par où le sujet se fait objet dans la parade du miroir, il ne saurait s'en satisfaire puisqu'à atteindre même en cette image sa plus parfaite ressemblance, ce serait encore la jouissance de l'autre qu'il y ferait reconnaître » : Lacan, Jacques, « Du sujet enfin en question », in *Ecrits I, op.cit.*, pp. 249-250

130 *Ibid.*, p. 16

est la réalité d'un être qui évolue dans une société qui l'a déjà condamné d'avance, et sur lequel s'abat l'inéluctabilité de la double peine. Du Bois aspire avant tout à persévérer dans sa quête d'unification de sa conscience, avec pour horizon ultime l'avènement d'un monde commun où il n'aurait plus besoin de revendiquer sa place d'auteur. D'ici là, il continue le travail de sa conscience à partir d'un monde qui l'accepte en le rejetant, qui lui offre les lauriers de la culture sans lui octroyer une aura d'humanité. Du Bois tâche de subvertir la ligne de partage de la race par la ligne de distinction de l'esprit, mais la persistance de sa double conscience lui rappelle que pour lui, l'esprit n'est pas une opportunité suffisante pour faire oublier à la société la couleur qu'il revêt.

### *Les deux mondes du problème noir*

*Les âmes du peuple noir* est le cri humain d'un cœur noir qui en appelle à la raison du monde blanc, et peut-être plus encore, le souffle d'un esprit noir revitalisé par le meilleur et le plus vrai de la pensée blanche qui vient inspirer sa volonté et exciter son désir. On ne comprend pas *Les âmes du peuple noir* si l'on ne se rend pas compte que le « problème noir » relève d'une question d'aspiration, et plus fondamentalement encore, d'une question spirituelle émergeant d'un esprit noir et posée au monde blanc. Mais comme je l'ai maintes fois souligné, l'élan de cohésion de la double conscience repose sur une distorsion psychosociale fondamentale : être Noir *et* Américain sans pouvoir se résoudre *ni* à l'un *ni* à l'autre. Pourtant, Du Bois ne nous présente pas ces référents sous la forme d'une impossible union ou sous celle d'un duel elliptique. Il aspire à ce que les idéaux américains se réalisent également pour un Noir, parce qu'en soi rien ne les oppose. Plusieurs référents peuvent cohabiter dans un même esprit, et être intervertis selon la situation du moment<sup>131</sup> sans qu'ils provoquent une telle disjonction psychique, même s'ils apparaissent inconciliables à première vue. Ce qui fait défaut donc, ce n'est pas tant la cohabitation référentielle que le sens (ou l'absence de sens) de ses référents. J'ai suffisamment montré comment la ligne de couleur accouche dans l'esprit noir d'une double conscience, fruit d'une communion

---

<sup>131</sup>Denzin, Norman K., « The Genesis of Self in Early Childhood », in *The Sociological Quarterly*, vol. 13, n°3, 1972, p. 309

manquée, ou plutôt avortée, entre deux référents identitaires qui ne parviennent pas à s'unifier en soi et pour soi. Pas de cohérence sans consonance. La question se pose donc comme suit : En quoi, malgré cette ligne de couleur, Du Bois aspire-t-il lui aussi à être pleinement Américain ? En quoi cette disjonction n'est pas une contradiction ?

Dans la société américaine de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, être Noir est en soi une condition pour ne pas être totalement Américain. Pour lui, il est évident que l'en soi Noir est prévalent sur l'en soi Américain. Il est ce sur quoi repose son exception. Cela suffit pour remarquer lequel de ces deux référents identitaires est souverain sur l'autre. C'est ce qui nous a fait dire que la couleur constitue au temps de Du Bois l'axe arkhê-typique de la société américaine. La race constitue donc le référent conditionnel, celui sur lequel repose le degré d'intégration et d'identité qu'un être peut escompter sur l'échelle de l'américanité. Pour un Noir, il est donc impossible d'être complètement américain : il vit dans la société américaine, il a sa nationalité américaine, il participe à l'économie et à la croissance américaine, peut-être se sent-il ou aspire-t-il comme Du Bois à être plus Américain, mais il ne peut jamais, en tout cas pour l'instant, être totalement identifié comme tel. C'est la raison pour laquelle il est un « Noir américain », et non un « Américain noir ». La couleur le précède toujours, et suffit à le dégrader immédiatement.

Il est temps de faire une distinction fondamentale : être Noir renvoie à une appartenance, à une intégration prescrite, et non à une référence en soi<sup>132</sup>. Le référent « Noir » n'est qu'identitaire, c'est-à-dire qu'il n'a aucune valeur esthétique-normative. Seul « être Américain » remplit ces deux volets de l'identité. La double présence impossible, renvoyant à la double présence référentielle « Noir » et « Américain », est impossible tant qu'existe la barrière de la couleur, mais il suffirait à la société américaine d'accorder ses actes sur ses idées pour que le sens propre du commun, autrement dit l'Humanité, se substitue à l'axe arkhê-typique de la race. Parce que l'aspiration de Du Bois, et ce qui constitue pour lui la clé de la résolution de sa double conscience, c'est la réalisation pleine et entière des idéaux

---

132Merton, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997, pp. 248-249, Dumont, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1996, pp. 340-341

américains, la poursuite effective de la transcendance américaine pour tous les Américains. L'Américain est pour lui la figure souveraine qui assure la cohérence fondamentale au-delà de la ligne de couleur – renversant ainsi la symbolique instituée, la forme d'objectivation apriorique qui offre un sens propre pour tous. Michel Freitag dirait dans ses mots que c'est seulement sous son regard que « tous les 'autres' empiriques et relativement circonstanciels peuvent se reconnaître comme 'mêmes' et agir les uns vis-à-vis des autres dans l'horizon d'un même sens commun dont la possibilité au moins est toujours postulée »<sup>133</sup>. Voici la clé qui ouvrirait au moi double de Du Bois la perspective de la fusion : la transcendance. Il ne faut pas perdre de vue que ce qui est né socialement doit se résoudre socialement, que la fracture psychique n'est pas autre chose que le résultat d'une fracture sociale préalable, et que l'unification de la société fait disparaître médiatement les différences sous les augures d'une représentation et d'une identité commune, d'une dépendance à un sens approprié du commun.

Si l'on suit la perspective proposée par Michel Freitag, on retrouve là une grille de lecture tout à fait propice pour comprendre à la fois le terrain d'émergence et de résolution de la double conscience. Pour lui, l'« Autre transcendantal » représente l'altérité suprême avec laquelle chaque être entreprend son processus d'objectivation. L'« individu humain sort d'abord de lui-même pour se ressaisir comme un et identique dans l'acte de retour, comme soi »<sup>134</sup>: c'est donc en sortant de soi que l'homme peut ex-ister, se déployer pleinement. Le soi ainsi constitué permet à l'homme de s'identifier et d'identifier les autres et le monde, à partir du transcendant, de convertir les indices positifs en données signifiantes. D'une certaine manière, grâce à son schème apriorique, il transforme l'inconnu en connu : l'appréhensif devient pleinement compréhensible. Ainsi, l'*a priori* donne à chacun un mode d'appropriation du réel qui non seulement donne sens à son être, mais qui donne également un sens à son existence, l'oriente, la dirige, l'aiguille. Dans le deuxième temps, le sujet décide pour soi ses actions-au-monde, il devient sujet de sa subjectivité propre. La

---

133Freitag, Michel, « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle-historique », art.cit., p. 5

134Freitag, Michel, « Quelques principes pour une analyse phénoménologique de la conscience et de l'identité », in *Cahiers de recherche du GIEP*, Montréal, n°18, 1993, p. 8

transcendance ne fait pas simplement sens, elle est sens, en soi. Le « sens soutien Freitag, c'est l'*a priori* de l'identité »<sup>135</sup>, ce sans quoi le soi serait inconsistant, insubstant. Et l'on pourrait ajouter pour faire écho à cette dernière phrase : la subjectivité, c'est l'*a posteriori* du sens. Ainsi, l'*a priori* fait sens à l'identité, la façonne, la constitue et lui donne une direction à suivre, un *telos*, une destination. L'identité du sujet dépend d'une Idée antérieure-intérieure à lui. Cette Idée transcende l'individu, lui fait oublier son simple caractère singulier-concret et l'élève à un niveau commun-abstrait. D'une certaine façon, le sujet se dépasse de lui-même par l'Idée d'autre chose et, pré-conscient de cette Idée, donne sens à son existence, parvient à comprendre le monde par cette « réserve de sens » qu'il a désormais intériorisée.

Mais en quoi cette identité, si elle est issue d'un moment extatique fondateur, peut-elle dans un deuxième temps faire sortir le sujet de lui-même vers les autres ? L'Altérité transcendantale est à la base de la reconnaissance du monde par le sujet pré-connaissant – car rendu pré-conscient. Désormais, le sujet possède une « boussole interne » qui lui donne sens. De surcroît, un sujet n'est pas le seul à détenir l'unique modèle de cette boussole. D'autres sujets ont été soumis à la même Idée *a priori* de la réalité, ce qui fera d'eux des *alter ego*. Ainsi, à partir de cette même Idée, deux sujets différents en propre disposeront d'une identité collective commune. C'est à partir de cette relation de proximité symbolique que s'effectue le deuxième temps de la reconnaissance : désormais le sujet n'est plus simplement intégré à un « déjà-là » qui le reconnaît, l'ensemble des « je » qui partage ce même « Il » se reconnaît *in fine* dans un « nous »<sup>136</sup>. C'est ainsi que nous pouvons constater l'existence d'une boucle de rétroaction de la reconnaissance subjective. L'*a priori* donne naissance à une identité collective qui détient son propre sens, et qui se constitue et se définit en rapport à lui. Ainsi, le premier niveau de la reconnaissance est double : l'« Altérité de Surplomb » reconnaît d'abord une communauté d'Hommes comme étant sous sa tutelle et sous sa direction, puis cette même communauté reconnaît sa dépendance

---

135Freitag, Michel, *Dialectique et Société, Vol. 1, Introduction à une théorie générale du symbolique*, Lausanne et Montréal, L'Age d'Homme et St-Martin, 1986, p. 354

136Freitag, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes et Québec, Presses de l'université de Rennes et Presses de l'Université Laval, 2002, p. 188



vis-à-vis de cette même Altérité<sup>137</sup>. L'Altérité apparaît sous la forme de l'objet reconnaissant et reconnu – objet parce qu'il se place devant toute autre reconnaissance – alors que la communauté est le sujet reconnaissant du « déjà-là » du monde, puisqu'elle se met sous sa dépendance directe. Ensuite, la reconnaissance parvient à un deuxième niveau, celui qui va unir la Société avec l'être social, l'identité collective avec l'identité individuelle. Le sujet collectif reconnaît un individu comme membre intégré de la Société et cet individu, pour être pleinement sujet, doit également reconnaître le sujet reconnaissant consacré dans le « Nous ». Ainsi, cette nouvelle reconnaissance contribue à la fois à renforcer l'identité singulière-concrète autant que l'identité collective-idéelle. Pour que « je » soit pleinement reconnu en tant que sujet individuel, il doit reconnaître les autres individus de sa Société comme sujets, auquel cas il ne pourra être reconnu en tant que tel : « il » est ainsi autant sujet que « je ». Pas de complète subjectivité sans reconnaissance intersubjective de même niveau<sup>138</sup>.

« Être Américain », telle est la référence de Du Bois, et telle est l'objet sur lequel se concentre son désir de reconnaissance. Cela n'est d'ailleurs pas sans ambiguïté. À la fois parce qu'elle révèle l'autorité d'un sens commun dans lequel *être*, et à la fois parce que ce sens découle expressément d'un groupe propre. La référence ne peut cacher que grossièrement la présence d'un groupe qui le porte et qui l'incarne en premier lieu<sup>139</sup>. De cette ambivalence, une question surgit : qu'est-ce qui est fondamental pour Du Bois ? Est-ce de s'intégrer à un sens propre du commun dans lequel sa vie fait sens, ou à un groupe dans lequel il a puisé ses modèles, et auquel il cherche éperdument à s'inscrire comme membre ?

---

137« L'a priori de l'identité c'est l'a priori de la reconnaissance de soi dans la reconnaissance d'autrui, et de la réciprocité qui les fonde » : *Op.cit.*, p. 356

138Freitag, Michel, « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle-historique », art.cit., p. 4

139« le groupe de référence est celui qui fournit à l'individu ses valeurs, ses normes et ses modèles d'attitude, d'opinion et de comportement » : Lipiansky, Edmond Marc, « Comment se forme l'identité des groupes », in Jean-Claude Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : l'individu, le groupe, la société, op.cit.*, 1998, p. 149. Soulignons que le concept de « groupe de référence » fut introduit par William James, l'ancien professeur de Du Bois, et son futur ami : « il [l'individu] a autant de soi différents qu'il y a de groupes de personnes dont l'opinion lui importe » (James, William, *Psychology, Briefer Course*, Cambridge, Harvard University Press, 1984, p. 162). Voir également Deschamps, Jean-Claude, « Les groupes de références », in Willem Doise, Jean-Claude Deschamps, Gabriel Mugny, *Psychologie sociale expérimentale*, Paris, Armand Collin, 1978, p. 43.

Est-ce l'invocation d'une dépendance spirituelle nécessaire et tutélaire, donatrice d'un « pourquoi » et d'un « vers quoi », forme renouvelée de la religion de ses aïeux, ou est-ce l'aspiration d'une emprise qu'il cherche à assumer pleinement, le fantasme de l'altérité souveraine qui le hante et alimente ses désirs ? La frontière est ténue entre ces deux questions, comme entre les réponses qu'elles autorisent. À vrai dire, il faut pour cela aller au-delà des mots pour percer l'âme même de Du Bois, ce que seul le recul biographique peut nous donner.

On sait que Du Bois a été un actif promoteur de l'égalité des droits, notamment à travers sa participation séminale au mouvement Niagara, mère de la *National Association for the Advancement of Coloured People*, et quelques années plus tard, au mouvement pan-africain. Bien évidemment, sa manière d'être et de se penser Noir a subi des altérations au gré de ses rencontres, et *Les âmes du peuple noir*, publiées en 1903, n'ont plus la même portée, ni même la même tonalité, que ses derniers écrits. Il est loin d'être exclu qu'à ce moment-là, Du Bois aspirait à unifier Blancs et Noirs autour d'une référence commune (ce que sa participation au mouvement pour l'égalité des droits corrobore), mais également à être reconnu pour ce qu'il était, un homme érudit et éminent de la société américaine, avec toute la prestance et le raffinement qui le caractérisaient<sup>140</sup>. D'autant plus que sa manière de traiter, de comprendre et de résoudre le « problème noir » n'avait rien à voir avec celle de certains de ses pairs de couleurs de la même époque, comme ce fut le cas de Booker T. Washington, de Marcus Garvey, ou de Malcolm Little.

Ce que Du Bois propose, c'est finalement d'acter la reconnaissance que les idéaux américains lui offrent en principe. Seule la barrière de la race s'y oppose encore, elle seule qui distingue ceux qui peuvent l'habiter de ceux qui en sont exclus. Cette barrière introduit une fracture identitaire, mais ce n'est en aucun cas selon Du Bois sur la base de la couleur que le Noir américain peut se donner un sens en soi et pour soi. « Être noir » n'est aucunement une référence, seulement un référent identitaire négatif, l'expression

---

<sup>140</sup>Lewis, David Levering, *W.E.B. Du Bois. A Biography (1868-1963)*, New York, Holt Paperbacks, 2009, p.

discriminante d'une injonction normative, celle de rester à sa place<sup>141</sup>. Ce qui n'est pas le cas pour son pendant, « être Américain », qui quant à lui, a tout d'un sens commun, positif et inclusif. En réalité, ce que Du Bois demande, c'est que la référence déborde de la logique du groupe qui l'a mise en Parole et en Geste, qu'elle dépasse l'appropriation et la limitation instituées afin que la référence faite par et pour un groupe soit celle d'une société, comme il le prétend. Telle est l'idée portée par Du Bois : « les masses noires voient très clairement les anomalies de leur position et la malhonnête morale de la vôtre »<sup>142</sup>. Œuvrer pour que le mensonge cesse, pour que la Grande Parole de la société américaine concorde avec ses actes. C'est ici que la double conscience, de conscience manquée, se veut non seulement la révélatrice, mais l'exécutrice testamentaire des idéaux manqués de la société. L'être noir est l'Américain qui est encore exclu de ses « idéaux sublimes ». Mais il est aussi l'être à travers lequel ils doivent se finaliser, le dernier homme de la lignée des héros : « Le problème noir n'est rien d'autre qu'un test concret des principes fondateurs de la grande république ; la lutte spirituelle engagée par les fils des affranchis est le travail d'âmes dont le fardeau excède les forces ; mais elles le portent au nom d'une race historique, au nom de la terre des pères de leurs pères, et au nom des possibilités qui s'offrent à l'humanité »<sup>143</sup>. Du Bois, et en lui l'être noir, s'élève contre ce refus de la société américaine d'intégrer en acte des êtres qu'elle a assimilés en principe. La malhonnêteté morale du monde blanc c'est de prétendre offrir son système de référence à l'Homme Noir tout en lui refusant simultanément l'accès. La dualité de la conscience noire n'est pas tant l'image de la dualité de la société américaine, divisée en Blanc et Noir, que celle de la duplicité de son discours, celui de la modernité.

Ce défaut de correspondance montre à voir la coloration du revêtement symbolique. Il n'unifie pas, il sépare, il n'incarne pas le spirituel de la société, il l'altère. Le symbolique adopte ici tous les attributs de son contraire, le *diabolon*, autrement dit ce qui divise, et ce

---

141La question de la place renvoie bien entendu à la question de la mobilité, ou plutôt de son absence, à la reproduction de la fixation des êtres sociaux selon leur groupe défini. C'est à ce titre que Robert Blauner reprend le vieil adage raciste : « Le Nègre (ou l'autochtone) ne s'en sort pas trop mal tant qu'il reste à sa place » : Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, p. 38

142Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 105

143*Ibid.*, p. 19

« voile » décrit par Du Bois vient s'apposer entre les deux comme un écran. Ce démon de la société américaine vient hanter la conscience du Noir américain, et transpose cette duplication en son sein même : la double conscience acte la rupture entre la conscience de sa situation concrète et celle de sa situation abstraite, idéale. C'est une conscience qui habite dans les deux mondes, et qui ne parvient pas à les faire fusionner parce qu'ils s'excluent tout en s'incluant. Le symbolique traduit l'autorité de la Parole en autorité du mensonge. N'oublions pas la définition que j'ai précédemment posée : Est autorité le vernis symbolique qui prétend parler du réel authentique [dans ce cas-ci les droits de l'homme] et qui le recouvre de sa propre fiction référentielle [la ligne de partage des couleurs] afin de faire marcher les actions et les êtres sociaux qui les portent dans son sens. Il n'existe donc aucune réciprocité des bienfaits : le service symbolique apporté par les Blancs est la marque d'une feinte serviabilité pour fonder, garantir et pérenniser l'ordre fonctionnel, l'ordre où l'opportunité de percer dans la société prend la coloration du destin. À travers le Voile, c'est le mythe inclusif et sublime de la société américaine qui est dévoilé. Le « discours qui fait croire, nous dit Michel de Certeau, est celui qui prive ce qu'il enjoint, ou qui jamais ne donne ce qu'il promet. Bien loin d'exprimer un vide, de décrire un manque, il le crée »<sup>144</sup>. Mais Du Bois ne considère pas la « malhonnête morale » du monde blanc, et encore moins les idéaux de la société américaine comme un mythe. Il croit éperdument qu'il peut devenir pleinement Américain, et c'est cette quête qui l'habite et qui le fait marcher. C'est pourquoi la double conscience se présente à travers lui comme une identité manquée. Du Bois identifie le « voile », mais jamais le mythe qui s'y cache, et même s'il se rend bien compte de ce que cette croyance fait faire. Et si l'on suit la description que Du Bois entreprend sur le système économique américain, qui met aux prises les Noirs nouvellement affranchis avec leurs anciens maîtres blancs, il devient possible de visualiser comment le rapport social colonial ne se limite pas à la qualité d'une identité ou d'une représentation, mais aussi et surtout à la qualité d'une condition et à la valeur d'une vie. Après avoir posé son regard sur la « Région noire de la Géorgie », voici les conclusions qu'il tire :

Là, en 1890, vivaient dix mille Noirs et deux mille blancs. Le pays est riche, pourtant les gens sont pauvres. Le concept clef de la Région noire est 'dette' ; pas le crédit commercial, mais la 'dette', au sens d'une incapacité constante de

---

144De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990, p. 159

la masse de la population à disposer de revenus qui couvrent les dépenses. C'est l'héritage direct de l'économie dispendieuse du Sud au temps du *régime* esclavagiste ; mais cela a été amplifié jusqu'à la crise par l'émancipation des esclaves<sup>145</sup>.

Ce que Du Bois veut nous dire, c'est que la liberté des Noirs n'a pas apporté la liberté dans le travail, qu'ils sont simplement passés d'une forme de servitude à une autre, sans que les conditions n'en aient été changées, comme le traduisent ces paroles de dilettante captées par Du Bois : « l'homme blanc reste assis toute l'année ; le négro travaille jour et nuit à faire pousser la récolte ; le négro a tout juste un peu de pain et de lard ; le blanc qui reste assis a tout »<sup>146</sup>. Le Noir est condamné à subir la double peine, celle de la couleur et celle du travail, et qu'en dépit de très rares exceptions, il n'a pas d'autre destin que de servir le Blanc<sup>147</sup>. L'« être Américain » du Noir entretient alors la fiction d'une communion avec le Blanc dont les Noirs ne sont pas dupes<sup>148</sup>, transcendant en principes les distinctions qu'il consacre.

Ceci nous entraîne vers un point fondamental sur la nature même de l'Amérique en tant que société. Cette fracture sociale acte une autorité, mais quelle est cette autorité qui authentifie un tel acte, et qui fonde un tel pouvoir souverain ? Si l'on veut répondre correctement à cette interrogation, il faut d'abord prendre l'acte pour ce qu'il est, une rupture dans l'autorité et l'autorité dans une rupture. La marque originelle de la société américaine n'a pas été imprimée par les idéaux des Lumières, mais par un sceau plus concret et plus visible, qui ne se montre pas tel qu'il est si l'on regarde ces « idéaux sublimes » comme le palladium de la « grande république » américaine. Cette marque originelle était déjà une donnée, elle faisait déjà autorité avant même que de tels idéaux inclusifs soient institués comme références. Pour pouvoir comprendre une telle marque, il faut revenir aux premiers jours de la République américaine.

---

145 *Op.cit.*, p. 134

146 *Ibid.*, p. 146

147 *Ibid.*, pp. 143-156

148 *Ibid.*, p. 105

Dès les premiers temps de l'insurrection organisée, la question noire fut l'un des premiers défis auxquels l'administration rebelle dut se confronter. En effet, elle s'engageait sur une pente extrêmement glissante où tout soutien public à l'affranchissement des esclaves enlèverait le soutien politique et financier des exploitants, marchands et négociants vivant de l'économie esclavagiste, et où toutes décisions contraires à l'esprit libéral invoqué par les insurgés jetteraient des doutes sur la crédibilité. Les difficultés et les risques encourus par la prise d'une décision trop peu nuancée ont motivé les futurs pères fondateurs américains à maintenir une certaine ambiguïté sur la question, ambiguïté qui révèle en fait les tiraillements qui habitent l'élite humaniste et dissidente de la fin du siècle, et de la difficile articulation entre la Parole éminente et le Geste pragmatique.

Au-delà de la peur de se mettre à dos une partie de la population américaine, le gouvernement insurrectionnel avait pris conscience de l'élan émancipateur que les rebelles anglo-américains avaient fait naître dans l'esprit des esclaves noirs, et tentait de garder une certaine mainmise sur les événements en se contentant d'entrouvrir avec prudence cette boîte de pandore. Le Congrès gardait de vives réserves quant à la perspective d'intégrer les noirs dans l'armée continentale de peur d'alimenter les forces subversives et incontrôlables, et de bafouer le droit de propriété considéré alors par les révolutionnaires comme un droit naturel inaliénable<sup>149</sup>. Cette réticence du Congrès à assimiler l'émancipation des noirs à celle des insurgés – ayant refusé d'inclure la traite négrière dans la liste des griefs contre la couronne anglaise –, à laquelle s'ajoute la réserve qu'il exprime au sujet de leur mobilisation au sein de l'armée continentale, motivée en dernier lieu par le manque criant de soldats, tranche avec la promesse assurée de Lord Dunmore d'affranchir les esclaves qui s'enrôleraient dans l'armée loyaliste<sup>150</sup>. L'article 17 du traité de paix préliminaire tablait sur la restitution des esclaves, comme toutes autres propriétés appartenant à des citoyens américains, mais déjà l'armée britannique avait évacué près de dix mille hommes, femmes

---

149 Fabre, Geneviève, « Esclaves et liberté : les noirs, l'indépendance et la révolution », in Bernard Vincent et Elise Marienstras (eds.), *Les oubliés de la Révolution américaine. Femmes, Indiens, Noirs, quakers, francs-maçons dans la guerre d'Indépendance*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, pp. 66-67

150 « The British army offered freedom to the slaves owned by colonial rebels, but to win a war, not to establish moral authority for the right to rule » : Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006, p. 113

et enfants noirs de la Géorgie et de la Caroline du Sud.

Une telle politique n'aurait jamais vu le jour si elle n'avait pas été pensée, si elle ne reposait pas sur un sens propre d'être en société. Si l'on suit Thomas Jefferson, la ligne de partage des couleurs est déterminée objectivement, c'est-à-dire qu'elle se situe au-delà même de tout jugement, qu'elle est et demeure avant tout naturelle. Dans cette logique, Noir et Blanc sont ainsi condamnés à vivre côte à côte, immiscibles, incompatibles, même s'ils font symboliquement partie d'un même Tout, celui de la commune humanité. De cette évidence de raison, Jefferson en conclut que leur intégration dans la société américaine se confronte à trois objections de taille : une objection physique de base, une objection morale d'appoint, et une objection qui prend la forme d'une implication politique. « La première différence qui nous frappe nous dit Thomas Jefferson, est celle de la couleur. [...] la différence est fixée dans la nature, et cela est aussi vrai que si son origine et sa cause étaient mieux connues de nous »<sup>151</sup>. La différence est plus marquante que l'unité, l'apparence en atteste, ce fait relève pour lui d'une évidence. Rappelons-nous la participation de l'image spéculaire dans la constitution de l'identité et de l'identification évoquée à travers le « stade du miroir », pour se rendre compte du poids des sens dans ce processus, de la vue en particulier, et de l'importance attribuée au corps, autorité visuelle fondamentale. Thomas Jefferson poursuit son argument en observant que les « fines nuances de rouge et de blanc » contrastent avec « l'éternelle monotonie » de l'autre race sur laquelle pèse l'« immuable voile noir qui recouvre toutes [s]es émotions », et finit par compléter sa liste des distinctions physiques par des commentaires dégradants sur les odeurs et les cheveux de l'Homme Noir<sup>152</sup>. Tel est le sens moral des races.

---

<sup>151</sup> Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, London, John Stockdale, 1787, p. 229-230. C'est ici un point fondamental que souligne également Edward Shils, la race comme identification originaire : « L'auto-identification par la couleur de la peau semble impliquer une référence à une origine biologique commune qui est pensée comme établissant des liens d'affinité, parfois d'obligation et de solidarité, parmi ceux qui la partagent » (Shils, Edward, « Color, the Universal Intellectual Community, and the Afro-Asian Intellectual », in *Daedalus*, vol. 96, n°2, printemps 1967, p. 282). L'idée de la couleur de la peau comme distance notable la plus visible permettant de distinguer des races parmi l'être humain fut développée en premier lieu par Maupertuis dans sa *Dissertation physique à l'occasion du Nègre Blanc*, paru en 1744.

<sup>152</sup> *Ibid.*, p. 230-231

J'ai proposé plus haut de comprendre la morale comme une conduite sanctionnée et instituée, de quelque manière qu'elle soit, imposée par la culture ou par la nature. La morale en tant que pratique et poursuite des valeurs normatives est indissociable de la race, qui fléchit et colore sa tournure. Et il est évident que les propriétés de la morale sont pour Jefferson celles de la race. C'est ainsi que l'ordre de la nature rencontre l'ordre de la société, contribuant à l'édification d'un ordre esthétique-normatif, un ordre où se confondent le bon sens et l'action droite, valeurs et normes. Noir et Blanc sont donc de toute évidence dotés chacun d'un sens propre. On voit bien comment Thomas Jefferson tente moins de questionner les rapports raciaux que les races elles-mêmes, et ultimement comment il contribue à faire entrer ce questionnement dans le champ de l'ordonnement et de la classification. En évoquant les distinctions claires, absolues et constantes, il produit non seulement une séparation insurmontable, fixe et définie, mais surtout une séparation qui hiérarchise, qui élève le Blanc et déprécie le Noir. Nous sommes là dans un véritable processus de production de la valeur entre le sujet de la perception et de la représentation et le sujet perçu et représenté. Ce qui est cinglant chez Jefferson, c'est que les propriétés physiques, morales et mentales découlent inexorablement des propriétés apparentes de l'être, que le visible surdétermine l'invisible, la race et le physique, la morale, les valeurs et le mental. Il se trouve comme pris par une hyperesthésie du sens de la vue<sup>153</sup>. Nous rentrons là de plain-pied dans une esthétique, dans le sens étymologique du terme (αισθησις, *aisthêsis*), comme faculté de comprendre par les sens et l'intelligence, mais où sens et intelligence sont moins marqués par leur complémentarité que par leur correspondance, à un tel point que ce sont les sens, et même les sens nobles, qui ouvrent le réel à la connaissance de l'homme et l'homme à la conscience de soi. Bien entendu, l'importance accordée aux sensations n'a rien d'inédit, et n'est d'ailleurs pas proprement moderne, même si elle s'inscrit dans le temps long de l'épistémologie européenne. Une telle position matérialiste fut développée par Aristote, qui distingua d'ailleurs les sens impurs, le toucher et le goût, renvoyant au besoin, et les sens éminents parce que désintéressés, comme le sont l'odorat, l'ouïe et surtout la vue, qui incarnent le passage symbolique entre le sensible et la

---

<sup>153</sup>Souligné notamment par Walter Mignolo (*Local Histories/Global Designs, op.cit.*, p. xi), par Henri Lefebvre (*La production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 2000, p. 51) et par Martin Jay (« Les régimes scopiques de la modernité, in *Réseaux*, vol. 11, n°61, 1993, pp. 99-112)



contemplation, la présence et la distance, le voir et le savoir<sup>154</sup>. Les fruits de l'observation deviennent la matière première de l'intellection. Ce postulat de base permet à la vue d'être propulsé dans les catégories de la perception comme sens objectif par excellence. Et c'est ici que nous rentrons pour de Certeau de plain-pied dans le mythe moderne. Ce mythe a la propriété de définir « le référent social par sa visibilité ». L' « étrange collusion entre le croire et la question du réel » se jouerait ainsi « dans l'élément du vu, de l'observé ou du montré »<sup>155</sup>. La vérité du monde ne se présenterait plus dans l'invisibilité, dans l'insaisissable et dans l'ineffable, mais dans son image inversée, dans le pouvoir renouvelé du sujet de dévoiler la vérité du monde, dans la relégation du mystère, et dans sa traduction en énigme déchiffrable et intelligible. Et c'est d'ailleurs contre cette omniscience de la vue que Du Bois s'insurge lorsqu'il exalte explicitement les âmes du peuple noir, et contre ce qu'elle autorise, la fiction qui fait du corps noir une prison.

Pour Thomas Jefferson, c'est cette correspondance entre le voir et le croire qui permet à la vue de sanctionner la race comme une propriété positive et énonciatrice d'une vérité. Elle permet de relever un premier constat : la différence et la fracture raciale est une évidence, elle est non-questionnable. Mais il ne s'arrête pas là, car la différence de couleur l'entraîne immédiatement à lever une différence tout aussi consubstantielle : la différence de valeur. Le corps devient la marque d'une qualité, le corps exprime une morale. Jefferson acte ainsi l'incompatibilité des races, inscrites selon lui dans les corps et les comportements, et place d'une manière tout aussi évidente la race blanche en position de surplomb, décalque de sa supériorité morale. En faisant cela, il ne relève pas simplement l'impossibilité d'une telle identification, il désidentifie radicalement le Noir et le Blanc, plus scindés qu'unis, en dépit de leur commune humanité<sup>156</sup>. Le Noir n'a plus pour le sujet Blanc les traits d'une altérité significative avec laquelle il rentre en rapport spéculaire, il n'a plus rien de l'*imago* qui

---

154Alloa, Emmanuel, « METAXU. Figures de la médialité chez Aristote », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, n°2, 2009, p. 253

155De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien 1, op.cit.*, p. 272

156« Je crois que l'Indien est, physiquement et moralement, l'égal du Blanc. J'ai supposé que le Noir, dans son état actuel, pourrait ne pas l'être. Mais il serait risqué d'affirmer qu'il ne le deviendrait pas s'il était également cultivé pendant quelques générations » : Jefferson, Thomas, *The Papers of Thomas Jefferson*, Tome VIII, Princeton, Princeton University Press, 1986, p. 184

autorise la transformation du sujet par la médiation d'une image structurante ; le Noir se présente au Blanc comme une altérité incompréhensible et insignifiante, une altérité avec laquelle il ne peut rentrer en communion, une altérité qui prend ici la figure de l'altérité énantique. Le Noir s'impose de fait comme le double spéculaire, cet Autre du Même qui ne peut être moi. Le Noir est le dissemblable, la figure oppositionnelle et exclue du moi, « le véritable Autrui du Blanc », « le non-identifiable, le non-assimilable » selon Frantz Fanon<sup>157</sup>. Le Noir constitue donc l'altérité qui ne compte pas, celle qui n'a aucune valeur constitutive et formatrice pour elle, envers laquelle il ne manifeste aucun effort d'exister, une altérité qui ne l'affecte pas. Aucune identification, aucune amitié, aucune sympathie. Blanc et Noir sont donc condamnés à vivre chacun dans leur monde, le Blanc étant pour le Noir le double qui est toujours devant lui. Pour Jefferson, il n'existe donc qu'une seule perspective viable pour les Noirs d'Amérique : le retour, la réémigration<sup>158</sup>.

Identifier le Blanc d'Amérique passe pour Jefferson par sa mise en rapport avec le Noir d'Amérique, et avec l'Indien d'Amérique. Mais on ne pourrait restituer l'ampleur de cette relation sans montrer comment l'Homme Américain est lui-même pris dans un rapport de subordination que Jefferson tente également d'atténuer dans ses *Notes sur l'État de Virginie*. Necker et Buffon étaient les fers de lance d'une vision de l'Américain dégénéré, contrastant alors avec la supériorité de l'Européen vivant dans les régions tempérées. Ils ne font finalement que proposer une autre manière de comprendre la sur-détermination de la culture par la nature, où le signifié déborde sur le signifiant jusqu'à l'investir totalement, où la matière pose son empreinte indélébile sur l'esprit, où les propriétés physiques pèsent sur les propriétés morales. Cette manière de voir le monde était omniprésente au XVIII<sup>e</sup> siècle, de *l'Esprit des lois* de Montesquieu à la *Géographie physique* de Kant. Mais l'interprétation que Necker et Buffon en firent n'a rien d'unanime. Elle avait aussi ses détracteurs comme nous le verrons plus tard en la personne de Turgot et de Condorcet. Mais cette manière de voir l'Homme Américain comme un être corrompu se transforme peu à peu en poncif depuis qu'elle fut reprise par l'abbé Raynal dans son *Histoire des deux Indes* (revue en

---

157Frantz, Fanon, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p. 157

158Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, *op.cit.*, p. 229

1780), par Cornélius de Pauw dans ses *Recherches sur les Américains*, et par William Robertson dans son *Histoire de l'Amérique* et dans ses *Recherches historiques sur l'Inde*. Cette question était sur toutes les bouches des Européens de la décennie 1780, et lorsqu'un représentant des États-Unis d'Amérique était invité à leur table ou à leur salon, ils ne se gênaient pas pour en faire la remarque. Dans ses *Notes*, Jefferson entreprend de restituer les caractéristiques physiques et intellectuelles de l'Indien d'Amérique du Nord, et ce « pour l'honneur de l'espèce humaine ». Et pour répondre à la remarque de Raynal sur la dégénérescence des Européens dans le Nouveau Monde, il répliqua que l'indépendance des États-Unis et de l'existence de « Grands hommes », à l'instar de Franklin et de Washington, prouvait instamment le contraire. Est-ce pour rééchelonner son rapport à l'Européen que Jefferson présente l'Américain comme l'Homme avancé de l'Amérique ? Si ce discours n'est pas celui de Benjamin Franklin, ni celui de George Washington (qui partageait les visées abolitionnistes de son illustre compatriote, mais les défendait d'une manière beaucoup plus discrète), et encore moins celui de l'Américain moyen, tout son intérêt réside dans la position actuelle de l'Homme Blanc Américain, dans l'identification avec son milieu, dans ses rapports à l'altérité et dans la recomposition de ses rapports à la lumière de la nouvelle société américaine en formation.

Il aurait été possible de prolonger notre propos afin de mettre à jour le rapport entre la « question noire » et la constitution de la jeune République, mais ces premiers éléments suffisent à nous éclairer sur ce que j'ai évoqué plus haut comme la marque ou l'autorité originelle de la société américaine. L'établissement d'un gouvernement insurrectionnel avait permis d'effacer les anciennes frontières politiques et d'en établir de nouvelles. Il a donc suspendu la règle en vigueur, celle du gouvernement britannique, pour en établir une toute autre du dehors, adaptée à son propre sens du commun. Le « souverain, dirait Giorgio Agamben, en ayant le pouvoir légal de suspendre la validité de la loi, se pose légalement en dehors de la loi »<sup>159</sup>. Les Insurgés américains n'ont pas encore la légalité, suspendue au dénouement du conflit, mais seulement la légitimité, fondement originel de leur droit de révolte. Celle-ci leur offre une « Altérité de Surplomb », un *a priori* transcendantal qui

---

<sup>159</sup>Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, *op.cit.*, p. 23

englobe immédiatement la société, efface les frontières établies, et intègre l'ensemble de ses parties dans un Tout disposant de sa propre cohérence. Pour les Insurgés, cet *a priori*, c'est les droits de l'homme. En s'indexant à cette altérité transcendante, ils sont ainsi en mesure de sortir de l'ordre juridico-politique actuel, de se constituer eux-mêmes en tant que souverains – ou comme représentants de la souveraine puissance – et de constituer du dehors de nouvelles règles qui auront force de loi. La disparition immédiate des frontières en autorise l'élaboration de nouvelles. C'est maintenant que la confusion symbolique se dissipe, que la marque originelle se montre à nue. Et cette marque, c'est l'esclavage.

Le Noir incarne l'altérité exceptée, celle qui ne peut être incluse que sous la forme de l'exclusion, celle dont la valeur d'être humain n'a de sens que dans sa moindre valeur. La société américaine, avant d'être fondée en principe, l'était en acte, et cet acte, alors que cette société n'était encore qu'une colonie de la couronne britannique, cette ligne de démarcation souveraine et constituante qui venait s'ajouter en intensité à la ligne diffuse et évanescence du rang, c'était la race. La ligne de fracture raciale venait alors se substituer à la ligne de démarcation coloniale qui distinguait la métropole britannique de ses treize colonies américaines, ainsi qu'à la ligne de partage sociale qui séparait le noble du roturier. La révolution américaine n'a donc pas seulement renversé l'axe arkhé-typique, elle l'a converti, elle l'a changé par retournement. Tel est l'élément politique originaire de la société américaine. Du Bois avait bien vu que la solution de la double conscience se trouvait dans la réalisation pure et simple de la Parole des républicains, mais il ne s'était pas rendu compte que leur mise en pratique rentrait en contradiction avec les Gestes fondateurs de la République :

Par tous les moyens civilisés et non-violents possibles, nous devons lutter pour les droits que le monde accorde aux hommes, nous devons nous raccrocher sans faillir à ces paroles sublimes que les fils des Pères fondateurs auraient volontiers tendance à oublier : ' nous tenons pour évidentes par elle-mêmes les vérités suivantes : tous les hommes sont créés égaux ; ils sont dotés par le Créateur de certains droits inaliénables ; parmi ces droits se trouvent la vie, la liberté et la poursuite du bonheur'<sup>160</sup>.

---

<sup>160</sup>Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 62

Contrairement à ce qu'affirme Du Bois, l'exception n'a rien d'un manquement, ni même d'une résolution, c'est un état de fait qui s'impose (ou se ré-impose) par le droit, puis un état de droit qui s'impose de fait. La marque originelle n'est pas un oubli, elle est l'institution d'un rapport social fondateur entre l'excepté et le souverain, le sujet *hostis* et le sujet *hospes*, le premier comme pendant et doublon du second, le premier comme témoin de la vie qui « garderait ainsi la mémoire de l'exclusion originaire à travers laquelle s'est formée la dimension politique »<sup>161</sup>.

La double conscience de l'homme noir se fait donc l'écho de la « double signification » investie dans l'existence de l'homme sacré, mais où s'y appose celle du condamné : il demeure insacrifiable, parce que la loi transcendante du souverain l'interdit, tout en étant exposé au meurtre, parce que le sujet *hostis* est totalement mis à la disposition temporelle du souverain, au point que l'autorité transcendante, à laquelle le souverain est soumis, disparaît totalement dans le domaine profane, qui lui est, comme une image miroir de l'autorité qui le regarde et le constitue comme tel, entièrement dévolu. C'est ainsi que le souverain profane sa propre autorité dans la société tout en lui obéissant et tout en y étant totalement soumis en principe, parce qu'il incarne l'image profane de l'autorité transcendante. Si le sujet souverain est voué à servir son autorité transcendante, le sujet excepté est voué à servir son sujet souverain. L'altérité de surplomb n'existe donc pas seulement comme référence unifiante et unificatrice, comme référence collective. Elle marque une distinction fondationnelle entre les êtres souverains à travers lesquels elle passe, et les êtres exceptés qui sont unis à l'altérité transcendante par le seul biais des êtres souverains. Plus qu'un référent transcendantal, l'altérité de surplomb constitue pour le sujet *hospes* l'image spéculaire ultime qui le renvoie à lui-même, l'altérité de référence qui se réincarne dans le monde profane dans la figure de l'altérité souveraine. C'est ainsi que le référent transcendantal se dédouble en référent identitaire, et c'est donc en identifiant l'altérité privilégiée de chaque être social qu'il est possible de mettre à jour l'autorité à laquelle chacun de ces êtres répond. Ceci nous montre à voir également que la ligne de fracture sociale apparaît comme un doublon de la ligne de fracture transcendante, une

---

161 *Op.cit.*, p. 93

ligne de fracture qui reproduit la distinction entre l'altérité qui élève et l'altérité qui est élevée, entre l'altérité qui fait autorité et celle qui est placée sous sa dépendance directe. Mais dans ce rapport dégressif du pouvoir où les altérités semblent s'enchaîner les unes aux autres dans un sens qui leur est commun, chacune des altérités typiques qui sont en jeu dispose d'un ordre propre. Autrement dit, l'intégration ne passe qu'à travers leur distinction claire, absolue et immuable qui autorise leur hiérarchisation.

Nous avons précédemment précisé que l'ordonnancement social – c'est-à-dire la distribution des êtres dans la société et l'attribution d'une place pour chacun – dépend de leur contribution originelle à la réalisation du sens propre du commun. Rappeler ceci nous permet de ressaisir le rapport d'altérité qui se joue à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle dans les États-Unis d'Amérique. Ce sont bien les Insurgés qui apportent la liberté (même si elle ne se présente encore que sous une forme partielle). Ils sont les premiers à vouloir appliquer à leur société les idéaux des Lumières<sup>162</sup>. De fait et de droit, ils sont les « pères fondateurs ». Il est clair qu'ils sont à la fois les prophètes et les auteurs d'un nouveau monde, puisqu'ils ne se contentent pas de porter la voix d'un nouveau sens esthétique-normatif, ils vont eux-mêmes l'acter, le mettre en œuvre. Les Insurgés sont les nouveaux sujets souverains de l'Amérique, et c'est à travers eux que passe l'ordre transcendantal. Mais les Insurgés ne sont pas seulement sujets, en soi et pour soi, ils sont également des altérités, dont l'adjectif varie selon le sujet avec lequel ils rentrent en rapport. Altérités souveraines si le sujet qui est devant lui est l'autre-soi, l'image spéculaire qui lui renvoie la propre image avec laquelle il s'identifie et à partir de laquelle il va se transformer – parce que cette image l'affecte, parce qu'il est en mesure de percer dans son être à travers cet être semblable. Mais lorsque le corps fait écran à l'identification, lorsque l'image renvoyée n'a rien de lisible, lorsqu'aucune affinité n'en ressort, l'altérité constitutive de soi devient négative, apophaïque<sup>163</sup>, et oppositionnelle. C'est ainsi que la ligne spéculaire devient ligne de fracture, et que l'acte de

---

162Selon la Déclaration d'indépendance des États-Unis, « tous les hommes sont créés égaux », « doués par leur Créateur de certains droits inaliénables », dont la « vie, la liberté et la recherche du bonheur ». Et poursuivre : « Les gouvernements sont établis par les hommes pour garantir ces droits, et leur juste pouvoir émane du consentement des gouvernés ».

163Une Altérité est apophaïque lorsque le sujet qui s'y rapporte se contente de la percevoir comme ce qu'elle n'est pas.

perception se fait acte de séparation, mais où la séparation est posée comme un insurmontable, où leur co-existence ou leur co-originarité – dans le genre humain – ne peut même pas la transcender. Néanmoins, les altérités souveraines n'en sont pas moins liées avec les altérités exceptées, avec lesquelles elles s'identifient que sous le mode de la désidentification. En traçant la ligne de couleur comme fiction référentielle, c'est-à-dire comme porteuse d'une valeur morale, elle se trouve immédiatement investie d'une charge symbolique. La pureté et la souveraineté du transcendant n'investissent que les parties éminentes de la société, avec lesquelles il peut être lu et demeurer authentique, et peut être acté sans être dénaturé. Les Insurgés sont également des altérités souveraines, parce qu'ils disposent d'un rapport privilégié avec le transcendant, sur la base de leur qualité physique et morale, qualité que l'altérité exceptée n'a pas. L'altérité souveraine est une altérité qui fait parler le transcendant, l'altérité exceptée une altérité qui l'altère. C'est donc en tant que médium symbolique que les représentations de l'altérité souveraine font autorité, et c'est sous le masque du serviteur qu'elle impose son ordre colonial.

Penser l'ordre colonial à partir des représentations qu'il construit, c'est aussi rendre compte de la réalité qu'elles produisent. Depuis Edward Saïd, on sait la force logique (*Logos*) du langage colonial, le pouvoir ordonnateur et prescriptif avec lequel il charge la réalité qu'il s'approprie en se la nommant et se la représentant<sup>164</sup>. Il s'agit ici du premier moment du langage. Ce moment est celui du donné et du prescrit, le moment d'inscription et d'assignation des bases communes du sens, posant les nouveaux contenus de l'évidence, où désormais le monde fait sens en soi pour tous. C'est pour cela que l'on peut qualifier ce moment productif de moment esthétique-normatif, parce qu'il pose la bonne manière commune de voir, de penser, de comprendre, d'agir et de sentir le monde qui est à ma portée pour y apposer un sens, un devoir-être, unifiant le rapport singulier de chacun avec le monde pour en faire précisément *un* monde. Nous entrons ici dans ce que Immanuel Wallerstein appelle l'*impérium*, un ensemble de croyances dans les normes et les symboles culturels qui fait marcher la population subjuguée dans le sens qui lui est imposé<sup>165</sup>. Mais en

---

164 Saïd, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (trad. C. Malamoud), Paris, Seuil, 1978, p. 3

165 Wallerstein, Immanuel, « Tendances et perspectives d'avenir de l'économie-monde », in *Etudes internationales*, vol. 15, n°4, 1984, p. 790

feignant d'unir les consciences sous une même bannière, cet impérialisme reproduit l'idée de « frontière » à l'intérieur même de la structure coloniale, et l'introduit dans la psyché et la société pour distinguer l'Homme et la civilisation chargés de conduire en avant, et les hommes et les cultures qui se font avancer. C'est à travers la dimension productive que se réalise la colonialité, et c'est à travers la position dans la production de la société, culturelle ou matérielle, qu'il est possible de distinguer qui est au service de qui. C'est ce rapport social colonial qui est à l'origine de la double conscience du sujet excepté<sup>166</sup>.

## 2. Habiter les frontières de l'exception. La frange liminale

La double conscience est l'expression intérieure d'un ressentiment social, celui de l'incomplétude, de l'irréalisation, de l'irrévolution identitaire, le moment où les pairs, ceux-là mêmes qui composent le groupe de référence, ne scellent pas en reconnaissance l'appartenance apriorique qu'ils sont sensés relayer. La double conscience est le contrecoup psychique du dédoublement social entre l'acte et le principe, où le premier vient contrefaire le second. Dans la société, ce dédoublement porte la marque de la ligne de fracture qui vient tracer un trait catégorique entre deux types de sujet : le premier est l'incarnation d'une conscience consonante, où acte et principe rentrent en parfaite syntonie, le second est celle d'une conscience dissonante, où l'acte manque le principe. Nous avons perçu à travers le regard de Du Bois que la double conscience est le propre d'un être social qui tente en vain de trouver sa place, et qui aspire à s'échapper du monde trop étroit dans lequel il fut mis en demeure. Berger et Luckmann soutiennent à raison que l'« identité demeure inintelligible tant qu'elle n'est pas située dans un monde »<sup>167</sup>. Quel est donc ce monde dont la situation semble être aussi confuse que la conscience ?

---

<sup>166</sup>La double conscience se présente pour Walter Dignolo à l'image d'un « esprit biculturel », « l'esprit inscrit dans et produit par les conditions coloniales » : Dignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, op.cit., p. 267

<sup>167</sup>Berger, Peter et Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, op.cit., p. 237



Si nous avons posé nos regards sur la ligne de fracture, il ne faut cependant pas s'y arrêter, car cette ligne est bien plus qu'une ligne qui sépare. En se superposant sur le sens apriorique et résolument inclusif que constitue l'Humanité, elle vient produire une distinction dans le régime du commun. La ligne de fracture ne peut être conçue autrement. Le sens propre du commun codifié, restitue et ouvre les hommes « jetés en dessous » à la compréhension du monde, pas simplement du monde humain et du monde social, mais plus largement du monde physique. L'art de l'observation scientifique, avec toute l'importance donnée à la perception et à la sensation, ne fait pas exception.

Le Noir américain est à l'époque de Du Bois pris entre deux lignes : entre une ligne plancher, qui est une ligne d'intégration à la commune humanité, et qui le sépare également du règne animal, et une ligne plafond, qui vient contrefaire l'*a priori* transcendantal et intégratif en y ajoutant un palier supplémentaire dans l'humanité et dans la société, palier réservé à l'Homme Blanc évolué. La superposition de ces deux lignes nous laisse entrevoir le seuil où habite l'Homme Noir, incarnant pour Du Bois le « tertium quid »<sup>168</sup>, le troisième être nébuleux du monde vivant, coincé entre l'homme et la bête. Ce seuil est omniprésent dans toutes les œuvres qui ont trait à la double conscience. Paul Gilroy parle de la « localisation instable »<sup>169</sup> qui dérive de cette dualité, Frantz Fanon d'« objectivité écrasante » lorsqu'il se découvre lui-même « objet au milieu d'autres objets »<sup>170</sup>, ce que Richard Wright évoque dans la « terrible objectivité » qui lui fait prendre conscience de son « positionnement simultané à l'intérieur et à l'extérieur du monde occidental »<sup>171</sup>. Ce positionnement ne se présente pas simplement à la manière d'une « conscience douloureuse » et d'un « déchirement de l'âme »<sup>172</sup> comme pour Du Bois, mais sous la forme de la prise de conscience de sa situation : « Je ne me sens plus lié par des lois où blancs et noirs sont supposés obéir de la même manière. J'étais hors de ces lois ; c'est ce que le peuple blanc m'a appris »<sup>173</sup>. La liminalité psychique à laquelle la double conscience renvoie est donc

---

168 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 90

169 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 107

170 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p. 107

171 *Op.cit.*, p. 52

172 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 192

173 Wright, Richard, *Black Boy. A Record of Childhood and Youth*, New York, Perennial Library, 1966, p.

l'issue d'une liminalité sociale. On voit bien ici la double signification d'être étranger chez soi, ce que Du Bois manifeste pleinement lorsque dans cette question il restitue toute la portée du « problème noir » : « 'Pourquoi Dieu a-t-il fait de moi un paria et un étranger sous mon propre toit ?' »<sup>174</sup>. Tel est le fameux « drame » du miroir<sup>175</sup>, drame où l'étranger se confond au familier, drame du miroir brisé qui ne renvoie pas l'image qu'il promet.

### *L'entre-deux*

La double conscience telle que Du Bois la décrit est celle d'une désillusion. Désillusion vis-à-vis des principes éminents prônés par le monde Blanc, manifestement vides de sens pour le monde Noir. L'illusion de l'intégration persiste pour Du Bois, illusion que la conscience du « voile » n'arrive toutefois pas à dissiper. La double conscience serait donc la prise de conscience d'un tel mirage des hauteurs, l'expérience d'une quête d'élévation qui lui a été refusée, mais que le sujet poursuit tout de même coûte que coûte. C'est en ceci que l'expérience manque les principes. Le dédoublement de la conscience ne viendrait qu'après ce drame du miroir, qu'après le choc de la révélation de la ligne de fracture, en tant que désir avorté. Jacques Lacan reprend les analyses de Wolfgang Köhler pour montrer comment la constitution du sujet, et plus précisément « l'aperception situationnelle », c'est-à-dire la prise de conscience de la perception de sa situation, est le propre de l'acte d'intelligence<sup>176</sup>. Tout Noir américain ne serait donc pas atteint également de double conscience. Qu'il soit paysan ou savant, la ligne de couleur n'est pas vécue de la même manière, et si le sentiment d'être étranger chez soi passe pour le premier par l'injustice devant l'accès à la propriété, il passe pour le second par l'injustice devant l'accès à l'éducation. Chacun doit conquérir différemment sa place dans le monde selon le milieu dans lequel il évolue. Et pour Du Bois, son milieu est celui de l'esprit, milieu qui le distingue de l'Homme inculte comme de l'Homme Blanc éduqué<sup>177</sup>. Liminal donc.

---

220

174*Op.cit.*, p. 11

175Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits I, op.cit.*, p. 95

176*Ibid.*, p. 92

177Du Bois, William E. B. *Les âmes du peuple noir, op.cit.*, p. 177

Lorsque Norbert Elias s'est penché sur la société de cour, il en a vu une formation sociale qui concentrait l'ensemble des rapports en jeu dans la société française d'Ancien Régime. Il y voyait comment le Roi, afin de maintenir l'absoluité de son pouvoir, laissait la vieille noblesse d'épée et la riche bourgeoisie s'affronter sur les terrains du statut et du prestige, en leur laissant miroiter les nouvelles « chances de puissance » disponibles. Dans cette compétition, certains se maintiennent en place, certains poursuivent leur ascension, d'autres en ressortent affaiblis, pour ne pas dire dégradés, voire déçus. Dans les dernières pages de *La société de cour*, Elias se penche sur *Astrée*, un roman du début du XVII<sup>e</sup> siècle écrit par Honoré d'Urfé. À travers ce prisme, il développe sur une dizaine de pages un concept aussi pénétrant et éclairant, qu'il est surprenant qu'il ne fut, à ma connaissance, ni relevé ni intégré dans aucune des études sociologiques de ces dernières années. Sa pertinence est d'autant plus remarquable qu'il peint à travers ce concept d'une manière étonnante, et dans la tradition de Du Bois, les traits de la double conscience. Ce concept est celui des « couches à deux fronts »<sup>178</sup>. J'en présente ici un passage :

À l'époque moderne, les « couches à deux fronts » – qu'elles appartiennent à une société aristocratique ou bourgeoise – se trouvent soumises, souvent pendant des périodes prolongées, à des autocontraintes pesantes et plus particulièrement à des autocontraintes civilisatrices et ceci pour la raison même qu'elles sont acculées, sur les deux fronts, à des tensions et des conflits fréquents. Elles ne bénéficient pas des avantages des couches supérieures, qui n'ont personne au-dessus d'elles et ne ressentent que la pression des couches inférieures. Elles aimeraient se débarrasser des contraintes autoritaires et civilisatrices qui leur pèsent, tout en maintenant celles qu'elles considèrent comme la marque distinctive de leur appartenance à une élite, de leur position sociale, et souvent comme l'élément essentiel de leur identité sociale et personnelle<sup>179</sup>.

La lucidité de Norbert Elias était de rendre compte de ce doublon qui logeait dans le psychisme de cette « couche moyenne », doublon créé par la cohabitation de sa conscience et de ses aspirations sociales autant que par l'intériorisation des contraintes sociales et le renforcement de la morale, qui contribue apparemment à asseoir l'équilibre des tensions

---

178Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, pp. 293-305

179Ibid., p. 301

régnant dans la société d'ordres de l'époque. L'erreur de Norbert Elias est d'avoir cantonné et défini le concept de « couche à deux fronts » à sa dimension sociale (puisqu'il renvoie avant tout à une situation sous pression dans la hiérarchie sociale, argument que je partage tout à fait), sans en montrer sa coloration et son implication psychique, alors qu'il venait précédemment d'y poser les bases. Mais en faisant état de la déchirure intérieure de cette « couche à deux fronts », de sa prise de conscience en tant que couche éclairée et de sa tentative de la résoudre, il a mis au jour un nouvel angle de vue et a posé les jalons d'un nouveau chantier propice dans le cadre des études postcoloniales.

La double conscience naît d'un refus de la part de la société d'intégrer en acte des êtres qu'elle a assimilé en principe. L'identification serait donc manquée, lacunaire, à l'image du niveau d'intégration, et des idéaux grandioses de la modernité. Le temps de la scission succède ainsi au temps de l'union. Octave Mannoni relaye les propos de Du Bois lorsqu'il soutient que « le Malgache peut supporter de ne pas être un homme blanc ; ce qui est cruel, c'est d'avoir découvert d'abord qu'on est un homme (par l'identification) et *ensuite* que cette unité se rompt en blancs et noirs »<sup>180</sup>. C'est dans ce sens une véritable chute de l'identité, non pas que son désir d'ascension se heurte à une ligne de démarcation jusqu'à le faire retomber, mais que ce même désir fait prendre conscience qu'une telle identité se trouve prise en étau, entre les sommets inaccessibles et les bas-fonds qui exercent sur elle une pression constante. Qu'elle soit l'expression d'une déchéance ou d'une progression sociale, il faut parler de chute identitaire, car tout comme Sisyphe, celui qui en fait l'expérience, dépendamment du fardeau qu'il porte, ne parviendra jamais au faite de son désir. Pour lui, le dénouement semble être sans issue. La double conscience, telle que Du Bois la conçoit, doit ainsi être pensée comme une situation psycho-sociale liminale produite par la compression simultanée du mirage des hauteurs et du vertige de la chute. Sa double conscience est le produit de cette double pression d'amont et d'aval.

Quand Du Bois évoque la double conscience d'un Noir Américain, il ne parle pas de

---

<sup>180</sup>Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation*, *op.cit.*, p. 85

n'importe quel Noir américain, il parle de cet « enfant de l'émancipation [qui] s'est transformé en route en un jeune homme »<sup>181</sup>, mais qui voit les « portes de l'Opportunité se ferme[er] brutalement devant lui »<sup>182</sup>. Quel horizon se présente pour un Noir dans la société américaine à l'aube de la Guerre de Sécession ? La réponse de Du Bois est sans équivoque : « Les ténèbres de la prison nous encerclaient tous : des murs obstinément droits pour le plus blancs, mais implacablement étroits, hauts, et impossibles à escalader pour les fils de la nuit, qui sont condamnés à continuer sombrement leur lourde marche dans la résignation, à frapper en vain leurs paumes contre la pierre, ou enfin, avec une tension presque sans espoir, à contempler fixement le trait de bleu au-dessus de leurs têtes »<sup>183</sup>. La « ligne de partage de couleur » pose un seuil plafond que le Noir ne saurait franchir. Je parle de « seuil plafond », ou peut-être devrais-je dire le seuil éminent de la partie exceptée de la société, pour qualifier cette frange tampon.

Qu'est-ce qui différencie cette frange de la partie supérieure et souveraine ? La ligne de couleur. Qu'est-ce qui la distingue de la partie inférieure et exceptée ? Pour Du Bois, comme pour Douglass, Delany, Crummell, et Blyden, cette différence porte la marque de l'esprit. Comme je l'ai déjà dit, ils ont tous échappé en partie à leur destin. La société américaine leur a laissé la possibilité, même minime, de prendre leur distance, si ce n'est à la ligne de couleur, de l'objectivation qui la sous-tend. Du Bois fait partie de ces « guides » du peuple noir qu'il évoque<sup>184</sup>. L'éducation américaine qu'il a reçue a éveillé sa conscience, et l'a placé inéluctablement au-dessus de la « masse noire ». Du Bois grossit les rangs, encore peu garnis à son époque, de la frange liminale noire, coincée dans son ascension par l'indélébile ligne de partage des couleurs, réduite à l'apparence de son corps malgré les qualités morales qu'il manifeste, enfermé dans une identité à laquelle il ne correspond déjà plus. Du Bois va d'ailleurs lui-même reconstituer la formation de cette frange dans un passage clé dont on ne pourrait ici faire l'impasse. Le voici :

Dès 1830, il apparut que l'esclavage était définitivement fixé dans le Sud, sans

---

181 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 15

182 *Ibid.*, p. 12

183 *Ibid.*, p. 11

184 *Ibid.*, p. 50

espoir de changement, et que les esclaves étaient domptés et soumis une fois pour toutes. Les Noirs libres du Nord, inspirés par les immigrants mulâtres venus des Indes occidentales, commencèrent à changer les bases de leurs revendications ; ils reconnaissaient l'esclavage des esclaves, mais soulignaient qu'eux-mêmes étaient libres et cherchaient à être assimilés et intégrés au reste de la nation aux mêmes conditions que les autres hommes. C'est pourquoi Forten et Purvis à Philadelphie, Shad à Wilmington, Du Bois [son grand-père] à New Haven, Barbadoes à Boston, et bien d'autres, conduisirent la lutte, aussi bien séparément qu'ensemble, en tant qu'hommes, selon leurs propres termes, et non pas en tant qu'esclaves ; en tant que « personnes de couleur », et non pas en tant que « Noirs ». Cependant, l'opinion de l'époque refusa de les reconnaître (sauf dans des cas individuels et exceptionnels) et considéra qu'ils ne faisaient qu'un avec tous les autres Noirs méprisés<sup>185</sup>

Après la Guerre d'Indépendance, la libération des esclaves noirs n'a plus rien d'un phénomène anecdotique, elle ne se réalise plus au compte-gouttes, elle prend les allures d'un véritable mouvement. Je m'y attarderai plus en profondeur par la suite, mais l'important étant ici de souligner que cette vague a donné naissance à une classe de Noirs affranchis, évoluant toujours du côté sombre de la ligne de partage, mais qui s'était employée à revendiquer les droits inhérents à leur statut d'Homme libre. Pour eux, une seconde lutte commençait. Après leur libération, ils devaient maintenant revendiquer la jouissance de leur pleine et complète liberté. La particularité d'un tel combat réside dans son caractère collectif : aucun changement majeur n'était possible s'il ne concernait pas l'ensemble du peuple noir d'Amérique. L'intérêt n'est donc pas de savoir la direction vers laquelle balançait leur conscience, si la priorité était donnée au destin individuel ou au destin de leur peuple, car ces deux volets étaient en réalité indissociables. C'est bien là une réduction opportune de leur double conscience. L'affirmation des droits collectifs autorisait tout simplement à l'Homme Noir de jouir librement – et libéralement – de ses droits. L'affirmation de soi ne voulait donc rien dire sans « l'affirmation des droits de l'homme par le Noir lui-même », car avant tout, et aussi érudit qu'il fût, l'Homme Noir restait pour la société américaine un Homme Noir. Ce n'est qu'après la Guerre de Sécession que la position médiale occupée par le Noir libre prit une nouvelle tournure.

---

185 *Ibid.*, p. 52

## *Doubles consciences*

L'enjeu principal pour le peuple noir après la Guerre de Sécession se pose toujours en termes d'intégration, car ce n'est qu'à travers elle que les frontières séparant l'Homme Blanc de l'Homme Noir sont en mesure de se dissiper, et de laisser la place à la mobilité. La question était donc de savoir quel serait le sens de cette intégration. Et c'est ici que les dissensions apparaissaient au sein même de cette frange liminale où se formait l'élite noire. Du Bois, lui même partie prenante, s'attarde un moment sur la position de Booker T. Washington. Celle-ci se distingue des autres parce qu'elle réduit l'enjeu de la question noire à un seul domaine : l'économique. Washington prône l'intégration fonctionnelle des Noirs d'Amérique, reléguant, voire abandonnant tout court, les revendications politiques, civiques et éducatives. Aux dires de Du Bois, « il est devenu un véritable évangile du travail et de l'argent »<sup>186</sup>, laissant les exigences plus élevées au rancart. Washington soutenait que l'Homme Noir devait retrouver son salut et sa dignité dans la prospérité. On voit très clairement que pour Washington la valeur distinctive est l'argent, indice de la réussite sociale, qu'elle ne se trouve plus dans les droits de l'homme, comme le préconise à l'inverse Du Bois. Washington conçoit une intégration limitée et partielle, en soutenant que l'Homme Noir doit finalement reléguer sa condition d'être humain au profit de sa condition d'être fonctionnel, son salut ne venant pour lui que dans le travail. Il n'est pas difficile de rendre compte quelle est la nature de sa participation dans la production de la société, lui qui continue à être exclu de la politique, de la culture, et en général des sommets de la société américaine, quels qu'ils soient, puisqu'il accepte de reconnaître le statut d'infériorité civile de l'Homme Noir. Garder le voile symbolique de la race, c'était finalement encadrer l'ascension sociale au domaine économique, ascension qui se limitait d'ailleurs à bien peu, puisque Washington encourageait ses pairs de couleur à se concentrer sur l'éducation technique. Il limite à la portion congrue la mobilité sociale du peuple noir, mais ouvre à sa frange liminale, déjà éduquée et mieux armée pour essayer une telle concurrence économique (comme Washington), un horizon bien plus large. Ce qu'il fait au final, c'est limiter les ambitions à l'enceinte du travail, sans toutefois menacer la position des « petits

---

186 *Ibid.*, p. 54

blancs ». L'Homme Blanc avait toujours le monopole du symbolique et de la culture, gardait intact leur position d'altérité souveraine, et ainsi l'ordre social colonial. Il est donc plus facile d'ouvrir un changement qui n'en est pas vraiment un, un changement minime qui n'altère en rien l'ordre de la société, qui n'engage aucune lutte de position, et qui maintient en l'état l'équilibre des forces. Bref, des revendications qui ne faisaient aucunement vaciller la stabilité de la société et qui offraient, à partir du champ professionnel, de nouvelles perspectives, aussi réduites soient-elles pour le peuple noir, mais qui dans un contexte de développement économique accru étaient assez prometteuses pour la société américaine. L'intérêt est double : cette alternative permet de maintenir les rapports de subordination entre le Noir et le Blanc, et entre l'élite et le peuple Noir. Aucun barrage ne saute, aucune frontière n'est franchie, aucune position ne se trouve menacée.

Cette position de Washington nous en dit beaucoup sur son rapport à la morale du monde Blanc. Et il faut revenir à sa jeunesse pour en retrouver les racines. Washington intègre à l'âge de seize ans l'Institut Hampton, dirigé alors par le Général Samuel Chapman Armstrong. Aux dires de Louis Harlan, il représenta aux yeux de Washington l'image du père blanc qu'il avait longtemps recherché – alors que pour Du Bois, son père de substitution était Crummell<sup>187</sup> – en le qualifiant lui-même de « plus parfait exemple d'homme, tant physiquement, mentalement que spirituellement »<sup>188</sup>. Le Général Chapman était convaincu que les Indiens et les Noirs de Virginie se situaient plus bas dans l'échelle de l'évolution que les Blancs, non pas qu'ils étaient irrémédiablement inférieurs, mais qu'ils étaient tout simplement en retard<sup>189</sup>. Non loin de la position de Thomas Jefferson donc. Pour y pallier, il préconisait une éducation morale, avant même de pouvoir prétendre à une instruction intellectuelle, premier pas vers la culture et l'autocontrôle. Nous sommes là dans un véritable processus de civilisation des mœurs : une telle éducation devait mettre « de côté les réflexes puérils, calm[er] leur rire noir, et [leur faire] appr[endre] l'auto-discipline à

---

187 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 189

188 Smock, Raymond (ed.), *Booker T. Washington in Perspective. Essays of Louis R. Harlan*, Jackson, University Press of Mississippi, 1988, p. 12

189 *Ibid.*, p. 13



travers l'imposition de l'inspection matinale et d'une routine serrée »<sup>190</sup>. Dans la tradition protestante, il leur enseignait l'ardeur au travail, l'abstention, l'épargne, conditions éthiques nécessaires selon lui à tout progrès. Voici ce qu'étaient pour le Général Chapman les vertus de l'éducation industrielle, avec son versant technique et moral, seul préalable à toutes revendications politiques et civiques. Et Washington fera siennes ses méthodes, autant que les valeurs et la manière de penser de « son raciste blanc bienfaisant »<sup>191</sup>. À travers ce mentor, Washington n'a pas seulement incorporé la morale du monde blanc, il se fait le héraut venu de l'« autre monde », œuvrant à sa propagation. Parler de mission n'est pas trop fort lorsqu'on sait la tonalité religieuse de son éducation et de sa vocation qu'avait fait naître sa formidable carrière : né esclave, il devint le fondateur de l'Institut Industriel et Normal de Tuskegee, nouvelle enceinte éducative destinée à la formation morale, mentale et technique de l'Homme Noir.

Se hisser dans la hiérarchie sociale cadencée par la race en acceptant la logique raciale. Tel est le chemin emprunté par Booker T. Washington. Non que la percée dans la société se fasse ainsi plus vivable, parce que ce dont il aspire absolument, c'est être un Blanc dans un corps noir, ce corps qu'il traîne comme un fardeau, et dont il se fait le rédempteur à travers la vocation de Tuskegee. Ce qui est fondamental, c'est que contrairement à Du Bois, il a abjuré son âme noire. Et aucun nouveau droit n'est possible pour lui sans que l'ensemble du peuple noir ne porte la marque de la morale. En se faisant le diffuseur de cette civilisation, il se met lui-même à la place du maître, et poursuit son enseignement scrupuleusement. Il se resitue dans la morale hiérarchique américaine qui l'infériorise et en même temps lui reconnaît la distance qui le sépare de la masse noire. Cette morale le dessert autant qu'elle le sert, elle est pour lui celle du moindre mal. D'une certaine façon, il résout sa double conscience dans le cadre des canons blancs, dans l'acceptation et la résignation raciale, mais également dans ce que ces limites autorisent, c'est-à-dire l'amélioration, si ce n'est dans l'immédiat de leur valeur symbolique, en tout cas de leur condition matérielle, morale et mentale<sup>192</sup>. En faisant cela, Washington assume la fonction stabilisatrice de sa position

---

190 *Ibidem*

191 *Ibidem*

192 Norrell, Robert J., *Up from History. The Life of Booker T. Washington*, Cambridge, Harvard University

liminale, en convertissant les énergies sociales en forces industrielles pleinement intégrées, en principe et en acte. Du Bois relève avec pertinence comment Washington assumait lui-même sa médialité en se présentant « comme le guide non pas d'une race, mais de deux – comme un entremetteur entre le Sud, le Nord et le Noir »<sup>193</sup>. On ne peut ainsi parler de réordonnement social, tout au plus de réévaluation de sa soutenabilité, puisqu'ouvrir les perspectives de mobilité par le travail et par la morale c'est permettre au Noir, non en tant que peuple, mais en tant qu'individu, de se tailler pour soi-même une nouvelle place dans la société américaine.

Si l'on se replonge dans la société coloniale antillaise du XVIII<sup>e</sup> siècle, on se rendra compte que les aspirations de l'Homme Noir de la classe des affranchis et celles de la classe moyenne éduquée à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle sont restées les mêmes. Bien évidemment, parler de société antillaise paraît bien trop large si l'on désire faire une étude serrée et située, d'autant plus qu'au sein même des colonies antillaises françaises, le rythme des affranchissements varie considérablement de la Guadeloupe à Saint-Domingue<sup>194</sup>. Mais malgré ces disparités, on observe une tendance, c'est que ce rythme s'en va croissant. Sans trop s'y attarder, un esclave Noir pouvait obtenir sa liberté par son maître, par l'administration (pour service d'utilité publique), mais également par lui-même<sup>195</sup>. En pratiquant divers métiers de l'artisanat, en utilisant ses talents, l'esclave pouvait accumuler la somme nécessaire pour acheter sa liberté. Cette voie, même illégale, était tolérée. Une fois libre, il continuerait de se concentrer sur la seule fenêtre d'opportunité qui lui est ouverte, exerçant au choix le métier de maçon, de menuisier, de charpentier, de charron, de distillateur, puis, selon son talent et son pécule, les métiers beaucoup plus estimables et lucratifs que sont ceux de perruquiers, de tailleurs ou de monteurs de moulins<sup>196</sup>. Malgré les règlements qui tentaient de ralentir ce mouvement, l'ascension sociale des libres de couleur,

---

Press, 2009, p. 133

193 Du Bois, William E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 53

194 Meyer, Jean, « Des origines à 1763 », in Jean Meyer, Jean Tarrade, Annie Rey-Goldzeiguer et Jacques Thobie, *Histoire de la France coloniale. Des origines à 1914*, Paris, Armand Colin, 1991, p. 165

195 Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolitions (1620-1848)*, Paris, Grasset, 2007, pp. 191-192

196 Haudrère, Philippe, *L'Empire des Rois. 1500-1789*, Paris, Éditions Denoël, 1997, p. 236

ou des « gens de couleur » si l'on suit la définition qu'en apporte Jean Meyer<sup>197</sup>, est rapide car autorisée, voire encouragée, tacitement ou explicitement, par le pouvoir colonial. Que ce soit par l'achat de leur liberté, ou par leur participation active à l'économie de plantation, les affranchis offraient à l'État de nouvelles recettes fiscales, ce qui lui permettait d'accroître la puissance de sa politique mercantile. Si la race maintenait la supériorité de fait du Blanc sur le Noir, elle devenait un écran de plus en plus fragile face à la montée en puissance – même relative – d'un tel groupe. Non seulement envers les « petits blancs », pour qui le maintien de l'esclavage était vital tant économiquement que psychiquement<sup>198</sup>, dernier privilège avant le nivellement, mais également envers « des strates sociales plus 'relevées' : gérants de plantations, encadrements de ces plantations, etc. »<sup>199</sup>. Même libres, les gens de couleur étaient inférieurs, juridiquement et socialement<sup>200</sup>. Pour marquer la distinction avec leurs anciens maîtres, évitant ainsi une alliance de situation entre les hommes libres, quelle que fut leur couleur, mais aussi, de l'aveu du bureau des Colonies, pour protéger la population blanche en contrebalançant le poids de la masse servile<sup>201</sup>.

Leurs rapports s'en trouvaient donc également bouleversés vis-à-vis de leurs pairs de couleur. S'ils étaient Noirs face aux Blancs, ils étaient libres de couleur face aux esclaves noirs. Il est vrai que la barrière de la race est toujours déterminante, et que le rejet des « gens de couleur » par les autonomistes colons les poussait à grossir les rangs de la révolte noire jusqu'à l'encadrer et l'orienter<sup>202</sup>. Il faut se rendre compte que dans une société où les frontières juridiques, économiques et même morales entre Noir et Blanc sont franchies, la race reste le seul critère de démarcation aux mains des Blancs afin de garantir, si ce n'est en pratique, une distance symbolique de principe. Il faut même souligner que cette ligne de

---

197Meyer, Jean, « Des origines à 1763 », in Jean Meyer, Jean Tarrade, Annie Rey-Goldzeiguer et Jacques Thobie, *Histoire de la France coloniale*, op.cit., p. 125

198Ibid., p. 168

199Ibid., p. 125

200Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves*, op.cit., pp. 192-196

201Ibid., p. 197

202Op.cit., p. 166. Rappelons-nous notamment la révolte initiée par Vincent Ogé en octobre 1790, mulâtre de Saint-Domingue, amené à prendre les armes pour défendre les droits politiques des propriétaires libres de couleur des colonies. Voir à ce sujet Garrigus, John D., « 'Thy coming fame, Ogé ! Is sure'. New evidence on Ogé's 1790 Revolt and the Beginnings of the Hatian Revolution », in John D. Garrigus et Christopher Morris (ed.), *Assumed Identities. The Meaning of Race in the Atlantic World*, College Station, Texas A&M University Press, 2010, pp. 19-45

partage, au sein des colonies et de leur société, était le doublon de la ligne du rang. La première reproduisait l'esprit de démarcation de la seconde, et les classifications méthodiques de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle ne furent en définitive qu'un duplicata racialisé de la pureté et de l'hérédité nobiliaire<sup>203</sup>. Ceci étant dit, hormis le racisme ambiant en voie de théorisation, racisme alimenté par une proximité spatiale et sociale de plus en plus en grande, les « gens de couleur » s'identifiaient ultimement aux Blancs. Ce passage de Jean Meyer restitue toute la charge de cette attraction :

A cette date [1763], elle [la société d'affranchis] recherche encore, dans son immense majorité, l'assimilation non plus simplement juridique, mais aussi de fait avec le groupe blanc. Économiquement, cela est en train de se faire, probablement plus rapidement que nous n'avons tendance à le croire. Mais c'est justement cette réussite économique qui rend l'assimilation politique, et plus encore celle des mœurs, 'us et coutumes', de plus en plus difficile. Vers 1763, nul doute que ces 'gens de couleur' libres ne veulent, dans un premier temps, rien d'autre que se distinguer, se séparer le plus possible du monde des serviles dont ils sont issus<sup>204</sup>.

On manquerait de clairvoyance si l'on ne mettait pas en résonance ce refus exprimé par les Blancs des colonies d'intégrer moralement leurs rivaux Noirs avec les justifications esthétique-normatives de Thomas Jefferson sur la supériorité de l'Homme Blanc, et si l'on ne soulignait pas comment un tel processus de distanciation morale déborde sur le monde noir jusqu'à se reproduire à l'intérieur de ses murs. L'esclave, puis un siècle plus tard la masse noire laborieuse, sont les doubles spéculaires de l'affranchi et de l'élite noire (en tout cas telle que Washington la voit), leur altérité énantique, doublon du couple elliptique Blanc/Noir, réintroduisant dans le monde noir la ligne de fracture de la valeur. On voit bien comment le groupe supérieur transfère en bas de l'échelle la pression que le groupe inférieur exerce sur lui. Compte tenu des situations et des rapports de force changeants entre cette frange médiale et le monde blanc, on voit bien comment il devient facile à la logique d'*intérêt*<sup>205</sup> de prendre le pas sur la logique d'humanité. C'est ainsi que les intentions

---

203 *Ibid.*, p. 245

204 *Ibid.*, p. 169

205 L'« intérêt » est ici compris à la manière de Pierre Bourdieu, comme *inter-esse*, comme le fait d'accorder de l'importance à un jeu social, d'y reconnaître des enjeux majeurs qui « méritent d'être poursuivis » (Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994, p. 151), mais aussi comme *inter-est*, comme entre-deux (la ligne de fracture) dans lequel se joue justement la distinction et l'identification, comme la recherche d'un sens commun, d'un soi (Arendt, Hannah, *La condition de*

d'un Booker T. Washington, représentant pour Du Bois, « dans la pensée noire, la vieille attitude d'adaptation et de soumission »<sup>206</sup>, pourrait s'apparenter au discours de Julien Raimond, riche mulâtre de Saint-Domingue de la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, qui soutenait que la « classe des personnes de couleur est sans contredit le plus sûr appui des blancs contre la rébellion des esclaves »<sup>207</sup>.

Du Bois et Washington sont tous deux passés par l'étamine du système éducatif noir américain. C'était pour eux se défaire de l'ignorance forcée engendrée par des siècles d'esclavage, c'était éveiller leur conscience au miracle de la connaissance. Tous deux reprennent, pour caractériser cet éveil, le lexique de l'évolution : d'enfants, ils sont devenus « jeunes hommes », puis passés ce stade, ils se sont confrontés à un mur. Ce mur, Du Bois l'a appelé « voile », qui le recouvrait, et qui pesait tellement lourdement sur son corps qu'il ne parvenait pas à suivre l'élévation de son âme. S'en-suivit pour les deux hommes une césure qui allait définitivement les séparer : Washington accepta le voile sans vouloir le lever, comme il accepta la révélation de l'autre monde. Puis il se remit au travail pour sa race, en suivant les canons du monde blanc. Du Bois ne pouvait quant à lui continuer son chemin en l'état, sans que l'expérience de la ligne de fracture ne fût celle de sa propre révélation, sans que son âme ne puisse se contenter d'habiter une société qui ne le reconnaissait qu'à moitié, et qui le déchirait, tout comme sa conscience, sans perspective de salut. La double conscience de Washington avait été submergée par les valeurs du monde blanc, qu'il fit siennes. Celle de Du Bois ne pouvait se dissoudre que lorsque la conscience de son âme était reconnue pour ce qu'elle était aux yeux du monde blanc, effaçant ainsi la conscience que ce monde se faisait de son corps. Qu'est-ce qu'était le « voile » pour Du Bois ? Une condamnation, celle d'une société qui avait déjà posé son jugement avant même qu'il puisse montrer sa valeur, celle d'une âme vouée à porter un corps sans autre horizon que celui de la race, celle d'une vie dépourvue de sens, évoluant dans les limbes de la

---

*l'homme moderne*, Paris, Gallimard, 2012, p. 207)

206 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 54

207 Raimond, Julien cité dans Duchet, Michel, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 160.

société ; bref, la vie d'un homme « qui cherche en vain sa place dans le monde »<sup>208</sup>. Le « voile » marque la limite des idéaux purs et sublimes de la République américaine, qui, s'ils parvenaient à pénétrer l'esprit de quelques Hommes Noirs, ne pouvaient aboutir qu'à une désillusion. Ce qui se révéla à Du Bois, c'est que ces idéaux appuyaient les aspirations de l'Homme Blanc, alors qu'ils alimentaient les frustrations de l'Homme Noir. Sa révélation majeure réside dans la prise de conscience que la duplication de sa conscience reproduisait la duplication de la société américaine. Tout Américain était en mesure et avait le droit de s'identifier avec les idéaux de sa société, mais tout Américain ne pouvait en jouir également, car dépendamment de sa situation de part et d'autre de la ligne de couleur, le rêve pour certains ne pouvait se faire réalité. Les principes de la société américaine n'étaient valables que pour le monde Blanc, telle est la modernité que le « voile » révélait.

#### *Entre nature et culture*

« Aucun être humain normalement constitué nous dit Norbert Elias, n'accepte que l'idée qu'il se fait de sa propre valeur et des valeurs vers lesquelles il tend, ne se trouve pas confirmée par le comportement des autres »<sup>209</sup>. Pour les êtres qui évoluent du côté sombre de la ligne de fracture, le constat se pose pour Du Bois plutôt en ces termes : aucun Noir dont le désir fut aiguisé par les promesses de l'esprit ne peut accepter l'idée que la valeur distinctive de la société qu'il fit sienne n'est en réalité que la valeur distinctive de l'autre monde, et que la valeur distinctive réellement effective est toujours contre lui, la valeur de la couleur qui est toujours un acte d'autorité.

Dans la société américaine, un Noir, même éduqué, sera toujours un Noir. Il ne peut rechercher d'autre confirmation de sa valeur que dans sa race. L'accomplissement de ses hautes ambitions ne lui rapportera pas plus d'estime, de reconnaissance, et de prestige. Le Noir est la couleur qui marque ses faits, même les plus élevés. Le Noir est la couleur de la valeur étale, de la valeur-nature et immuable. À l'opposé du spectre, le Blanc est celle de la

---

208 *Op.cit.*, p. 214

209 Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, pp. 59-60

valeur essor, de la valeur-culture et potentielle. La puissance n'existe qu'en acte. Nous en avons identifié l'autorité originelle qui le fonde et l'authentifie au sein de la société américaine, nous savons comment l'acte investit et consacre un auteur (Blanc) qui a seul le pouvoir de l'actualiser, et comment il rejette d'emblée de son domaine tous ceux qui ne lui correspondent pas (Noir, notamment). Du Bois dirait plutôt que l'« 'Amérique' n'est pas un synonyme d'Opportunité pour *tous* ses fils »<sup>210</sup>.

Du Bois énonce ici une thèse fondamentale qui sera exprimée tout aussi ardemment par Brissot : la ligne de fracture pèse de tout son poids dans le champ des possibilités sociales. L'axe arkhê-typique ne se contente pas de scinder – tout en maintenant une unité fictive – il est la marque d'une autorité fondatrice et celle du pouvoir qui le réalise. Seuls les sujets arkhê-types, seules les altérités souveraines sont en mesure d'acter le principe. L'« actuel tracé de la ligne de partage des couleurs » que Du Bois voyait comme une « contradiction flagrante avec [l]es croyances et [l]es déclarations »<sup>211</sup> du monde blanc est en réalité en parfaite concordance avec la marque originelle qu'il a institué, parce que cette ligne actualise et réserve les chances d'élévation, de reconnaissance et d'estime, les chances d'accomplir les ambitions et les désirs pour le seul monde blanc. Ceci montre à voir comment le pour soi se cache derrière l'en soi, et comment la ligne de fracture limite la réalisation de l'en soi du monde Blanc au monde Blanc. Nous pénétrons ici dans les profondeurs de la colonialité.

Sans l'avoir énoncé explicitement en ces termes, Du Bois avait pourtant ressenti tout le poids de cette colonialité lorsqu'il présente la société américaine comme celle qui ne permet au Noir de « s'appréhender qu'à travers la révélation de l'autre monde », cette société qui ne le considérait pas autrement que « comme un spectacle », et dont il avait parfaitement conscience de la « malhonnêteté morale ». C'est d'ailleurs avec un éclairage colonial que Albert Memmi explique ce dédoublement référentiel : « La possession de deux langues n'est pas seulement celle de deux outils, c'est la participation à deux royaumes psychiques

---

<sup>210</sup>*Op.cit.*, p. 139

<sup>211</sup>*Ibid.*, p. 178

et culturels. Or, ici, *les deux univers symbolisés, portés par les deux langues, sont en conflit* : ce sont ceux du colonisateur et du colonisé »<sup>212</sup>. Memmi avait également souligné le sentiment exprimé par Du Bois de la déchirure intérieure, de l'impossible fusion de son moi double<sup>213</sup>, issu de l'affrontement de « deux idéaux [...] dans un seul corps noir » : « Tel est le drame de l'homme-produit et victime de la colonisation nous dit Memmi : il n'arrive presque jamais à coïncider avec lui-même »<sup>214</sup>. Quand le sens commun, mobilisé et chargé par le dispositif symbolique dissimulé sous l'enseigne de la culture, imposant un ensemble de références indiscutables, tombant sous le sens comme une nécessité naturelle et incontournable, s'abat sur une société ou un groupe social qui ne s'y reconnaît pas, les sentiments de perte de soi, de fracture et d'aliénation ne sont que la résultante inéluctable de ce mariage forcé entre un monde étranger qui devient peu à peu familier sans l'être jamais tout à fait, le monde à travers lequel toute transcendance humaine, symbolique et fonctionnelle doit passer. Je ne m'étendrai pas sur le caractère colonial de l'oppression raciale, mais je vais me contenter pour l'instant de souligner que le colonial est avant tout l'institutionnalisation d'un rapport social de subordination conçu comme naturel par et pour les sujets souverains qui ont à eux-seuls l'autorité d'élever la société fonctionnellement et symboliquement. Du Bois ne cesse de vouloir démythifier l'image du Noir paresseux et oisif, de la situer dans les siècles de travail d'asservissement esclavagiste, comme Memmi le fera cinquante ans plus tard<sup>215</sup>. C'est d'ailleurs une des propriétés majeures du colonial : l'intronisation d'une altérité souveraine sur la base de son autorité et de sa qualité fondatrice, elle-seule pouvant l'agir et la faire croître, elle seule dépositaire de la culture et de la mise en culture. S'y plier, c'est l'honorer, mais c'est aussi se soigner. Tel est ce que « colonial » veut dire au sens le plus originel du terme (*cōlo, cōlūi, cultum*), et dont Norbert Elias avait explicitement fait référence pour décrire « la tendance de l'aristocratie de cour à s'assimiler des éléments d'autres couches sociales »<sup>216</sup>. Le colonisateur rend un service symbolique au colonisé en l'intégrant à sa marche, sa mise à disposition fonctionnelle

---

212Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985, p. 126

213Impossibilité sur laquelle Frantz Fanon se concentrera également : Parry, Benita, *Postcolonial Studies*, *op.cit.*, p. 15

214*Ibid.*, p. 154

215*Ibid.*, pp. 101-103

216Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 48



faisant partie du versant curatif, de la mise au travail thérapeutique de l'arriéré. L'interdépendance passe ici pour une dépendance, qui est comme on l'a bien compris une mise sous dépendance et sous tutelle, la fin de l'autonomie en dehors de la présence coloniale.

Le mythe colonial ne montre jamais ces relations d'interdépendances à nue : les dévoiler, c'est l'effriter. De serviteur, le colonisateur se fait maître, et de servi, le colonisé devient asservi : tous deux se constituent à travers l'autre comme sujet, et plus précisément comme *sujet qui donne* : à la fois *hospes* et *hostis*. Mais la rencontre de ces deux types en un seul sujet montre bien le mariage forcé qui passe pour une identification, même irrésolue, même insoluble en l'état, du colonisé au colonisateur. Il est pour moi impossible ici de restituer toute une littérature qui avait clairement discerné ce genre de rapport social colonial, que les historiens et les sociologues n'ont pu (ou voulu) identifier comme tel à cause de son caractère inédit et troublant, parce qu'il se déroulait dans les murs d'une société américaine bien gardée par les idéaux progressifs des droits de l'homme. Je me contenterai de citer qu'un seul auteur, qui n'efface pas ses précurseurs, mais qui a le mérite de les synthétiser : cet auteur, c'est Robert Blauner.

L'intérêt de son travail réside dans l'analyse de ce qu'il nomme le « colonialisme interne ». En se focalisant sur l'expérience raciale américaine, son premier mérite est de le mettre en rapport avec l'impérialisme des sociétés occidentales<sup>217</sup>, ce que j'ai voulu faire en relevant la marque originelle de la société américaine à travers ses actes et ses discours fondateurs. Deuxièmement, même si cet aspect n'est pas aussi clairement explicité, en soutenant que les « travailleurs blancs savent qu'ils ont quelque chose à perdre en œuvrant pour l'élimination du privilège racial »<sup>218</sup>, il souligne ce que Elias comprenait par formation sociale ou configuration : l'interdépendance de positions sociales définies mais précaires, excitée par une compétition aiguë à l'origine d'un équilibre erratique des tensions<sup>219</sup>. Dans les *Logiques*

---

217Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, pp. 11-13

218*Ibid.*, p. 28

219Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Paris, Agora, 1991, p. 157

*de l'exclusion*, John Scotson et Norbert Elias avaient observé cette dynamique de différenciation à travers un racisme sans race entre ouvriers établis et nouveaux venus au sein d'un même village<sup>220</sup>. Le troisième apport est d'avoir levé ce qu'il appelle le « privilège racial », et ce que j'ai évoqué à travers l'« axe arkhê-typique » et la notion d'« altérité souveraine ». Voici comment Blauner le définit : « L'oppression sociale est un processus dynamique par lequel un segment de la société obtient pouvoir et privilège à travers le contrôle [symbolique] et l'exploitation [fonctionnelle] d'autres groupes, qui sont littéralement opprimés, c'est-à-dire accablés et abaissés dans les niveaux les plus bas de l'ordre social »<sup>221</sup>. Et plus loin il poursuit : « Je définis le privilège en terme d'exploitation [*unfair advantage*], une situation préférentielle ou un avantage systématique dans la poursuite des valeurs sociales »<sup>222</sup>. C'est également ce que Norbert Elias avait rendu compte à travers son concept de « chances de puissance », chances dépendant de la position occupée dans la hiérarchie sociale, et donc de « son poids dans l'équilibre multipolaire des tensions qui agitent son groupe, de sa chance d'exercer son influence sur d'autres ou d'être obligé de se soumettre à leur influence »<sup>223</sup>. Tel est le contexte analytique auquel je me réfère lorsque je parle de marge d'opportunités.

Qu'entend-on par là ? Du Bois nous offre un point de départ lorsqu'il nous dit ceci : « j'aspirais aux mondes et à toutes leurs éblouissantes opportunités – et elles étaient pour eux, non pour moi »<sup>224</sup>. Au premier abord, il semble que l'opportunité ne peut avoir de marges, que dépendamment d'où un être social se situe par rapport à la ligne de fracture, il en a ou il n'en a pas. L'opportunité serait donc l'apanage du monde blanc, le privilège qu'autorise sa position au-delà de la ligne de couleur, une prérogative aussi fondamentale que cette ligne elle-même. L'opportunité est dans ce sens la marque originelle d'une position favorable et convenable pour pouvoir en bénéficier. Elle est donc moins l'indice d'une chance que celui de sa conditionnalité. Elle traduit l'avantage préalable d'une position

---

220Elias, Norbert et Scotson, John, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard, 1997

221Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, p. 22

222Ibidem

223Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, p. 92

224Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 10

pour être en mesure de la saisir. C'est ce que l'étymologie nous dit en tout cas. L'opportunité est indexée à la disposition des êtres sociaux dans la hiérarchie sociale. Elle serait donc *appropriée* à une position. On effleurerait alors ce que Norbert Elias entend par « chances de puissance », à la différence notable qu'il ne s'agit pas spécialement d'une quête de prestige permettant d'exercer un poids plus grand dans « l'équilibre multipolaire des tensions »<sup>225</sup>, que d'avoir tout bonnement accès au champ convenu de la compétition sociale, d'avoir le pouvoir de se différencier par soi-même selon son mérite, et non en soi-même selon sa couleur. C'est ce que Du Bois vient nous confirmer lorsqu'il revendique qu'on lui accorde « les mêmes chances qu'à tous les autres hommes »<sup>226</sup>.

L'absence d'opportunité renverrait alors aux possibilités d'ascension qui ne correspondent pas à sa situation. Elle est l'indice d'une convergence manquée, avortée de fait entre la disposition sociale (qui place en séparant) et l'activité individuelle. Si le monde blanc est le monde des opportunités, le monde noir serait celui du destin, celui qui en est excepté. Mais si on porte une lecture attentive sur *Les âmes du peuple noir*, on se rend compte que l'opportunité ne se limite pas à la ligne de fracture. Du Bois nous montre comment, même dans un contexte particulièrement austère, une poignée de Noirs sont parvenus à « s'élever au rang de paysans propriétaires », comment après s'être « peu à peu civilisés », certains ont pu devenir pasteurs, enseignants, médecins, marchands, techniciens, sans parler de tous ceux qui se sont élevés du statut de simple métayer pour devenir fermier, voire propriétaire. Il s'agirait donc moins d'opportunités que de marges d'opportunités. Les perspectives d'élévation seraient donc conditionnelles à la position sociale initiale d'un individu et à son action, mélange de détermination et de liberté. C'est donc une nuance notable que Du Bois soulève ici. Si ces marges se réduisent à la portion congrue lorsqu'un être se situe en deçà de la ligne de fracture, elles possèdent toutefois l'avantage d'acter non pas une démarcation, mais une mise à distance, malléable et variable, qui n'a rien d'absolu, d'insurmontable et de cinglant comme l'impose la ligne de partage. Qu'elles se situent de part et d'autre de cette ligne, les marges d'opportunité n'instituent pas une distinction, elles ne marquent pas une

---

225 *Op.cit.*, p. 92

226 *Ibid.*, p. 90

différence, elles permettent seulement un écart, une dérive de situation au sein de sa position fixe et originelle. L'opportunité renvoie à la possibilité d'un franchissement, à l'image d'une porte qui s'ouvre ou qui se ferme<sup>227</sup>. Comme l'a souligné Georg Simmel, la porte traduit à la fois une distinction entre l'intérieur et l'extérieur, elle sépare le relié et relie le séparé<sup>228</sup>. Le monde blanc et le monde Noir sont autant séparés par la ligne de couleur qu'ils sont tous deux reliés à la société américaine. Comme la vocation de la « porte » l'indique bien, elle vise à marquer une distance avec l'extérieur, et à constituer un espace propre et clos dans l'espace indéfini. Mais elle peut également abolir cette séparation, parce qu'une fois ouverte, elle est un seuil par lequel passer. Voici alors ce que la porte représente : une limite qui a été fabriquée de toutes pièces, mais *limite articulée*, limite qui peut disparaître en un instant pour ouvrir le fini contenu à l'infini qui l'entoure, le symbole de l'exception qui peut tirer du dedans ou du dehors, selon que la porte règle l'entrée ou la sortie.

Pour Du Bois, les portes de l' « Opportunité » se sont fermées brutalement devant lui parce qu'elles n'avaient pas vocation de relier le monde Noir aux possibilités offertes par la société américaine, mais justement de l'en isoler. Ce sont des portes-camouflet, des portes maintenant l'illusion du franchissement, des portes qui sont en réalité appelées à rester fermées, à garantir l'inaccessibilité du monde blanc. Les portes organisent la disponibilité, c'est-à-dire qu'elles sont chargées de placer en séparant, tout autant que d'autoriser un passage entre les différentes positions. Dépendamment donc de la position initiale d'un être dans la hiérarchie sociale, et de sa position vis-à-vis de la ligne de fracture, l'espace de l'opportunité est plus ou moins à sa portée, et ceux qui peuvent franchir la porte sont ceux qui dispose du pouvoir initial de le faire, ceux qui peuvent l'excepter, et non ceux qui en sont exceptés. Mais comme l'identité, c'est la race qui conditionne et confine les marges d'opportunités ou, pour reprendre les mots de Robert Blauner, « la logique de l'oppression raciale renie aux membres du groupe subjugué le champ humain des possibles qui existe au

---

<sup>227</sup>*Op.cit.*, p. 12

<sup>228</sup>Simmel, Georg, « Pont et porte », in *La Tragédie de la culture* (trad. S. Cornille et P. Ivernel), Paris, Éditions Rivages, 1988, p. 162

sein d'une société et d'une culture »<sup>229</sup>. La ligne de fracture raciale servait à démarquer deux mondes sociaux sur la base du donné, de l'inscrit, et du naturel, tandis que la ligne de distinction sociale distribuait les êtres sociaux en fonction de leur mérite, de l'acquis, et du culturel. Le premier est catégorisant, le second individualisant. Dans l'Amérique post-esclavagiste, il était possible pour un Noir de se distinguer, Du Bois et Washington en était la preuve, mais il ne pouvait franchir la ligne de couleur. En deçà du privilège naturel, mais au delà de la masse ignorante, noire ou blanche, de par son avantage culturel : c'était là le propre de la frange liminale noire, habiter les frontières supérieures de l'exception.

Il existe donc bien des opportunités pour les deux mondes, des portes qui permettent de passer d'une position à une autre tout en restant à sa place, tout en garantissant la stabilité sociale. Existe-t-il un lien entre les marges d'opportunité de ces deux mondes ? La ligne de fracture nous montre que la couleur fait autorité, venant scinder la société en marges d'opportunité majeures et mineures. Mais ce n'est pas la ligne qui est source ou non d'opportunités, elle se contente de les réduire ou de les accroître, de les faire converger selon la place occupée de part et d'autre de la ligne de fracture, et d'offrir des opportunités appropriées à son monde. L'opportunité a donc bel et bien une coloration. Pour identifier le(s) vecteur(s) d'opportunités, il faut aller au-delà des positions et de la fixité, il faut revenir à l'étalon qui a le pouvoir d'acter le mouvement. Et cet étalon, pour le Blanc comme pour le Noir, pour Washington comme pour Du Bois, c'est l'éducation. Qu'elle soit essentiellement morale et technique pour l'un, ou intellectuelle (voire spirituelle) pour l'autre, l'éducation permet à tout Américain de se former, et dans le sens fort du terme, de se civiliser – n'oublions pas que Du Bois parle également de « mission », à la différence qu'il lui donne un sens plus idéaliste, sans la teinte évolutionniste/étapiste clairement affichée par Washington. Pour Du Bois, une telle éducation avait aiguisé les appétits de la génération montante, elle avait produit une conscience, même si celle-ci était pour l'instant à demi-éveillée. Le tournant éducationnel dans lequel s'est engagé la société américaine depuis la fin de la Guerre de Sécession était lui-même précisément situé et institué. Et l'on retrouve dans la figure de Washington et de Du Bois les deux principales positions sur la

---

<sup>229</sup>Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, p. 41

manière de concevoir les marges d'opportunité pour le monde noir.

Washington voulait ouvrir la société américaine aux Noirs américains par le chemin convenu et commode, c'est-à-dire par le chemin du monde Blanc. Nous savons également la direction que prit l'Institut Tuskegee qu'il fonda à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle. Washington fut appuyé dans son projet par les plus hautes instances gouvernementales qui, tout comme lui, donnaient la part belle à l'enseignement technique, fortement teintée d'une morale puritaine. Aux yeux de Du Bois, « c'était une réponse particulièrement bien pensée et opportune », d'autant plus que « c'était la première fois que cette formation obtenait une dignité » : plus que jamais, « elle rappelait aux Noirs que devant le Temple de la connaissance se trouvaient les Portes du Travail »<sup>230</sup>. Si cette ouverture était encourageante, il était hors de question pour Du Bois de s'y limiter. Il ne fallait donc pas se contenter de pousser les « portes du Travail », il fallait chercher à ouvrir à l'Homme Noir celles de l'« Opportunité »<sup>231</sup>. Il s'agissait de l'élever aux idéaux du monde blanc afin que leur conscience soit entièrement régénérée, pour que la société américaine soit enfin réalisée en pensée et en acte. Du Bois veut créer des marges d'opportunités qui leur autoriseraient les carrières les plus brillantes. Il veut montrer que les idéaux purs et sublimes de la société américaine sont également faits pour eux, que la voie royale tracée par cette société ne peut plus continuer à excepter une partie de ses enfants ; ce projet est en soi un véritable programme de destitution symbolique de la ligne de partage symbolique. En faisant cela, il refuse de limiter l'Homme Noir à son destin fonctionnel. Il est vrai pour Du Bois que d'aucuns ne peuvent prétendre à occuper un métier intellectuel, mais cela ne change en rien la nouvelle donne : « Apprendre aux travailleurs à travailler » et « Apprendre aux penseurs à penser », mais réunir le travailleur et le penseur au-delà de sa fonction, au-delà de sa tâche, non simplement pour en faire un Américain, mais pour en faire surtout un Homme. « Et pour faire des hommes, nous avons besoin d'idéaux, larges, purs, et de buts qui puissent donner un sens à la vie – pas seulement de ce sordide 'faire de l'argent', pas des pommes d'or »<sup>232</sup>. Du Bois œuvre donc ultimement à l'abolition de l'axe arkhê-typique, et à

---

230 *Ibid.*, p. 94

231 *Ibid.*, p. 104

232 *Ibid.*, p. 87

la fin de l'Homme Noir comme sujet *hostis*. Il veut le réincarner, il veut réanimer son âme déchue en brisant l'image du Noir comme simple corps pur, comme chose inerte et disponible, comme *res extensa*, parce que faire coïncider son corps et son âme, c'est pour lui commencer à dissoudre son moi double. Telle est l'intention de Du Bois lorsqu'il veut faire du Noir un Homme. En faisant cela, il brise l'assignation des types, parce qu'il met à bas la distinction fondatrice qui assigne le symbolique et la mise en culture au monde au-delà de la ligne de fracture. Le faire entrer dans le monde de la production symbolique, c'est autoriser sa ré-identification, qui passe par sa propre unité, en soi et pour soi, de corps et d'esprit, par un concret-référentiel, mais également et surtout par une référence de premier degré sur lequel s'attacher, nécessaire ré-enracinement imaginaire, dans le sens lacanien du terme. Mais une telle unité du sujet passe en premier lieu par un retour aux racines de l'*a priori* transcendantal, par sa ré-indexation au sens propre du commun, avec toute la portée métaphysique et éthique qu'elle renferme, par une ré-édification extatique, car n'oublions pas que le sens, « c'est l'*a priori* de l'identité »<sup>233</sup>.

Mais ce n'est pas uniquement à l'Homme Noir que Du Bois se réfère lorsqu'il parle de régénération sociale. Les « guides noirs éduqués » sont des « missionnaires de culture », et à l'image de leur *a priori*, leur vocation est transcendantale. Pas simplement prophètes en leur race, ni même en leur pays, ils font profession d'Humanité. Le Noir incarne la nouvelle figure du rédempteur à travers laquelle se communique la Parole authentique, trahie par le monde blanc : « En négligeant d'affirmer fermement et sans équivoque les exigences légitimes de son peuple [...] l'élite intellectuelle des Noirs fuit une lourde responsabilité – responsabilité envers elle-même, envers les masses en lutte et envers les races plus noires de l'humanité, dont l'avenir dépend si largement de l'expérience américaine. Elle a surtout une responsabilité envers cette nation, cette mère patrie commune à tous »<sup>234</sup>. Par conversion, Du Bois retourne même l'ordre symbolique donataire/donateur, met fin à la position du Noir comme éternel obligé, et va même jusqu'à esquisser l'implication d'une telle révolution symbolique à l'échelle de l'humanité : de sujet perçu et représenté, il se fait

---

233 Freitag, Michel, *Dialectique et Société*, op.cit., p. 354

234 *Ibid.*, p. 58

sujet réflexif, sujet d'interprétation, et ainsi donc, sujet souverain par excellence.

*Peuple, avant-garde et élite : sur quelle identité s'authentifier ?*

Nous savons désormais que pour cette frange liminale, l'enjeu majeur réside dans sa position – ou dans son défaut de position. Cette situation fait d'elle une frange foncièrement duale, indistincte, et pour suivre la trame posée par Du Bois, nébuleuse, voilée. Elle habite la limite entre l'altérité exceptée et l'altérité souveraine, elle reprend les propriétés de la première dans laquelle elle est inscrite, tout en revendiquant les qualités et la transcendance de la seconde, dans un sens vocatif, sans être en mesure de les faire résonner à l'unisson. Du point de vue de leur situation, les êtres qui habitent cette frange sont des *êtres liminaux*, et du point de vue de leur condition, ils sont des *êtres amphibies*, des êtres vivant une vie double<sup>235</sup>. Dualité de leur situation, puisqu'ils sont littéralement pris en étau entre le monde blanc et le monde Noir, *tels qu'ils sont définis en l'état par la ligne de fracture*, entre le premier qu'ils désirent intégrer (sous son décalque inclusif, la société américaine) et le second dont ils désirent s'écarter (comme monde spectateur, attardé et ignorant). Dualité de leur condition, car dualité de leur conscience à travers cette identité irrésolue du « ni...ni », identité (doublement) négative, condamnés psychiques parce que condamnés sociaux, portant sur eux le fardeau du rapport colonial qui les place sous la dépendance d'un pouvoir souverain. Si l'altérité exceptée vit dans un ban, la frange liminale est celle qui habite dans le seuil supérieur de la limite, au plus près de la ligne plafond. Cette expérience de la limite lui fait prendre conscience que son aspiration ne peut être intégrée en l'état à l'ordonnement de la société, puisque leur position actuelle est une question d'ordre. L'état d'exception dans lequel elle vit est la règle pour que la société puisse tenir, mais c'est

---

235 Disons tout de suite que je me distancie de la lecture que Giorgio Agamben réalise entre *zōē* et *bios*. Comme le montre Laurent Dubreuil, sa vision de ces deux concepts est bien trop restrictive pour pouvoir s'y joindre absolument, car elle se réduit en réalité simplement à sa propre interprétation philosophique. Autrement dit, je refuse de résoudre la *zōē* à la vie nue, à la vie à l'état brut, et la *bios* à la vie politique. Le sens que lui donne Aristote, et que Agamben va suivre à la lettre, n'est pas celui de Platon ni d'Euripide (Dubreuil, Laurent, « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zōē* et *bios* », in *Labyrinthe*, n°22, vol. 3, 2005, pp. 47-52). Je peux considérer que *zōē* rend compte de la « vie de la vie », et *bios* d'une manière de vivre, d'une vie qualifiée et appropriée, qui n'existerait qu'en situation. Il pourrait même être permis de proposer un parallèle audacieux entre le *Sein* et le *Dasein* heideggerien, le second terme renvoyant à l'« *étance* ».



aussi à partir de lui que la société sort de ses gonds. Et c'est en pénétrant cette réalité sociale exceptionnelle et souterraine, en apparence subjuguée, qu'il devient possible de voir comment le sujet, dépendamment de sa position, se libère dans le déterminisme.

Subjugation, liberté et déterminisme, leurs rapports suffisent à eux seuls pour restituer les différentes manières de penser le colonial par le bas, du marxisme aux études postcoloniales. Antonio Gramsci parle de « subalterne » pour évoquer les classes soumises à la domination coercitive et à l'autorité hégémonique des groupes dominants. Le rapport qu'il établit entre ces trois concepts penche radicalement du côté du déterminisme. Pour Gramsci, les groupes subalternes « sont toujours les sujets des groupes dirigeants, même lorsqu'ils se rebellent et se soulèvent »<sup>236</sup>. Le terme fut repris en Inde à la fin des années 1970 par les études du même nom, utilisant Gramsci comme référence explicite. L'historien Susobhan Sarkar avait quelques décennies auparavant introduit les analyses pionnières du théoricien italien pour étudier les règles de propriété au Bengal, faisant écho à leur réception simultanée en Grande-Bretagne notamment par Éric Hobsbawm, Perry Anderson, Tom Nairn, Edward P. Thompson, Christopher Hill et Rodney Hilton, puis par Raymond Williams et Stuart Hall, chefs de file des études culturelles<sup>237</sup>. À travers ces multiples réappropriations, le concept de « subalterne » prit une tout autre tangente. S'il se rapportait toujours aux dominés, aux classes les plus basses, il avait perdu son caractère dichotomique, et la subordination n'était plus aussi franche et cinglante que sous Gramsci. Avec Ranajit Guha, mais aussi avec Edward P. Thompson et Raymond Williams, ce concept avait plutôt pour vocation d'évoquer la relation dialectique dominants/dominés, déterminisme/liberté, en soulignant un point que Gramsci refusait de reconnaître : l'autonomie (relative) des subjugués<sup>238</sup>. Ici, c'est la notion d'*agent* qui prévaut, parce qu'elle restitue la portée de leur acte dans le contexte de la structure, les rétablissant comme sujet actif de leur propre histoire, et non plus seulement comme sujet assujéti<sup>239</sup>. C'est une

---

236 Gramsci, Antonio, cité dans Arnold, David, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 34

237 Chaturvedi, Vinayak, « Introduction », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, pp. viii-ix

238 *Op.cit.*, p. 36

239 *Op.cit.*, p. viii et Pouchepadass, Jacques, « Les 'Subaltern Studies' ou la critique postcoloniale de la

différence de taille, car une telle restitution exigeait d'aller au plus près des destins individuels, de pénétrer une vie d'autant plus souterraine qu'elle était une « version cachée », une infra-politique qui ne se montrait pas à voir aux groupes dominants<sup>240</sup>. En faisant cela, elle déplaçait la critique des conditions matérielles objectives en une analyse plus circonstanciée et culturelles de l'élan subjectifs toujours vif, et de la feinte subversion qui était à l'œuvre.

Il s'agit maintenant de se distancer encore un peu plus de l'acception originelle, et tâcher d'éclairer le « subalterne » en fonction des remarques précédemment formulées. J'ai suffisamment mis l'emphase sur la nécessité de comprendre la double conscience comme un défaut de position. Du Bois faisait partie d'une frange liminale, habitant les sommets de l'exception. Nous avons vu qu'il ne se sentait ni totalement excepté (Noir), ni entièrement souverain (Américain), que sa conscience était un appel à la subjectivité, mais que cet appel ne recevait aucun écho, qu'il ne parvenait pas à s'ancrer dans une totalité objective qui lui renverrait l'image qu'il avait de lui. Conscience de soi, conscience de partager sa conscience déchue, conscience de faire partie d'une société, mais conscience qui n'a pas encore les traits d'une conscience unifiée. Cette frange se distingue du monde noir par sa conscience, à demi-éveillée. Cette frange a une mission, une responsabilité, celle « d'affirmer fermement et sans équivoque les exigences légitimes de son peuple »<sup>241</sup>. Cette frange représente pour Du Bois « l'élite intellectuelle des Noirs »<sup>242</sup>. Une question se fait pressante : doit-on considérer cette frange plutôt comme une élite, à la manière dont les études subalternes décrivent l'élite nationaliste-bourgeoise indienne, c'est-à-dire comme une élite qui a mené le peuple à sa libération, mais qui a échoué à le représenter totalement<sup>243</sup>, ou plutôt comme un intellectuel que Gramsci qualifierait d' « organique », impulsant un mouvement en faveur

---

modernité », in *L'Homme*, n°156, 2000, p. 165

240 Scott, James C., « Protest and profanation. Agrarian revolt and the little tradition », Part I, in *Theory and Society*, vol. 4, n°1, 1977, pp. 1-38 ; Scott, James C., *Weapons of the Weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven/London, Yale University Press, 1985 et Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*, New Haven/London, Yale University Press, 1990, pp. 4-5.

241 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 58

242 *Ibidem*

243 Guha, Ranajit, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 1-2

d'une classe bien précise dans l'optique d'accroître son influence ? Cette frange est-elle toujours intégrée au monde noir subalterne, ou bien en l'objectivant, n'est-elle pas déjà en train de le dévoyer, ne se situe-t-elle pas déjà en dehors de ces murs ? L'influence qu'elle tente de gagner est-elle pour elle ou pour son monde ? Voici les interrogations fondamentales, et il nous sera impossible d'y répondre sans situer exactement la position de cette frange, et même d'une manière plus rigoureuse, la position exacte de chacun des sujets de cette frange.

Peut-on mettre sur le même plan Du Bois et Washington ? En définitive, pour qui parlent-ils ? La particularité de leur posture réside dans le fait qu'elle n'est pas prise mais *acte* de conscience. J'ai déjà souligné la manière dont on devait comprendre l'acte, dans son sens arendtien de fondation, comme un geste *concepteur* (ou générateur) et *conséquent*<sup>244</sup>. Il renvoie ainsi à l'intervention d'un acteur, ou plutôt d'un auteur, capable de fonder, de réaliser ce qu'il fonde et de le garantir<sup>245</sup>. Mais qui est cet auteur ? L'éveil de la conscience sous-jacente et déçue s'effectue, autant pour Du Bois, pour Washington, pour Fanon, pour Gilroy que pour les penseurs subalternes, par l'entremise de l'avant-garde intellectuelle<sup>246</sup>. Il est vrai qu'entre avant-garde et élite, la différence sémiotique est bien plus mince que la différence sémantique. La première se présente néanmoins comme une autorité de l'émancipation, la deuxième étant le plus souvent décriée par la première comme une autorité de la subordination. Les avant-garde se présentent toujours comme des hommes du peuple, les élites comme des hommes en place, ou qui aspirent à l'être – comme c'est le cas de l'intellectuel colonisé décrit par Fanon<sup>247</sup>. Il est clair que pour Du Bois, en reprenant les vieux poncifs racistes du monde blanc, et en défendant une intégration uniquement fonctionnelle de l'Homme Noir, Washington devrait être considéré comme partie de l'élite noir. À l'opposé, Du Bois œuvre à la destitution de la ligne de partage de la race, et même à

---

244Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961, p. 259

245Magdelain, André, *Auctoritas principis*, Paris, Les Belles Lettres, 1947, pp. 52-53 et Revault D'allonnes, Myriam, *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006

246« Souvent l'initiative [de cette conscience réflexive de l'impérialisme de la culture européenne et occidentale] a été prise, comme l'a dit Thomas Hodgkin, par « des prophètes et des prêtres », et parmi eux des poètes et des visionnaires, qu'il faut peut-être ranger parmi les « rebelles primitifs » de Hobsbawm » : Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 319.

247Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, *op.cit.*, pp. 47-51

une respiritualisation du monde noir à travers les idéaux inclusifs de la société américaine, ce qui ferait de lui le guide moral et social qu'il appelle de ses vœux. Les avants-gardes auraient donc pour tâche de briser ce qu'il est d'usage d'appeler après Aníbal Quijano et Walter Mignolo la « colonialité du pouvoir », cette « barrière cognitive qui empêche d'appréhender la construction hiérarchique des différences »<sup>248</sup> – c'est le « voile » dont parle Du Bois. Mais ils ne se contentent pas de révéler l'imposture, ils participent activement à la création et la diffusion d'une symbolique vernaculaire à laquelle *s'authentifier*, c'est-à-dire celle qui fera désormais autorité sur eux et pour eux. On comprend bien maintenant pourquoi les penseurs de la double conscience entretiennent une affinité toute particulière avec la discursivité, et encore plus avec la narrativité, parce que l'intention de tels intellectuels vernaculaires est bien d'autonomiser une communauté-fantôme qui demeure éclatée en l'état (ce qui est pour Gramsci le propre de la classe subalterne<sup>249</sup>), dispersée par le poids de leurs contradictions internes<sup>250</sup>. Leur tâche est de créer un *texte* et un *langage* collectif permettant à ses membres de reprendre possession de leur existence et de lui redonner un sens – n'oublions pas que l'expérience de la colonisation est avant tout celle de la dépossession, territoriale puis imaginaire. Tous ces auteurs révèlent l'existence d'une métaphysique et d'une éthique commune en soulignant les origines – coloniales – de leur émergence, la formation d'un sens « noir » propre, d'une conduite sensée de la vie à travers laquelle s'exprime par et pour soi-même un « pourquoi » et un « vers quoi ». Œuvrer à l'édification d'une communauté de vie et de destin, c'est offrir les conditions d'un nouveau sentiment d'appartenance, collectif et individuel. C'est ainsi que l'acte de conscience appelle l'acte de création. La création d'une symbolique commune est l'aboutissement d'une esthétique vernaculaire<sup>251</sup>, d'une *manière décentrée d'appréhender et de comprendre* le soi, l'altérité, le monde et le transcendant par les sens et l'intelligence, d'ajuster *en* soi le monde

---

248Sanna, Maria Eleonora et Varikas, Eleni, « Genre, modernité et 'colonialité' du pouvoir : penser ensemble des subalternités dissonantes », in *Cahiers du Genre*, vol. 1, n°50, 2011, p. 6

249Arnold, David, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 31 et Chakrabarty, Dipesh, « Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism : Some Recent Critiques of Subaltern Studies », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 274

250Fanon, Franz, *Les damnés de la terre*, *op.cit.*, p. 283

251Ce que Walter Mignolo appelle *aesthesis*, à l'opposé de l'esthétique rationnelle du XVIII<sup>e</sup> siècle, au fondement de la société moderne coloniale. Voir Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op.cit.*, pp. xvi-xvii.

invisible au monde visible afin de défendre et d'exalter sa singularité créatrice dans un régime hiérarchique d'obéissance et de déférence qui la méprise, qui l'avilit essentiellement. Les termes de la question précédente s'en trouvent changés. Elle doit maintenant se présenter comme suit : quel est le sens de leurs représentations ? Quel sens produisent-elles et pour qui ?

L'élite intellectuelle noire évoquée par Du Bois serait donc elle-même scindée selon le sens et l'acte qui découlent de sa réflexion. Nous revenons d'ailleurs à la distinction faite par Gramsci entre l'intellectuel traditionnel et l'intellectuel organique, le premier ne faisant que reproduire par psittacisme l'ordre du discours, le second recherchant quant à lui à provoquer un ré-ordonnement quelconque<sup>252</sup>. Il serait donc aisé de considérer Washington comme un intellectuel traditionnel – quoiqu'il aspire à faire gagner le Noir une plus grande influence dans la société américaine –, et Du Bois comme intellectuel organique. Mais la posture du second nous empêche d'affirmer que son appel à une plus grande autonomie de l'Homme Noir ne sert pas en même temps, si ce n'est les intérêts, l'autorité du monde blanc. Pour Du Bois, le ré-ordonnement de la société américaine doit être mené par des « moyens civilisés et non-violents »<sup>253</sup>, guidé par une autorité transcendantale émancipatrice : précisément celle du monde blanc. Nous entrons là dans le nœud gordien de l'authenticité, qui comme on l'a vu, désigne un acte qui entre en correspondance avec une autorité. En suivant cela, le monde noir parviendrait pour Du Bois à réaliser l'authenticité de la civilisation américaine que le monde blanc fut incapable d'atteindre, mais dans la lignée du questionnement des études subalternes, nous pouvons nous poser la question suivante : cette autorité représente-t-elle vraiment le peuple noir ?

Pour Gramsci, comme pour Jacques Derrida, la réponse est claire : le monde noir serait toujours un monde subalterne, puisqu'à son oppression s'ajouterait un manque criant d'autonomie, et parce qu'il est toujours « soumis à l'influence ou à l'hégémonie d'un autre

---

252Saïd, Edward W., *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, New York, Pantheon Books, 1994, p. 4

253Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 62

groupe social, dénué de sa propre position hégémonique »<sup>254</sup>. Pour Du Bois, comme pour Gilroy, l'importance n'est pas tant dans l'identité de la Parole, que dans le sens qu'elle revêt pour celui qui la parle, ce que ce-dernier renvoie en théorisant doublement la « politique de l'accomplissement » – « l'idée qu'une société future sera capable de réaliser la promesse sociale et politique que la société actuelle a laissée en chantier »<sup>255</sup> – et dans un deuxième temps la « politique de la transfiguration » – « l'émergence d'un nouveau type de désirs, de relations sociales et de modes d'association au sein de la communauté d'interprétation et de résistance *et* entre ce groupe et ses oppresseurs de naguère »<sup>256</sup>. Edward Saïd ne dit pas autre chose lorsqu'il soutient qu'« un poète capable d'inspirer aux consciences un sens de l'éternel et de la mort est le vrai rebelle »<sup>257</sup>.

Si l'on reprend la lecture de Guha, cet ancrage culturel pousserait Du Bois à adorer un faux Dieu, puisque selon lui il ne fait que réhabiliter une autorité transcendante, qui il est vrai ne fut jamais actée pour le monde Noir, mais qui participe activement à l'hégémonie du monde blanc. Cette identification à la référence ultime du monde blanc ne pourrait cacher d'ailleurs que maladroitement l'identification du Noir au Blanc. C'est en tout cas ce que nous dit Frantz Fanon lorsqu'il soutient que « c'est de l'intérieur que le Noir va essayer de rejoindre le sanctuaire blanc »<sup>258</sup>. Aucune « politique du peuple » et des subalternes, n'est possible sans indépendance totale vis-à-vis de l'élite, qu'elle soit indigène ou étrangère d'ailleurs, politique ainsi constituée en soi et pour soi, gardant vivace son ancrage pré-colonial<sup>259</sup>. Pour Gramsci comme pour Guha, tout contact avec l'altérité souveraine est immédiatement la marque d'une aliénation.

Cette position est matière à interrogation. Tout d'abord, parce qu'on ne saurait dire si Guha lui-même ne ferait pas partie de cette élite qu'il renie tant. La question se poserait alors en

---

254Sassoon, Showstack, *Approaches to Gramsci*, Londres, Writers & Readers, 1982, p. 16

255Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 61

256Ibidem

257Saïd, Edward W., *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 324

258Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p. 41

259Guha, Ranajit, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, pp. 2-4

ces termes : sa représentation du peuple indien n'est-elle pas en réalité une représentation altérée (pour ne pas dire magnifiée) de sa propre ontologie sociale ? Guha, miroir du peuple indien, ou le peuple indien, miroir de Guha ? De surcroît, Guha hérite du binarisme de son maître à penser italien, en optant pour l'alternative disjonctive du « ou...ou ». En faisant de l'autonomie un impératif catégorique de la « politique du peuple », Guha ne prend pas acte du rapport inéluctable entre le monde Indien et le monde Européen, que de ce rapport il en a lui-même tiré son concept d'autonomie, autant que sa version radicale cartésienne que l'on peut qualifier de solipsistique, ce que Dipesh Chakrabarty rend compte lorsqu'il dénonce la tendance « hyper-rationaliste » des études subalternes<sup>260</sup>. C'est en dé-pensant l'*entre-deux* entre le dominant et le dominé, en occultant le « mouvement du dedans vers le dehors », que Ranajit Guha et les études subalternes se sont rendus la tâche presque impossible de restituer les rapports complexes entre les deux parties prenantes. Rapports qui se complexifient dès lors qu'au sein même du monde subalterne, une frange qui prend conscience de son oppression ne prend pas forcément conscience que sa conscience émerge de sa situation liminale. Nous y reviendrons plus en détail à travers Brissot, mais c'est exactement ce que Homi K. Bhabha évoque à travers l'expérience contingente et limite qui s'extrait du contact entre le colonisateur et le colonisé, « un espace d'indécidabilité culturelle et interprétative produite dans le 'présent' du moment colonial »<sup>261</sup>.

Il est nécessaire de se libérer du flou analytique dans lequel le concept de « subalterne » nous laisse présentement, ce qui nous impose en premier lieu de nous défaire de sa définition essentiellement négative. « Les termes de 'peuple' et de 'classes subalternes' ont été utilisés comme des synonymes [...]. Les groupes et les éléments sociaux inclus dans cette catégorie représentent *la différence démographique entre la population indienne totale et tous ceux que nous avons décrits comme l' 'élite'*  »<sup>262</sup>. En définitive, les subalternes renvoient à tous ceux qui n'occupent pas une position dominante. Mais on ne peut se

---

260Chakrabarty, Dipesh, « Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism : Some Recent Critiques of Subaltern Studies », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, op.cit., pp. 265-266

261Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, op.cit., p. 315

262Guha, Ranajit, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, op.cit., p. 7

satisfaire de cette réponse. Où commence et où finit l'élite ? On ne sait toujours pas sur quels critères Guha s'est reposés pour différencier le peuple indien des officiers coloniaux, des missionnaires, des propriétaires, des planteurs, des marchands, des financiers, des industriels britanniques, de la haute bourgeoisie mercantile et industrielle, de la grande bureaucratie, et des seigneurs féodaux indigènes<sup>263</sup>. Ce qui n'est pas sans lui poser problème lorsqu'il évoque la présence d'une strate intermédiaire. Cette strate, composée de la plus basse partie de l'aristocratie rurale, des propriétaires appauvris, des paysans riches et appartenant à la classe moyenne supérieure, si elle grossit « naturellement » les rangs du peuple, elle peut dans certaines circonstances, locales ou régionales, œuvrer pour l'élite<sup>264</sup>. Ce qu'il nous dit, c'est qu'une telle strate acte pour des intérêts qui ne sont pas les siens. Est-ce à dire que l'« intérêt » ne peut donc servir d'étalon pour identifier clairement de quel côté de la ligne de subjugation un être social se fait dominant plutôt que dominé ? Les subalternes sont eux-mêmes totalement placés, pour ne pas dire destinés, à être au service des intérêts des groupes dominants, mais cela ne fait bien évidemment pas d'eux un groupe dominant. Pour reprendre les jalons posés par Edward Saïd, quelle est cette « distinction hiérarchique claire, absolue et constante entre dominant et dominé »<sup>265</sup> qui est au fondement du rapport social colonial ? L'Indien ne pourra jamais être Anglais, comme le Noir ne pourrait être Blanc, c'est un fait qui va impliquer un différentiel de droit. Mais pourtant l'Indien sert l'Anglais, comme l'Anglais pense servir l'Indien et se présente comme tel à ses yeux.

Guha émet une piste salutaire lorsqu'il soutient que l'« expérience de l'exploitation et du travail », manuel autant qu'intellectuel, est le propre des classes subalternes. Rappelons-nous ces paroles de dilettante captées par Du Bois, car elles sont pour nous toujours paroles pleines : « l'homme blanc reste assis toute l'année ; le négro travaille jour et nuit à faire pousser la récolte ; le négro a tout juste un peu de pain et de lard ; le blanc qui reste assis a tout »<sup>266</sup>. Il a déjà été montré que le « colonial » s'organise autour de trois concepts

---

263 *Ibidem*

264 *Ibidem*

265 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 324

266 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 146



cardinaux : la culture, le service et la disposition. La culture offre l'autorité et l'assise transcendante, le sens esthétique-normatif propre à diriger et orienter le commun. La culture élève le commun, littéralement, elle le fait avancer. Le service établit le premier lien envers la culture, qui vient sceller en autorité sa présence dans les esprits. En faisant autorité, elle impose un devoir. C'est ici que la fracture coloniale commence à être. L'obligation morale envers cette autorité ne se réalise pas de la même manière pour tous, chacun dispose d'une charge selon son degré d'élévation, fonctionnelle ou symbolique. Une telle autorité n'apparaît pas *ex nihilo* : elle est portée par un sujet, par un auteur fondateur. En se rapportant à une autorité morale, ce sujet actif assure l'authenticité de son action tout en fondant son autorité temporelle. Parce que plus élevé, parce que plus avancé, ce sujet souverain occupe une position symbolique de surplomb sur tous les autres sujets, qui initialement étaient placés en dehors. Ce sujet irrémédiablement Autre est quant à lui élevé par la médiation de l'altérité souveraine, qui l'intègre dans la marche de la culture. C'est ce que veut dire Edward Saïd lorsqu'il affirme que « le dehors *devient* le dedans par l'usage et [...] la *disposition* »<sup>267</sup>. Il est conduit (*con-ducere*) par l'Homme Blanc qui le « fait rentrer » dans la culture, qui le « tire au dedans de soi », qui l'intègre et le « dresse » (duire, dans son sens transitif). C'est pour cela que la colonisation est une conduction qui passe par – et non dans, marquant l'extériorité de ce rapport – un médiateur unique, seul capable de conduire en avant<sup>268</sup>. Mais ce sujet Autre est autant sous la dépendance de l'altérité souveraine qu'elle se dévoue à lui. L'autorité coloniale se fonde donc sur deux rapports, moral et social. Être au service temporel de l'altérité souveraine s'inscrit comme un devoir d'élévation. C'est ici que la réciprocité du service est atteinte, et que l'économie coloniale du don est consommée. Le service ne passe que par l'usage, c'est-à-dire qu'il ne peut être utile et utilisé que conformément à l'usage, à l'autorité. Lorsque ce service n'est plus service en soi mais service pour soi, lorsque ce n'est plus l'autorité transcendante qui est servie, mais bien l'altérité souveraine et médiatrice, nous passons de l'usage à l'abus. La supériorité de fait de cette altérité<sup>269</sup> n'est pas seulement à l'origine d'un rapport moral et social avec les sujets

---

267 *Op.cit.*, p. 150

268 C'est pourquoi Mbembe soutient que la « décolonisation représente, dans l'histoire de notre modernité, un grand moment de dé-liaison et de bifurcation des langages. Désormais il n'y a plus ni orateur ni médiateur uniques » : Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit*, *op.cit.*, p. 16

269 Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p. 10

exceptés, mais également, à partir du moment où il s'institue en société, il se fait rapport juridico-politique. C'est ainsi que l'autorité devient pleinement normative, et que le devoir se fait droit. L'altérité souveraine, en se trouvant investie de l'autorité transcendantale du *nomos*, a le pouvoir de la suspendre. « Un des paradoxes de l'état d'exception nous dit Giorgio Agamben, est qu'il est impossible de distinguer en lui la transgression de la loi de son exécution, de sorte que ce qui est conforme à la norme et ce qui la viole coïncident ici sans reste »<sup>270</sup>. L'altérité souveraine se retrouve dépositaire du droit d'user et d'abuser, autrement dit du droit de s'abstraire (*ab-usus*) de toutes les normes coutumières. Derrière son autorité morale sans laquelle elle ne pourrait être souveraine, cette altérité dispose des sujets exceptés – c'est-à-dire ceux qui peuvent être autant sous la loi qu'en dehors d'elle – pour soi-même. Ainsi, elle ne fait pas qu'occulter le pour soi derrière l'en soi, elle l'usurpe parce qu'elle en a le pouvoir, qui se fait aussi pouvoir de réaliser l'en soi uniquement pour soi, et de capter les sujets exceptés à cette fin. C'est dans ce sens que production matérielle – ce que Guha appelle le « travail productif » – et production culturelle, ou si l'on veut transcendantale, sont intimement liées, comme le sont l'altérité souveraine et l'altérité exceptée, le sujet *hospes* et le sujet *hostis*. Au final, la disposition temporelle reproduit dans l'enceinte de la société la disposition apriorique de ses membres : c'est ainsi que l'intégration transcendantale appelle la séparation sociale.

Sont donc subalternes ceux qui sont exceptés du pouvoir souverain. Mais les subalternes sont-ils également exceptés ? Existerait-il des degrés, des intensités d'exception ? C'est en tout cas ce que nous laisse penser Guha, lorsqu'il exprime des réserves quand il s'agit de situer clairement la « strate intermédiaire » des villes et des campagnes, ni totalement peuple, ni entièrement élite. Ce qui était la force des études subalternes devint leur principale faiblesse, ce qu'elle légua à ses héritiers, et aux études postcoloniales en particulier. En s'inscrivant dans la tradition des petits, elles ont été en mesure de mettre en lumière la frange la plus visiblement subalterne, sous-estimée et dévaluée, mais ont en contrepartie oublié qu'il existait une échelle des petits, et qu'en conséquence la situation et la condition des plus subjugués n'étaient pas celles de tous les subjugués. Autrement dit, en

---

<sup>270</sup>Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, *op.cit.*, p. 67

subsumant la subalternité sous une seule et même facette, sous une seule et même étiquette, elles ont présenté cette classe pour ce qu'elle n'était pas, un ensemble homogène. Or, il existe bel et bien au sein même de la classe subalterne plusieurs sous-positions, plusieurs sub-ordinations. En variant sa focale, non pas à une autre échelle, mais à un autre niveau de l'échelle, il sera possible de restituer la part absente de la subalternité, en comblant l'histoire d'en bas par l'histoire oubliée « du haut d'en bas », en faisant état de la frange liminale, ou médiale, celle qui habite les frontières supérieures de l'exception.

Être subalterne nous dit Gayatri Chakravorty Spivak, c'est « être détourné de toute ligne de mobilité sociale. La subalternité est une position sans identité »<sup>271</sup>. Cette citation dépeint d'un seul trait la double conscience telle que nous l'avons analysée à travers l'expérience de Du Bois. Mais si cette réalité est sanctionnée dans les faits pour tous les subalternes, elle ne l'est pas dans toutes les consciences. En d'autres termes, selon la position occupée dans l'échelle de la subordination<sup>272</sup>, et selon l'expérience que chacun fait de la limite, l'identité s'accorderait avec l'état de la conscience, plus ou moins fracturée, plus ou moins dédoublée. C'est autour de cette situation sociale que la condition des subalternes convergerait ultimement, en tant qu'identité inachevée et inachevable en l'état, parce qu'identité contrainte à passer sous le filtre de l'objectivation d'un sens propre du commun qui lui est étranger parce que l'altérité souveraine le lui rend étranger. Mais cette condition qui faisait unanimement d'eux des condamnés se disperse à travers une multitude de situations vécues, dans lesquelles elle ne parvient que difficilement à retrouver sa cohérence. La ligne de mobilité sociale se heurte pour tous les subalternes à une même ligne de fracture, mais dépendamment de leur situation dans l'échelle de la subordination, cette ligne sera perçue et comprise différemment, relevant comme le souligne Du Bois l'existence de mondes simultanés et fragmentés qui ne se rencontrent que dans le le plus petit point commun de leur monde, seulement de manière spontanée et épisodique. Tel serait finalement le propre

---

271 Cité dans Corio, Alessandro, « Subalternité et représentation aux Antilles. Le devenir-subalterne de Marie Celat », in Collectif Write Back, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2013, p. 315

272 Ici, subalterne et subordonné sont compris indistinctement, puisque ces deux termes renvoient tous deux à l'altérité située en dessous de l'altérité souveraine, placée à son service, intégrée dans le même ordre mais condamnée à en être séparée. Tel est le propre de la disposition et de sa mise en œuvre.

des subalternes<sup>273</sup> :

J'ai appelé ma minuscule communauté un monde, et de fait, son isolement en avait fait un monde. Pourtant, parmi nous, la conscience commune, à demi-éveillée seulement, ne faisait irruption qu'en de rares occasions : dans la joie et le chagrin communs, lors d'enterrements, de naissances ou de mariages, dans une épreuve commune, celle de la misère, des terres pauvres et des bas salaires. Mais elle résidait surtout dans la perception du Voile qui s'étendait entre nous et l'Opportunité. Tout cela nous poussait à penser ensemble et à partager ensemble quelques réflexions ; mais ces dernières, quand elles étaient mûres pour être prononcées, étaient formulées dans des langues différentes<sup>274</sup>.

Si l'on veut comprendre le langage des êtres sociaux, il faut d'abord les situer socialement, car comme l'indique Ramón Grosfoguel, « nous parlons toujours à partir d'un lieu précis dans les structures de pouvoir »<sup>275</sup>. Et manifestement, la frange liminale incarnée par Du Bois n'est déjà plus le monde noir qu'il décrit.

Les subalternes renverraient donc à des êtres sociaux coupés du haut par la ligne de fracture, exclus par la même de toute perspective de mobilité sociale<sup>276</sup>. Sous cet angle, ils subirait tous la même injonction normative, celle de rester à leur place. Mais comme nous l'avons vu, tous les subalternes n'occupent pas la même place. Certains sont métayers ou fermiers, certains d'entre eux peuvent même aspirer à devenir propriétaires, d'autres sont enseignants, et viseraient des postes ou des formations universitaires (comme Du Bois), plus conformes à leur talent. La différence ne se situe pas tant dans la place qu'ils occupent que dans le domaine où ils prennent place. Les fermiers décrits par Du Bois, condamnés à vivre dans la misère, se distinguent des enseignants ou des autres professions libérales, qui bénéficient d'une condition de vie bien plus soutenable, même si, tout comme eux, ils portent leur corps comme un fardeau. Ils n'évolueraient tout simplement pas sur le même terrain : les premiers se cantonneraient au domaine de la vie matérielle, tandis que les

---

273Chakrabarty, Dipesh, « Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism : Some Recent Critiques of Subaltern Studies », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 274 et Arnold, David, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 31

274Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 70

275Grosfoguel, Ramón, « The Epistemic decolonial turn », in *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, p. 213

276Chakravorty Spivak, Gayatri, « The New Subaltern : A Silent Interview », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 325

seconds seraient intégrés, même séparés du monde blanc, à la vie symbolique de la société américaine, puisqu'ils invoquent l'Altérité de surplomb pour renouveler les cadres de l'ordre social<sup>277</sup>. Ceci ne veut bien évidemment pas dire que la minorité subalterne (comprendre la partie la plus basse de l'exception) serait exempte de toute spiritualité, qu'elle ne se poserait aucunement la question du sens métaphysique et éthique. Pour la frange liminale, la question du sens ne pourrait se poser en dehors de l'ordre social en place, qu'il est nécessaire – ou suffirait – de modifier le système actuel pour que le sens prôné devienne un sens réalisé pour tous. En d'autres termes, elle aspire à ce que la société la reconnaisse selon les termes qu'elle a érigés en absolu. C'est pourquoi les moyens qu'elle utilise ne différeraient pas des moyens permis par l'ordre lui-même, « moyens non-violents et civilisés ». La conscience de la minorité subalterne s'exprimerait *a contrario* de manière insurrectionnelle, par laquelle « le dominant serait forcé de 'reconnaître' ses altérités »<sup>278</sup>. Alors que la conscience de la frange liminale, coincée dans l'insolubilité du « ni...ni »<sup>279</sup>, aspire à résoudre son moi double au sein même de la société qui en est l'auteur, révélant par la même sa charge positive agonistique, celle de la minorité se caractériserait selon Guha par sa négativité, comme conscience résolument antagonique, image miroir du monde souverain<sup>280</sup>. Aussi limitée soit-elle pour ces deux segments, l'autonomie de la partie mineure des subalternes contrasterait avec celle de sa frange liminale, qui, jouissant d'une

---

277C'est exactement ce que dit Fanon lorsqu'il prononce ces mots : « Il est évident, je ne cesserai de le répéter, que l'effort de désaliénation du docteur en médecine d'origine guadeloupéen se laisse comprendre à partir de motivations essentiellement différentes de celui du nègre qui travaille à la construction du port d'Abidjan. Pour le premier, l'aliénation est de nature presque intellectuelle. C'est en tant qu'il conçoit la culture européenne comme moyen de se déprendre de sa race qu'il se pose comme aliéné. Pour le second, c'est en tant que victime d'un régime basé sur l'exploitation d'une certaine race par une autre, sur le mépris d'une certaine humanité par une forme de civilisation tenue pour supérieure » : Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp. 217-218. C'est aussi le témoin silencieux de la double conscience des sujets de la frange liminale : succomber en solitaire aux sirènes de l'Occident et inviter ses frères de race à le faire comme le fait Washington, en commun comme le montre d'abord Du Bois, ou s'enchaîner au mât de son navire, non seulement pour éviter de le faire sombrer, mais aussi pour être en mesure de mieux le guider (le panafricanisme de Du Bois).

278Chatterjee, Partha, « The Nation and Its Peasants », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 11. Fanon disait quant à lui : « Nous ne poussons pas la naïveté jusqu'à croire que les appels à la raison ou au respect de l'homme puissent changer le réel. Pour le nègre qui travaille dans les plantations de canne du Robert, il n'y a qu'une solution : la lutte » : Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p. 218

279Trinh T. Minh-Ha, « No Master Territories », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, *op.cit.*, p. 218

280*Ibid.*, p. 12. Le propre de la « conscience négative » est d'attenter aux signes de la domination (les taxes, les loyers, etc...), et d'adopter des modalités d'expression violents (démolition, incendie, pillage, etc...).

éducation avantageuse, et reproduisant dans son monde la ligne de distinction de l'esprit (et non de fracture), ne formerait que des sujets de ré-ordonnement, et non des sujets du désordre.

Les subalternes viseraient à soustraire leur identité d'une histoire qui n'est pas la leur, à briser le réflexe amorphe du scepticisme et de l'incrédulité, issue psychique du déracinement colonial, pour enfin reconstruire un sens à leur mesure. Mais si la quête identitaire passe pour la minorité par le détournement – implicite ou explicite – de leur position, mais détournement qui ne parvient jamais à atteindre l'issue heureuse de la reconnaissance sociale<sup>281</sup>, la quête de la frange liminale passerait plutôt par la contestation formelle de la position, et par un rééchelonnement social acté, même partiel, ou en voie d'actualisation. Alors que la lutte de la partie mineure s'effectue sur le mode de la *quête* inachevée, de l'irréalisation et de la fantasmagorie, la lutte de la frange liminale se réalise quant à elle sur le monde de la *conquête* à accomplir.

Être subalterne, c'est vivre dans un lieu où les opportunités se limitent à la portion congrue. Mais les efforts varient en intensité et en possibilités selon les domaines dans lesquels ils s'effectuent. Le travail dans le champ de la nature n'offrira pas les mêmes opportunités que celui dans le champ de la culture. C'est en tout cas le constat que pose Du Bois lorsqu'il décrit la situation déplorable des travailleurs de la terre du comté de Dougherty<sup>282</sup>. Leur statut durement (et rarement) gagné de paysan propriétaire retombe aussi vite que le cours du coton, tandis que ceux qui ont choisi la voie de l'éducation grossissent les rangs de l'aristocratie noire, plus gratifiée et plus stable<sup>283</sup>. Si les opportunités se limitent à un

---

281 « to explain how and why, despite periodic resistance and despite the autonomy of the subaltern domain, the subordinate classes of modern India have remained in subordination and have not succeeded in securing their own freedom » : Arnold, David, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 39. « when they appear triumphant, the subaltern groups are merely anxious to defend themselves » : Gramsci, Antonio, *Selections from the Prison Notebooks of Antonio Gramsci*, Quintin Hoare et Geoffrey Nowell Smith (eds), New York, International Publishers, 1971, p. 55. Voir également Sarkar, Sumit, « The Decline of the Subaltern in the Subaltern Studies », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 305.

282 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, pp. 132-156

283 *Ibid.*, p. 175

monde, si elles ne peuvent franchir la ligne de fracture, cette dernière condamne les uns à se peindre dans le tableau de la misère noire, et les autres à toucher l'horizon inaccessible et pourtant si proche du monde blanc.

### 3. Méplacement/déplacement, ou l'expérience d'un manquement de lieu

Être noir dans le monde américain, être américain dans le monde noir, être cultivé dans le monde noir, être Noir et cultivé dans le monde américain. Si ce n'était que pour Du Bois seul, ces identités ne poseraient aucun problème, car après tout, il est tout cela à la fois et bien plus encore. Le problème ne vient donc pas de l'être, il vient de son milieu. Parler d'impossible unité de l'être, c'est donc parler d'impossible unité de l'être avec son milieu, car en lui refusant la place qui lui est due dans son monde, il lui refuse en même temps d'« être lui-même, et personne d'autre »<sup>284</sup>. Que son milieu accepte toutes ces facettes de soi, et rien de moins, voilà ce à quoi Du Bois aspire avant tout. Lorsque l'expérience quotidienne et répétée du rejet est intégrée à ce point, qu'elle se transpose en un sentiment aigu et profond de ne pas être à sa place, et qui s'exprime par un tel cri du cœur : « 'Pourquoi Dieu a-t-il fait de moi un paria et un étranger sous mon propre toit ?' »<sup>285</sup>. Tel est finalement pour Du Bois le fond du problème, dont la ligne de partage des couleurs n'en relève que la forme. Je tâcherai ici de montrer que ce sentiment ne peut être compris si on ne considère pas celui qui l'exprime comme un être *en diaspora*. Dans ce cas précis, il ne faut pas prendre ce concept du mauvais côté, non pas en amont mais en aval, non pas comme un arrachement mais comme un rejet, un bannissement. Ne pas identifier la déchirure et le déracinement diasporique à l'exode ni au départ, mais à son point d'arrivée, au moment précis où la conscience et les corps se fixent dans un lieu, et d'où n'en ressortent que distorsion et dissonance. Ce que Du Bois soulève, c'est que les êtres vivant en deçà de la ligne de fracture sont condamnés à y rester, que ceux qui s'échappent ou qui tentent de s'échapper n'ont que faire en-dehors de ces murs, que leur présence est intempestive,

---

<sup>284</sup>*Ibid.*, p. 15

<sup>285</sup>*Ibid.*, p. 11

indésirable, mal venue, incommodante, incongrue, en fin de compte, *inoportune*. Inoportune à la fois parce qu'il n'existe aucun passage, aucune ouverture convenue pour y accéder, à la fois parce qu'il n'a rien d'un asile ou d'un refuge, qu'il est au contraire un lieu périlleux, un lieu dans lequel il faut franchir le rubicon pour ceux qui ne lui correspondent pas.

J'ai insisté sur les deux modalités primordiales d'objectivation qui concourent à la formation du sujet. Chacune de ces modalités le met en prise avec deux altérités référentielles. L'altérité de surplomb autorise l'objectivation transcendantale, l'altérité privilégiée offre quant à elle les conditions de l'objectivation intersubjective. Grâce à elles, l'être social est « capable de se saisir, de l'extérieur, comme un objet dans l'espace des objet »<sup>286</sup>. Lorsque la boucle de rétroaction ne peut terminer son cycle, lorsqu'à la reconnaissance du sujet ne fait écho que l'absence de reconnaissance de l'Autre, quel qu'il soit, l'identité demeure en l'état manquée, incomplète, irrésolue. À travers Du Bois, nous avons remarqué que l'érection d'un axe arkhé-typique avait, outre les répercussions symboliques et sociales apparentes, un impact psychique. Ce qu'était le fondement de l'ordre social pour les uns était à l'origine du désordre psychique des autres, à l'origine de la double conscience. Je l'ai présentée en tant que fracture, Du Bois l'a révélée en tant que déchirure<sup>287</sup>, Fanon en tant que brisure<sup>288</sup>. En parlant de Rodolfo Kusch et de Du Bois, Walter Mignolo évoquait une « expérience commune, l'expérience des déplacés »<sup>289</sup>. Il s'agira maintenant d'identifier et de comprendre ce déplacement, sous l'optique de la *dis-location* : la double conscience comme manquement de lien et comme manquement de lieu.

### *Les lieux de la culture*

Continuons avec Stuart Hall : « les identités culturelles affirme-t-il, sont les points instables

---

286Lipiansky, Edmond-Marc, « L'identité personnelle », in Jean-Claude Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : l'individu, le groupe, la société, op.cit.*, p. 23

287*Op.cit.*, p. 192

288Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs, op.cit.*, p. 209

289Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity, op.cit.*, p. 107



d'identifications ou de suture au cœur des discours culturels ou historiques. Non pas une essence, mais un *positionnement* »<sup>290</sup>. Comment Du Bois se positionne-t-il vis-à-vis de son identité culturelle ? En lui est présente la référence américaine, portée par ces sublimes idéaux, présence qui se manifeste pour lui sous le mode de l'absence. La présence pleine lui est refusée parce qu'une autre présence la surpasse effectivement, parce qu'une ligne vient lui couper son accès pour le rendre impossible. C'est ici que la couleur surgit comme référence de fait, comme référence souveraine implicite, non en principe mais en acte, comme présence imposée. Cette présence, Du Bois l'assume telle qu'elle devrait être, transcendée par l'*a priori* inclusif : être Noir dans la société américaine, et selon ses propres canons, c'est être avant tout un être humain, jouissant de ses droits fondamentaux. Être Noir est pour lui une référence identitaire, on peut même dire une référence symbolique, puisque dans l'âme noire résonne une vérité du monde, une vérité que le Noir doit communiquer au monde. Mais en aucun cas pour Du Bois la couleur ne constitue un système de référence. Il œuvre pour l'unité du monde noir, mais jamais pour un sens Noir en soi, car si sens noir il y a, il est sens noir dans le monde américain. Les idéaux américains constituent sa culture, la référence ultime dans laquelle il souhaite habiter. Présence noire au sein de la présence américaine : voilà les deux présences culturelles de Du Bois, présences qui traduisent son propre positionnement identitaire. Être Américain et Noir, sans que de cette union aucun de ses moi ne s'efface, car l'Amérique, autant que l'âme noire, porte une Parole pour le monde<sup>291</sup>. Cette double présence est pour le moment impossible, coincée dans le « ni...ni », résolue à une conjonction négative dont l'identité ne parvient pas à en sortir indemne. Du Bois ne parvient pas à faire correspondre ces deux présences, il ne parvient pas à les présenter autrement que sous le mode de l'antagonisme et du clivage, dans sa conscience et dans son corps. Deux présences impossibles à *articuler*.

Stuart Hall développe longuement le concept d'« articulation ». Je ne retiendrai ici que deux aspects : l'idée de « connexion » (« joining up ») et celle de « réaction » (« giving

---

290Hall, Stuart, « Identités culturelles et diaspora », in *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007, p. 230

291Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, pp. 11-12

expression to »)<sup>292</sup>. Le premier versant du concept véhicule deux significations : la connexion comme point de séparation et comme point de liaison, « comme le sont les membres d'un corps, ou d'une structure anatomique »<sup>293</sup>. Ainsi, les membres sont considérés dans leur singularité, dans leur propriété, mais ne peuvent eux-mêmes être compris s'ils ne sont pas mis à la perspective du corps lui-même, de l'unité dans laquelle ils font partie. L'articulation fixe donc les parties tout en les rendant mobiles, exprimant par la même les relations d'interdépendance, puisque deux éléments articulés influent inéluctablement l'un sur l'autre : c'est le versant de l'implication, de la réaction. Dans la lignée de la tradition marxiste, Hall éclaire le concept d' « articulation » à travers celui de « combinaison », pour en donner la définition suivante : « une 'structure complexe', une structure dans laquelle les choses sont reliées, autant par leurs différences que par leurs similarités »<sup>294</sup>. Une telle structure dans les mots de Hall renvoie à des relations de domination, de distribution et de subordination qui unissent en même temps qu'elles séparent, des relations qui établissent une « correspondance nécessaire » entre le sujet *hospes* et le sujet *hostis*, entre le monde blanc et le monde noir. C'est ainsi que nous passons de l'Humanité commune, de la République et de la Nation américaine au monde blanc comme éclaireur du monde noir, comme guide qui élève et fait sortir l'Homme de couleur de son ignorance, de sa paresse, de son retard, de sa misère. L'exception culturelle qui prive directement l'Homme Noir que le monde blanc enjoint à sa marche rend compte de la logique d'une telle structure qui relie en séparant. Pour Du Bois, c'est cette articulation même qui est brisée, non dans sa structure de subordination, mais dans le refus patenté du monde blanc d'œuvrer effectivement pour la civilisation qu'il promet et qu'il promet. L'articulation manquée c'est la civilisation et la modernité manquée, c'est l'abandon du monde noir à lui-même, tout en étant toujours suspendu à la disposition du monde blanc<sup>295</sup>. C'est dans ce sens que Du Bois veut remettre le pouvoir de la culture au monde Noir, qu'il revendique la formation d'une avant-garde noire pour reprendre en main la tâche délaissée de « missionnaire de culture ». Cette

---

292Hall, Stuart, « Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance », in Houston A. Baker, Manthia Diawara, et Ruth H. Lindeborg (eds), *Black British Cultural Studies. A Reader*, Chicago, Chicago University Press, 1996, p. 41

293*Ibidem*

294*Ibid.*, p. 38

295« Ce qui a été mis au ban est restitué à sa propre séparation et, en même temps, livré à la merci de qui l'abandonne » : Agamben, Giorgio, *Homo sacer I, op.cit.*, p. 120

articulation rompue, miroir du mensonge du monde blanc, signifie la rupture entre le « Je » Noir et le « Nous » Américain, entre le sujet Noir et son altérité transcendante, et rupture au final au sein même de la conscience noire.

Cette séparation marque la disjonction entre le monde mobile, le monde blanc, et le monde fixé et assigné, le monde noir. Il ne s'agit donc plus d'une articulation telle qu'elle devrait être pour Du Bois, mais d'une luxation, d'une conjonction disjonctive. La distribution (διασπειρω, *dia-speiro*) ordonnée et condamnée (parce qu'elle n'est plus soumise à l'ordonnement) de l'Homme Noir dans la culture provoque un morcellement (l'autre sens de *dia-speiro*), une déchirure, une séparation violente car frontale (διασπαμα : *diaspama*) : ceci est la diaspora telle que Du Bois la vit et la ressent. Mais pour Stuart Hall, Du Bois se fourvoierait en ne percevant pas la nature de l'articulation, car elle renvoie pour lui bel et bien à une hiérarchie<sup>296</sup> dans le mode de production qui serait avant tout un mode de production de la culture, un mode de production de la valeur des êtres sociaux distinguant ceux qui la conduisent et ceux qui sont conduits en avant. Le problème n'est pas tant que le projet universaliste est contrecarré par la ligne de partage des couleurs, que cette même ligne renvoie au projet exclusiviste de l'universalisme, qu'il ne faut pas voir comme Du Bois en termes d'intégration différentielle, mais en termes de distinction inclusive. La culture est pour l'Homme Noir, même éduqué, un champ inatteignable, parce qu'elle est et demeure le monopole de l'Homme Blanc. C'est ainsi qu'il manque toujours le lieu de la culture même lorsqu'il y est déjà intégré, même lorsque le voile est tombé et que l'ignorant change de couleur. La colonisation a d'abord vidé l'Homme Noir de son rapport à la culture, puis l'a résolu au monde blanc, qui a seul le pouvoir de l'énoncer, de la parler authentiquement. « Pour l'Africain en particulier reprend Fanon en citant Skine, la société blanche a brisé son ancien monde sans lui en donner un nouveau. Elle a détruit les bases tribales traditionnelles de son existence et barre la route de l'avenir après avoir fermé la route du passé »<sup>297</sup>. Mais cette rupture violente a non seulement réalisé son discours en lui refusant la culture, en lui refusant son accès au sens et à l'histoire, mais a fait de lui ce que

---

<sup>296</sup>*Op.cit.*, p. 42

<sup>297</sup>Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, p. 149

Memmi appelait l' « homme-produit », un homme objet<sup>298</sup>, un homme placé à la disposition matérielle du monde Blanc. Le sujet *hospes* qui accueille l'Homme Noir dans sa culture lui interdit de s'y ancrer pleinement après l'en avoir arraché. Tel est le premier sens de l'être en diaspora : après la séparation inaugurale et violente qui interrompt la relation entre l'Homme et la culture, survient une seconde déchirure qui l'empêche de retrouver dans la culture qui lui est promise l'ancrage de son élévation. Cette ultime déchirure, révélation de la place occupée dans la hiérarchie d'accueil et de la distribution authentique, scelle la fragmentation de la conscience noire. Mais ce qui fait du sujet *hostis* un « homme-produit », réside également dans le fait qu'il ne se définit plus que par son sujet hôte, et plus fondamentalement, en rapport avec l'axe arkhê-typique. « Homme-produit » parce qu'identité-produit, parce qu'identité qui « peut se répéter et résulte de gestes et actes répétitifs »<sup>299</sup>. L'identité dans ce cas n'a plus rien d'une œuvre, d'une création idiosyncrasique, elle n'est plus la marque de l'usage ni de sa valeur, d'une unicité et d'une propriété. Elle une identité interchangeable, une identité qui ne se cultive pas – ce qui renvoie d'ailleurs au caractère limitatif de la culture, qui se rapporte toujours à une création propre et particulière<sup>300</sup> – une identité qui ne travaille plus.

Ce que le sujet souverain fait ou veut faire de son altérité exceptée n'est pas ce qui est. L'aliénation n'empêchait pas la transgression et l'instauration d'une nouvelle identité, d'une nouvelle culture, et préfigurant celle d'une nouvelle société. Pour Blauner, la ligne de partage des couleurs avait implicitement alimenté ce besoin de culture que la société blanche américaine refusait au monde Noir, ce « besoin humain en symboles, en sens et en valeur [qui] a dû être retrouvé quelque part »<sup>301</sup>. La quête de soi passait par la reconquête du sens, ce qui était très clair chez Du Bois, qui avait exploré dans les quatre derniers chapitres de ses *Âmes* les arts et les spiritualités du monde noir. On remarque très bien son accent culturaliste, que Gilroy met en évidence en évoquant la « contre-culture expressive » de la

---

298Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, *op.cit.*, p. 23

299Lefebvre, Henri, *La production de l'espace*, *op.cit.*, p. 85

300Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 15

301*Ibid.*, p. 142

modernité occidentale<sup>302</sup>, ou « la politique culturelle noire » lorsqu'il fait expressément référence au programme de Du Bois<sup>303</sup>. Quant à Blauner, la « culture noire » puisait selon lui dans l'héritage africain, dans la culture de l'esclavage et de la classe populaire, dans la culture de l'émancipation et de la migration, et dans la culture propre que constitue le « Sud » des États-Unis<sup>304</sup>. Il existait bien une culture vernaculaire noire, une stylisation noire<sup>305</sup>, ce que que Fernand Dumont nommerait en situation une « culture seconde noire »<sup>306</sup>, une prise de distance vis-à-vis de ses cultures originales (africaines et américaines). Il s'agissait bien d'une « réflexivité de la conscience » noire, non seulement parce qu'elle lui permettait d'avoir une « signification d'ensemble », mais également parce qu'elle montrait son « implication » dans le monde, au-delà de la ligne des couleurs : « non pas un complément ajouté du dehors à la culture commune »<sup>307</sup>, mais supplément, comme le précise Bhabha, parce qu'elle vient après l'originale, « en sus », cette différence qui « s'ajoute mais ne s'additionne pas »<sup>308</sup>. La contre-culture noire exprimait sa contre-modernité, mais plus que tout, la nouvelle objectivation transcendantale à travers laquelle s'identifier. La revitalisation culturelle noire était une expression objective du retour de la conscience sur elle-même, un moment de sa renaissance identitaire.

### *Les lieux du corps*

L'identification passe par le corps, autant dans le corps-prescrit, dans le corps assigné, que dans le corps-souscrit, le corps réapproprié. L'identification passe d'autant plus par le corps lorsque les « Autrui privilégiés » l'identifient au « moi ». C'est la conclusion que Du Bois est amené à poser. Le corps, lorsqu'il est racialisé, lorsqu'il fonde la ligne de fracture, est source de distinction et de hiérarchisation. Il est l'autorité d'une inclusion, d'une reconnaissance en miroir, d'une identification, d'une identité, et ultimement, d'une unité.

---

302 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 63

303 *Ibid.*, p. 171

304 Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, pp. 131-140

305 *Ibid.*, p. 139.

306 Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et comme mémoire*, Montréal, Éditions HURTUBISE HMH, 1968, p. 53

307 *Ibidem*

308 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 256

Mais il peut également mener au cas contraire à une exclusion, à une irreconnaissance, à une désidentification, à une identité négative, et fatalement, à une déchirure. Le corps médie la conscience de soi, des autres, du monde et du transcendant. Le corps, comme la culture, est un médium, un *portus*, autrement dit un lieu d'ancrage et de passage, autant qu'un lieu d'abandon, de déracinement, un lieu qui se fait prison. Autant un lieu *opportun*, un haut lieu, un lieu bien placé, convenable et favorable, qu'un lieu *inopportun*, déplacé, toujours incongru.

Le corps médie la conscience à son milieu. Le corps est l'enseigne du « voile » qui dédouble la conscience, la vie et la société. C'est à partir de lui que naissent le monde noir et le monde blanc, qu'ils co-habitent séparément, que le monde blanc intègre le monde noir en l'excluant, comme le corps blanc le fait pour le corps noir, la conscience blanche pour la conscience noire, le lieu du monde blanc pour le lieu du monde noir, la civilisation du monde blanc pour la civilisation du monde noir. Ce n'est qu'à travers notre corps qu'il est possible de capter le milieu, d'en prendre possession, de se l'approprier – « l'Église noire a précédé le foyer noir »<sup>309</sup> – ou d'en être dépossédé, d'y être étranger, enfermé – « Pourquoi Dieu a-t-il fait de moi un paria et un étranger sous mon propre toit ? »<sup>310</sup>. Le corps est la présence physique du moi, et comme Du Bois en atteste, l'autorité physique qui acte l'autorité et la souveraineté sociale (mais aussi psychique, morale, symbolique, politique, juridique) d'un sujet. Comme il existe deux mondes dans la société américaine, il existe deux corps, séparés, énantiques (pour ne pas dire énantiomorphes) et asymptotiques. Deux corps en situation de co-présence disjointe qui habitent dans un même milieu.

Le corps parvient à s'unifier lorsque l'image spéculaire réverbérée par l'Autre s'articule harmonieusement à l'imagem de sa conscience : « Les yeux de l'homme blanc démembrent le corps de l'homme noir » nous dit Homi K. Bhabha<sup>311</sup>. Le morcellement, la dislocation

---

309 Du Bois, William E. B. *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 188

310 *Ibid.*, p. 11. Et si l'on souhaite connaître la suite : « Les ténèbres de la prison nous encerclaient tous : des murs obstinément droits pour le plus blanc, mais implacablement étroits, hauts, et impossibles à escalader pour les fils de la nuit, qui sont condamnés à continuer sombrement leur lourde marche dans la résignation ».

311 Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 88

adviennent lorsque l'Autre coupe ce lien inaugural à l'origine d'un corps et d'une conscience propres, je dirais même opportuns. Au corps fragmenté ne succède pas la fiction « orthopédique »<sup>312</sup> mais la réalité d'un esprit aussi éclaté que son corps l'est<sup>313</sup>. Cette dislocation du corps médiée par l'articulation disjonctive de l'imago provoque par contrecoup une dislocation du corps avec son milieu. Nous sommes là dans l'impossible « captation spatiale »<sup>314</sup>, dans le sentiment de ne pas être chez soi, de vivre dans un monde qui vous rejette. Le milieu se retrouve surinvesti par l'image de la couleur, milieu de représentation de l'axe arkhé-typique. Le milieu est expressément là où, à défaut de l'imaginaire unifiant, le symbolique est acté. Au corps morcelé, à la conscience morcelée, vient l'espace morcelé, l'espace qui représente l'impossible union entre le corps blanc et le corps noir. C'est ainsi que la ligne symbolique de partage des couleurs se transforme logiquement en « ligne physique »<sup>315</sup>. La ségrégation est l'acte spatial de l'autorité raciale. Et il suffit pour Du Bois de voyager en pays noir pour se rendre compte que l'espace est aussi à l'image du corps, désœuvré, miséreux, précaire. Ainsi, après avoir rendu compte de la fracture psychique du sujet excepté, il nous est possible de comprendre la triple dislocation coloniale que dans l'ordre temporel : dislocation de son être – c'est-à-dire de son corps d'avec sa conscience –, dislocation de son corps, et dislocation de son être avec son milieu.

Jefferson nous a montré que le corps n'était pas neutre. Il porte une valeur, il est la marque d'une qualité immanente. Dans la société de Du Bois, le corps noir a un rapport à la nature tellement aigu qu'en dépit du degré d'élévation de l'esprit, en dépit de la conscience qu'il porte, il ne pourra s'en détacher totalement. Le corps et l'esprit noir comme corps et esprit étales, parce que coincés entre animalité et humanité, entre nature et culture, mais également parce que privés de son accès à la culture, parce qu'emprisonnés dans une relation de subordination coloniale (serviable) avec le monde blanc. Du Bois nous a montré

---

312Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in Jacques Lacan, *Ecrits I, op.cit.*, p. 96

313Ou comme le soutient Du Bois, « que sa seule force inébranlable prévient de la déchirure » : Du Bois, William E. B. *Les âmes du peuple noir, op.cit.*, p. 11

314*Op.cit.*, p. 96

315*Op.cit.*, pp. 159-160

que le corps et la conscience noire pouvaient être éduqués et civilisés dans la société américaine de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, mais que cette éducation et cette civilisation devaient passer par la conscience et le corps blanc. L'Homme Noir est donc surdéterminé par son corps, l'Homme Blanc par son esprit. Ce n'est pas un hasard si pour l'Homme Blanc, l'Homme Noir, avant de pouvoir évoluer dans les hauts lieux de la culture, doit maîtriser son corps, toujours impur, toujours intempestif, toujours malvenu et inopportun. Cette promesse, comme on le sait, est condamnée d'avance, parce que l'Homme Noir ne parviendra jamais à prendre la mesure sur sa couleur, mais elle s'inscrit toujours dans la marche de la civilisation des mœurs. Norbert Elias l'avait lui-même souligné à travers l'étude du traité d'Érasme, *De civilitate morum puerilium* : la civilité a pour tâche d'orienter le comportement social selon « les convenances extérieures du corps »<sup>316</sup>. Qu'est-ce que cela signifie pour le corps noir ? Qu'il est pour le monde blanc de la société américaine inconvenable et déplacé. Il ne s'agit donc pas tant d'un travail de civilité que d'une condamnation perpétuelle à domestiquer et à cultiver un corps qui ne peut se détacher de ses instincts et de sa nature. Peine perdue en réalité. Cette inclusion sans cesse excluante – ou si l'on veut exprimer l'articulation impossible entre le Blanc et le Noir, cette conjonction disjonctive – est bien l'expression d'un rapport de subordination symbolique.

L'Homme Noir ne peut se révéler qu'à travers le monde blanc, autrement dit que ce corps noir peut tout de même s'élever s'il revêt les attributs du corps blanc, que s'il évolue dans la société américaine en tant que *corps voilé* : voilé pour le monde blanc dans la séparation et dans la distance, voilé pour un monde qui n'a pas à faire l'expérience négative du déplaisir à la vue de ce corps indompté ; mais voilé également pour l'Homme Noir, parce qu'éternellement obligé de se soumettre à des canons symboliques qui l'excluent par essence, de se plier au refoulement de son corps dont l'échec est inévitable, et qui fait de l'Homme Noir pour l'Homme Blanc un éternel enfant<sup>317</sup>, incapable de se conformer à la valeur sociale de la civilité, incapable de se présenter autrement que comme Noir. Le corps noir est condamné parce qu'il ne peut jamais être entièrement revêtu. L'Homme Noir doit

---

316Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs, op.cit.*, p. 117

317Ibid., p. 305



donc se contenter de civiliser et de contrôler son corps. La culture, quant à elle, se limite aux esprits qui sont parvenus à maîtriser leur corps. Voici l'origine du « dualisme métaphysique [...] qui identifie les Noirs au corps et les Blancs à l'esprit »<sup>318</sup>, voilà pourquoi l'Homme Noir est interdit de culture, parce que son corps porte la marque indélébile de sa sauvagerie.

La société américaine restitue la position de chaque être selon l'état, selon son rapport immanent à la culture, position qui renvoie l'état de son corps : pour l'Homme Noir, en tant que sujet excepté, il est inclus dans la culture comme dans son corps, sous le mode de l'exclusion et de la disjonction. L'Homme Noir est captif de son corps et du lieu qui l'ordonne et le normalise. Telle est la malédiction décrite par Paul Gilroy, celle « de ne pas avoir de chez-soi ou d'être contraint à l'exil »<sup>319</sup>. Exilé dans sa propre société, enfermé dans ses catégories et dans ses murs, excepté par le pouvoir du sujet souverain auquel il est « à la merci » et à la disposition. L'Homme Noir manque de lieu parce qu'il vit dans le ban souverain, dans « la spatialisation originaire qui rend possible et qui gouverne toute localisation et toute assignation à un territoire »<sup>320</sup>. Mais comme nous le rappelle Agamben, le ban autorise également le sujet qui y est enfermé à se dégager du pouvoir souverain, à s'y soustraire. C'est le revers (ouvert) de l'abandon. À la position succède donc le positionnement, à la fixité la mise en mouvement.

Exilé dans ce sens, c'est être à la recherche du lieu propice pour son identité, c'est faire l'expérience de la délocalisation pour échapper à la dislocation. L'exil en vient donc à pallier l'errance, « immense expérience sociale de la privation de lieu »<sup>321</sup>, errance qui déjà annonce l'ancrage possible, mais qui ne se manifeste pour le moment qu'à l'état de *quête*. L'errance est donc une itinérance, capable dans l'acte de marcher de forcer la porte de l'opportunité, de se créer soi-même un passage pour une nouvelle authenticité, hors de la société. Mais l'errance est un élan qui est toujours en reste, un trajet qui n'a pas encore

---

318 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noire*, op.cit., p. 137

319 Gilroy, Paul, *The Black Atlantic. Modernity and Double Consciousness*, Londres, Verso, 1993, p. 111

320 Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, op.cit., p. 121

321 De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, op.cit., p. 155

trouvé sa fin. L'errance renvoie aux pas vulnérables du pèlerin qui tente de lever ses incertitudes en suivant des chemins inconnus : « c'est, pour De Certeau, le procès indéfini d'être absent et en quête d'un propre »<sup>322</sup>, ou pour le dire à la manière de Du Bois, le procès « d'une âme en quête d'elle-même, la lutte de celui qui cherche en vain sa place dans le monde »<sup>323</sup>. L'exil est un refuge, un asile, un port d'attache et/ou le témoin de sa recherche. L'exil est dans ce sens toujours opportun, parce qu'il marque déjà l'identité et le lieu retrouvé et commode, une heureuse position. Le départ, qui ne prend pas ici la forme d'un déracinement (parce que le sujet excepté ne fut jamais enraciné, puisqu'il a toujours manqué de lieux), manifeste le « désir d'échapper aux chaînes étroites de l'ethnicité, de l'identification »<sup>324</sup>, condition d'une « nouvelle naissance »<sup>325</sup>, d'une « régénération sociale »<sup>326</sup>. C'est finalement ce chemin que Du Bois avait fini par choisir en s'installant dans la nouvelle république du Ghana, se détournant définitivement des États-Unis qui avaient « cessé d'être le lieu privilégié de ses aspirations politiques »<sup>327</sup>. Le départ préfigurait ici l'enracinement, comme il fut autrefois dans ses pérégrinations atlantiques l'indice du cheminement en cours. C'est donc à travers cette relation dialectique que le corps et la culture furent pour Du Bois en mesure de fournir une identité renouvelée et unifiée. C'est donc à travers l'ancrage et le voyage, le lieu et l'espace que le corps et la culture parvenaient à subvertir le méplacement, la disjonction et l'exception auxquels Du Bois et ses frères de couleur étaient condamnés.

### *Point de chute et ligne de fuite*

« De l'exil à l'errance, la mesure commune est la racine, qui en l'occurrence fait défaut. C'est par là qu'il faut commencer »<sup>328</sup>. Ce que Édouard Glissant veut nous dire par là, c'est que l'exil et l'errance font entrer le sujet dans l'essor et le changeant après l'avoir sorti de

---

322 *Ibidem*

323 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 214

324 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noire*, *op.cit.*, p. 38

325 *Ibidem*

326 *Op.cit.*, p. 34, 107

327 *Op.cit.*, p. 158

328 Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990, p. 23

l'étale et du fini<sup>329</sup>. C'est alors que le sujet est littéralement en puissance. En reconnaissant le déracinement comme un mouvement positif, un mouvement de subjectivation, un mouvement d'harmonisation de l'être, un mouvement de mise en mouvement, on peut se rendre compte de la portée fondationnelle de cet acte : il permet l'ancrage après avoir autorisé la quête. C'est un geste qui fait naître, un geste qui autorise et qui crée un théâtre pour d'autres actions<sup>330</sup>. Il ne fait pas que subvertir le régime de production des identités, l'axe arkhê-typique et l'ordre qu'il soutient, il est déjà autre chose, la recherche d'un nouveau lien et d'un nouveau lieu qui donne le sens et l'unité qui manquait au sujet. Il ne faut pas se fier à l'apparente fixité de l'enracinement, car il offre en réalité au sujet un véritable refuge et un véritable repère pour pouvoir ouvrir son identité à l'itinérance, aux rapports sociaux vecteurs d'harmonisation, à son processus d'altération : un *portus*. C'est en assumant de nouvelles images, en s'identifiant à de nouvelles altérités, que le sujet perpétuera son processus de transformation de soi. *Devenir autre passe par l'Autre*, et pour percer dans son être, le sujet ne peut en faire l'économie<sup>331</sup>.

Comme toute subjectivation est impossible sans objectivation, tout voyage dans l'identité ne peut se faire sans ancrage identitaire. Ce dernier fournit une base solide, stable et indéfectible pour que le sujet puisse percer dans son être. Dialectique du dedans et du dehors qui nous est rappelée à travers le mythe d'Hestia et d'Hermès : « Hermès n'est paré des atours de l'inconnu que parce que Hestia continue d'exister dans la conscience du voyageur pour le rassurer, lui rappelant le recours du retour »<sup>332</sup>. Il faut considérer l'ancrage comme « fixant », à la manière dont le comprend David Harvey lorsqu'il évoque le « *spatial fix* » : le lieu qui rend possible la résolution dans l'espace<sup>333</sup>. À la différence qu'ici le « fix » n'est ni le produit d'une captation, d'un rapport social colonial, ni résolu à l'espace seul, il œuvre pour la subjectivation, l'affirmation d'une identité sociale positive dans

---

329Julien, François, *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, 2011, pp. 53-62

330De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, *op.cit.*, p. 182

331C'est ce que Jacques Lacan exprime à sa façon lorsqu'il dit que « le désir de l'homme, c'est le désir de l'Autre » : Lacan, Jacques, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris, Seuil, 1991, p. 106.

332Genestier, Philippe, « Sous les pavés les racines? », in *Espaces Temps*, n°42, 1989, p. 51

333Harvey, David, *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003, p. 115

l'espace et dans la culture.

La « transnationalité » n'est pas une condition fondamentale pour penser la diaspora<sup>334</sup>. La diaspora repose sur la conscience d'un manquement de lieu, que ce manquement soit issu d'un déplacement et/ou d'un méplacement, d'un lieu qui est vécu comme n'étant tout simplement pas à son image. Il faut revenir au sens métaphorique de la diaspora et la ré-enraciner dans l'être. La diaspora traduit une déchirure. Mais cette déchirure n'est pas simplement le fruit d'une dispersion collective, ni simplement la fille d'une déchirure originelle, mémorielle et imaginaire, dans le sens lacanien du terme. Plus que cela, elle est une déchirure vécue, conçue et perçue actuellement. L'enjeu ne se situe donc plus seulement dans le déplacement fondateur que dans le méplacement actuel et acté, non seulement comme moment défini et saturé, comme moment qui ne travaille plus, mais aussi comme temps présent investi de l'expérience passée et projeté vers l'avenir. C'est de cette manière que je comprends la diaspora : comme un déplacement sans remplacement, un déplacement qui n'est plus une transposition mais qui n'est pas non plus arrêté, un déplacement sans arrivée comme suspendu dans un hors-lieu. Les êtres en diaspora sont actuellement ni entièrement partis, ni entièrement installés : ils sont errants, ou pour le dire comme Achille Mbembe, des « expatriés mentaux »<sup>335</sup>. Les fils de l'Homme Noir déporté en Amérique ne sont plus Ashanti, Fanti, Bantous, Fon, Yoruba (etc.) d'Afrique Occidentale ni Ashanti, Fanti, Bantous, Fon, Yoruba d'Amérique, et l'Homme Noir au temps de Du Bois n'est ni un Noir africain, ni un Noir américain (même si comme Du Bois il aspire à l'être). Il est un être suspendu de lieu. C'est de cette entrée manquée, toujours irrésolue, que l'être est en souffrance de lieu.

Si la diaspora part de cette idée forte de manquement de lieu (de départ et/ou d'arrivée), il est également possible de la retrouver au-delà de cette déchirure, dans son moment proprement reconstitutif. Rodolfo Kusch et Walter Mignolo se sont penchés sur l'étude de

---

334Shain, Yossi, « Marketing the Democratic Creed Abroad : U.S. Diasporic Politics in the Era of Multiculturalism », in *Diaspora*, vol. 3, n°1, 1994, p. 86

335Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit, op.cit.*, p. 46

la conscience transposée comme issue de l'expérience dialectique du déracinement et de ré-enracinement. Conscience transposée pour eux et non plus conscience suspendue, conscience en passe de se résoudre. Mais il faut tout aussi bien comprendre que la solution pour ces deux consciences déplacées (transposées et suspendues) se trouve dans le lieu actuel où leur conscience désigne déjà une autre conscience. Pour Rodolfo Kusch, c'est une conscience d'être ni européen, ni Indien<sup>336</sup>, conscience d'être un Européen hors d'Europe qui habite en Argentine avec la population indigène<sup>337</sup>. Cette nouvelle conscience de soi qui passe par la conscience de vivre dans un nouveau lieu est également présente chez Walter Mignolo lorsqu'il rebaptise la « mestizo consciousness » de Kusch en « immigrant consciousness »<sup>338</sup>. On retrouve même dans cette conscience immigrante l'idée fondamentale d'une intégration : intégration au sein même de la conscience transposée de ses nouveaux attributs, mais surtout intégration d'une nouvelle conscience issue d'une introduction *dans* un nouveau lieu porteur d'une nouvelle culture. Faire la part belle au déplacement serait une erreur, car c'est dans l'*intérieurité* que tout se joue actuellement pour la conscience immigrante (toujours en procès de résolution). C'est d'ailleurs ce à quoi Edward Saïd se réfère lorsqu'il parle de « voyages de pénétration », non plus cette fois pour décrire la métaphore de la conscience *hostis*, mais celle-là même de la conscience *hospes*. Plus aucun déplacement physique n'est ici en jeu, puisque Saïd renvoie au « travail intellectuel anti-impérialiste » qui modifie de l'intérieur la culture coloniale en la pratiquant et en se la réappropriant<sup>339</sup>. C'est en se situant dans le lieu de cette culture, et non en dehors, qu'il devient possible pour cette culture d'être autre, de « passer à l'autre »<sup>340</sup>. Et c'est ce défaut de correspondance avec le lieu et la culture d'accueil qui fait toujours du Noir américain au temps de Du Bois un être en diaspora, un être transplanté sur un terrain qui continue à le rejeter. L'impossible unité de l'être traduit l'impossible communion de l'être

---

336Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity, op.cit.*, p. 107

337Mignolo, Walter, « Introduction. Immigrant Consciousness », in Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, Durham, Duke University Press, 2010, p. xiii

338« la conscience d'un immigrant né de parents européens qui arrive dans les Amériques entre la fin du dix-neuvième et le début du vingtième siècle, et qui, au lieu de s'assimiler, porte un regard critique sur les conditions de transplantation des immigrants européens dans un pays qui, à ce moment-là, est déjà entre les mains de Créoles nés de parents espagnoles et métisses dotés d'une mentalité et d'une âme européenne » : Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity, op.cit.*, p. 108

339Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 309, p. 337 et supra

340De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien, op.cit.*, p. 164

avec son milieu.

L'« expérience coloniale » rappelle à chaque Homme Noir l'expérience originelle de la déchirure, actualisée dans la souffrance, la servitude et le déchirement<sup>341</sup>. Sans cela, elle ne serait être une expérience. Elle fait entrer dans le présent la charge diasporique du passé, elle fait perpétuer l'expérience traumatique hors de l'évènement même<sup>342</sup>. Depuis quatre siècles, la déchirure s'inscrit toujours dans un rapport social colonial : mais s'il porte en lui l'image-mémoire de la déportation, du fouet et de la servitude, il s'exprime au temps de Du Bois à travers la ségrégation, le lynchage et la misère. À « l'expérience du déplacement en rapport à un autre dominant [...] auquel ils n'appartiennent pas »<sup>343</sup> se superpose l'expérience tout aussi douloureuse du méplacement, le sentiment de jamais ne pouvoir être à sa place dans le lieu habité, inopportun. Et Frantz Fanon ajouterait : « Si la psychiatrie est la technique médicale qui se propose de permettre à l'homme de ne plus être étranger à son environnement, je me dois alors d'affirmer que l'Arabe, aliéné permanent dans son pays, vit dans un état de dépersonnalisation absolue [...]. La structure sociale existant en Algérie a été hostile à toute tentative de rendre l'individu à son lieu d'origine »<sup>344</sup>. Pour Du Bois, l'important n'est plus de rendre le Noir à l'Afrique – comme le préconise une longue tradition allant de Olaudah Equiano à Marcus Garvey en passant par Martin Delany – que de l'intégrer complètement à l'Amérique. L'espace américain demeure un espace négatif, mémoriel et actuel, espace de manquement de lieu, en amont et en aval, et à travers le temps, du déplacement originel au méplacement continu. L'Amérique est pour le Noir américain le lieu de sa dépossession : faux abri et feinte demeure, lieu qui n'est ni accueillant, ni réconfortant, ni chaleureux malgré ce qu'il prétend, le lieu qu'il habite sans pouvoir jamais être soi, un lieu tout aussi intime et intérieur qu'il est froid et étranger. L'Amérique est le lieu où le Noir américain est *en diaspora* ; il évoque un traumatisme

---

341 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 257

342 Voir notamment Eyerman, Ron, *Cultural Trauma : Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003 et Baldwin, James et Mead, Margaret, *A Rap on Race*, cité dans Tobing, Fatima R., « Le Troisième Œil », in *Multitudes*, vol. 2, n°29, 2007, pp. 78-80.

343 Mignolo, Walter, « Introduction. Immigrant Consciousness », in Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in America*, *op.cit.*, p. xv

344 Fanon, Frantz, *Pour la Révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001, p. 60

collectif, une « situation de bannissement où l'on rêve d'un foyer alors qu'on vit dans l'exil »<sup>345</sup>.

Autant le déracinement est vecteur d'aliénation lorsque les altérités qui entrent dans la constitution du sujet le rendent étranger à lui-même, autant le déracinement ouvre au sujet la voie de l'altération lorsque ces altérités se font reconnaissantes et unifiantes pour lui. L'expérience coloniale ne peut se concevoir sans l'expérience traumatique menant au déchirement et à la dépossession. C'est d'ailleurs ce que Stuart Hall entend par là lorsqu'il la pense comme « pouvoir culturel de normalisation » : à travers cette expérience, le Noir se voit toujours soi-même comme un Autre, que ce soit à travers le regard des Autres qu'à travers son propre regard<sup>346</sup>. Mais elle ne se réduit pas à cela. Faire l'expérience de la double conscience, c'est comme on l'a vu œuvrer à sa résolution, ce qui signifie qu'après avoir pris conscience d'un corps aussi éclaté que sa conscience, l'être fracturé cherche à se recoller. C'est alors que s'ouvre pour lui la quête de l'unification : « Le destin, c'est-à-dire le rapport de l'homme à cette fonction qui s'appelle le désir, ne prend toute son animation que pour autant qu'est concevable le morcellement du corps propre, cette coupure qui est le lieu des moments élus de son fondement »<sup>347</sup>. Et un tel fondement passe par un nouveau rapport à l'Autre (entendez significatif), mais également par un nouveau rapport au lieu (qui annonce un nouveau rapport au corps) et par un nouveau rapport à la culture. Sans ces deux ancrages, aucune convergence n'est possible. C'est pourquoi dans chaque tentative de reconstitution de l'identité du Noir américain, l'unité du peuple noir fut toujours pensée dans le temps et dans l'espace pour soi et en soi. Que ce soit pour Du Bois où cette unité passe par la conjonction spatio-temporelle avec l'Amérique, ou pour Marcus Garvey qui la conçoit à travers une disjonction radicale, par un « essentialisme ontologique »<sup>348</sup> du retour au lieu et au temps originels incarné dans le « Back to Africa », la régénération psychique,

---

345Cohen, Robin, *Global Diasporas : An Introduction*, cité dans Smith, Andrew, « Migration, hybridité et études littéraires postcoloniales », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, op.cit., p. 376

346Hall, Stuart, « Cultural Identity and Diaspora », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, Second Edition, Londres, Routledge, 2006, pp. 435-436

347Lacan, Jacques, *Le séminaire livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Paris, Seuil, 2004, p. 273

348Gilroy, Paul, *L'Atlantique noire*, op.cit., p. 55

la résolution de la double conscience passe par une nouvelle présence physique et une nouvelle présence culturelle. « Un temps, un lieu nous dit Georges Dumézil sont dits *fasti* ou *nefasti* [fastes ou néfastes] suivant qu'ils donnent ou ne donnent pas à l'action humaine cette nécessaire assise »<sup>349</sup>. L'entrée dans un nouveau lieu et un nouveau temps (qu'offre un nouveau lieu de culture) de référence, appropriable et habitable, pose l'assise d'un sujet retrouvé, entrée qui n'en est pas moins risquée et fastidieuse.

L' « homme a besoin de se donner une représentation de ce qu'il est en se mettant à distance de lui-même »<sup>350</sup> : la culture et le territoire constituent les surfaces de réverbération à travers lesquelles le sujet se montre et se réfléchit à lui-même, et à partir desquelles il peut se déployer. Autant la culture marque l'entrée de l'être dans l'histoire, et qui plus est, dans une histoire qui fait sens<sup>351</sup>, autant pour être actée, elle doit prendre place, elle doit investir le réel. Une culture qui ne produirait pas l'espace, et qui ne se produirait pas un espace à son image, ne serait qu'une pure abstraction<sup>352</sup>. La quête de la culture est donc indissociable d'une quête de l'espace. C'est en tout cas ce que nous dit Ranajit Guha lorsqu'il évoque une territorialité de l'insurrection, espace de convergence de la solidarité des rebelles et espace refuge, espace où l'autorité coloniale est bannie, puisque cet espace est toujours le lieu de son autorité sans qu'elle puisse être actée<sup>353</sup>. C'est aussi ce que nous dit Robert Blauner lorsqu'il présente l'émeute de Watts comme une aspiration à la maîtrise de son territoire<sup>354</sup>. Territoire et culture : deux médiums d'objectivation, deux médiums de ré-enracinement, deux médiums à travers lesquels se jouent la reconquête de soi et son déploiement.

« Pour l'indigène, l'histoire de l'asservissement colonial commence par la perte de l'espace

---

349Dumézil, Georges, *Idées romaines*, cité dans De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, *op.cit.*, p. 182

350Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme*, *op.cit.*, p. 36

351*Ibid.*, p. 189

352Lefebvre, Henri, *La production de l'espace*, *op.cit.*, p. 65

353Chatterjee, Partha, « The Nation and Its Peasants », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, *op.cit.*, p. 12

354Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, pp. 89-90. C'est également ce que soutient Harold Cruse : « se battre pour la libération des noirs c'est *se battre pour le droit de posséder*. Le Nègre est aujourd'hui politiquement en danger parce qu'il ne possède rien » (Cruse, Harold, *Rebellion or Revolution*, *op.cit.*, p. 238)



local au profit de l'étranger. Par la suite, il lui faut partir en quête de son identité géographique, et en un sens le restaurer. En raison de la présence du colonisateur étranger, la terre n'est d'abord récupérable que par l'imagination »<sup>355</sup>. Cette citation de Edward Saïd restitue tout à fait les deux modalités de l'ancrage, même si dans le cas du sujet en diaspora, le lieu colonial, le méplacement actuel, peut être subverti soit de l'intérieur (en amenant l'extérieur – l'expérience noire, « son message pour le monde » – dans l'intérieur – l'Amérique) soit de l'extérieur (en amenant l'intérieur – une partie de la culture coloniale acquise, son nationalisme, son paternalisme, son progressisme, son rationalisme, etc.<sup>356</sup> – dans l'extérieur – l'Afrique).

Hestia et Hermès, lieu et espace, culture première et culture seconde<sup>357</sup>, passé fondateur et futur à construire, identité et identification. Succession de couple elliptique chargé du même sens : ce n'est qu'ancré dans un lieu physique et culturel que l'être est en mesure de voyager dans l'espace et dans la culture, qu'il dispose de l'autorité suffisante pour acter son devenir-autre. Le rapport colonial vient briser originellement ce couple mythique en fermant l'horizon du territoire et de la culture, en imposant sa conception définie et captieuse de l'espace et du temps<sup>358</sup>. L'être en diaspora raconte dans l'exil le récit de la subversion de ce manquement de lieu, et lui accole celui du lieu retrouvé, du lieu fécond et opportun où il pourra rentrer en culture. Ce n'est que sous ces deux versants que cet être ne peut être conçu pleinement : comme sujet saisi et défini qui pourtant demeure toujours en puissance, comme sujet qui émerge dans le retrait puis dans le retour pour se dégager du manque.

---

355Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 320.

356Gilroy, Paul, *L'Atlantique noire*, *op.cit.*, pp. 247-257

357Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme*, *op.cit.*, pp. 49-64

358Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, p. xiv, p. 6, p. 186. Voir également Dussel, Enrique, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures) », *art.cit.*, p. 69

PARTIE II : ÉPROUVER LA DOUBLE CONSCIENCE. J.-P. BRISSOT AU CRÉPUSCULE DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE D'ANCIEN RÉGIME

La double conscience n'est pas le propre de la conscience noire. Voilà ce que l'expérience de Jacques-Pierre Brissot de Warville nous apprend, et sur laquelle nous nous pencherons tout au long de ce chapitre. Sortir la double conscience de son terrain conceptuel d'origine jusqu'à présent limité, arrêté et saisi à la conscience d'être Noir dans une société Blanche, pour lui donner son amplitude et toute sa portée. Nous verrons comment pour Brissot son regard fut sans réponse, comment ses désirs de grandeurs se sont heurtés à sa propre ligne de fracture, comment l'intégration présumée laissa place à l'exception. Nous verrons quels furent les termes de sa quête, comment il s'est vu refuser les portes de la gloire de la République des lettres. Nous verrons comment il n'avait pas obtenu le privilège d'être un sujet moderne dans la société française d'Ancien Régime, ce titre de porte-parole incorporé de la dissidence civile qui lui aurait ouvert la voie royale de la spiritualité philosophique, de la subjectivation, de l'humanisme, de l'usage officiel et autorisé de sa raison. Nous verrons comment il n'avait pas eu sa place dans cette modernité, comme elle fut pour lui une fable et un mensonge, des idées généreuses mais fanées. Nous verrons également comment Brissot a donné forme à sa propre modernité, en marge du monde des lettres, prenant le revers de la modernité des philosophes consacrés. Celle-ci fut à proprement parler clandestine, aventureuse, vagabonde, impertinente, menaçante et risquée, disposant de ses propres codes, et de ses propres expressions culturelles. De là, il s'engageait dans un combat du destin qui le mena de Paris à Genève, et de Londres à la Bastille. Ce fut pour lui un coup d'arrêt fatal à sa carrière de philosophe, mais non à son rêve de modernité, qu'il allait poursuivre à travers d'autres lieux et d'autres formes de subjectivités.

Évoquer la société d'ordres comme une société coloniale peut paraître risqué tant cette idée n'a rien d'évident, et tant le mythe d'une « France éternelle » demeure encore puissant. C'est pourtant sous cet angle que nous la comprendrons. Je n'ai pas l'intention ici d'entreprendre une analyse globale, vu les limites de ce travail. Il s'agira simplement de poser les premiers jalons, de tenter une approche de cette vaste thèse encore inexplorée, car sans cela, il nous serait impossible de prendre la mesure de la double conscience de Brissot. Il nous faudra également garder à l'esprit que c'est moins la société d'ordres en tant que telle qui nous intéresse ici, que la modernité qui est née et qu'elle a autorisée en ses murs, qui s'est développée depuis Érasme jusqu'à Brissot, et qui s'est actualisée dans la société monarchique autant que la société monarchique l'a elle-même actualisée.

## 1. Du Royaume à l'Empire. Conquêtes et appropriations

### *La formation du domaine*

Qu'entend-on par société d'ordres ? Roland Mousnier la définit en ces termes :

Allant droit à l'essentiel sur lequel s'accordent les auteurs, nous trouvons chez tous l'idée d'une société hiérarchisée en strates sociales. Les grandes strates sont des ordres. Les ordres se subdivisent en strates moins épaisses ou « états ». [...] Les ordres et « états » sont reconnus par tacite consentement des peuples et peuvent exister socialement sans aucune sanction légale ou définition juridique. Ils consistent en une qualité, attachée à la personne, souvent héréditaire, accompagnée d'une dignité, d'un honneur, attribué par l'opinion, qui imposent un style de vie, et donnent l'aptitude à certaines fonctions sociales<sup>359</sup>.

Voilà pourquoi il faut considérer cette société comme un « régime » : l'importance est donnée à l'autorité coutumière, autorité qui s'impose par la force de l'habitude et de l'usage,

---

<sup>359</sup>Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », in *Revue historique*, vol. 247, n°2, 1972, p. 295

et non par l'usage de la force<sup>360</sup>. Ce qui joue le rôle de garde-fous de la monarchie, c'est bien l'ensemble des droits existants, institués et transmis depuis des générations, droits particuliers et coutumiers qui donnent forme à une véritable constitution sociale<sup>361</sup>. La coutume tient une place essentielle dans l'édifice social monarchique. Malgré l'absoluité de son pouvoir, le Roi est lui-même contraint de respecter les règles en usage, au risque de voir se fissurer ce fragile équilibre : les juristes de l'époque appelaient cela « viser de puissance réglée »<sup>362</sup>. L'organisation de la société repose sur un ordre social, économique et politique plutôt que sur un ordre juridico-administratif ; autrement dit, le normatif se manifeste comme autorité, et non comme pouvoir. Le droit est bien d'origine mythique. L'ordre fait donc autorité, c'est-à-dire qu'il réunit l'ensemble des sociétaires autour d'un référent qui fonde et assure la cohésion implicite de la société. Le rapport hiérarchique temporel découle donc d'un rapport d'influence originel, d'une fondation spirituelle qui attache les êtres ensemble et qui implique leur appartenance subsidiaire à une commune société. Pas de société, pas d'ordre social sans adhésion *a priori*. Ce qui explique pourquoi l'ordre social découle et dépend directement de l'ordre divin : « Comme le Christ est la tête du corps mystique de l'Église, ainsi le roi pour le corps mystique du peuple de France et de la monarchie ; le corps mystique de l'Église est constitué d'une hiérarchie d'ordres où circulent le Saint-Esprit, et le Corps mystique du peuple de France aussi d'une hiérarchie d'ordres inspirés par l'esprit de la monarchie incarnée dans le roi »<sup>363</sup>. La souveraineté du roi est attachée à la souveraineté morale de Dieu<sup>364</sup> qui institue la monarchie et la puissance royale depuis Charlemagne. Le corps du roi n'est alors qu'un médium à travers lequel l'autorité divine passe sur terre. Sa mort n'implique en rien la mort de l'autorité, car elle survit dans le symbole royal<sup>365</sup>. C'est ce qu'il faut entendre lorsque Brissot parle du roi

---

360Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1995, p. 123

361Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France de la révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution*, Tome I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1959, p. 15

362Cosandey, Fanny, « Instituer la toute-puissance? Les rapports d'autorité dans la France d'Ancien régime », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°17, 2009, p. 42

363Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de 'fidélité' et de 'monarchie absolue' en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 294

364Campbell, Peter R., « Absolute Monarchy », in William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 15

365Cette idée trouve ses développements les plus fameux dans le *Rameau d'or* de James Frazer et *Les deux corps du roi* de Ernst Kantorowicz.

comme « vivante image » de Dieu<sup>366</sup>. Le revêtement symbolique élude et dépasse l'existence physique : c'est ce qui fait de cette autorité une autorité mystique et institutionnalisée. Le roi ne fait que traduire la Parole originelle ; au-delà de lui, la teneur reste intacte.

Ce fondement spirituel du temporel a une autre implication dans la hiérarchie sociale. En deçà du roi, l'ordre qui a préséance sur tous les autres rangs, c'est l'ordre ecclésiastique. Il se place au-delà de tout autre ordre séculier, noblesse y compris : « Il est de principe qu'après le roi et les princes de son sang, le clergé est, dans notre monarchie, reconnu pour le premier corps, et celui qui doit précéder tous les autres »<sup>367</sup>. Le clergé occupe une position de surplomb qu'il tient de son rapport privilégié avec Dieu, avec qui il communique immédiatement. Porté vers l'anagogie, habitant dans les hauteurs de l'Esprit saint, l'ordre ecclésiastique occupe une position sociale en accord avec son éminence spirituelle : « les ecclésiastiques sont les ministres de Jésus-Christ, les dispensateurs des mystères de la religion ; c'est cette importance et cette élévation d'un ministère si auguste, qui donnent à cet ordre, au-dessus de tous les autres qui ne regardent que le temporel, un rang distingué »<sup>368</sup>. Tel est l'esprit de la société d'ordres, mais dans les faits, la réalité est toute autre. Car la noblesse, si elle n'a pas la préséance, dispose bien de la prééminence : « le métier le plus utile, la fraction la plus importante dans la division du travail social, c'est le métier de la guerre, le métier des armes »<sup>369</sup>. Si le clergé entretient la vigueur spirituelle de la société d'ordres, la noblesse garantit sa pérennité temporelle, assure l'intégrité du corps physique de la nation. Si la société d'ordres se présente comme un régime qui fait autorité, c'est-à-dire comme un régime qui se maintient de l'intérieur sans recourir à la violence, y avoir recours est vital pour la protéger de la menace extérieure. L'autorité fondatrice est donc tributaire de l'ordre qui la préserve. La société d'ordres a donc été poussée à une sorte

---

366Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Extrait des représentations faites au Roi par la commission intermédiaire des États de Bretagne dans l'affaire de M. de la Chalotais », in *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, du jurisconsulte*, Tome X, Berlin, 1785, p. 135

367Guyot, Joseph Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Tome XIII, Paris, 1784, p. 467

368Ibid, p. 467-468

369Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 296

d'évolution pragmatique, à une réévaluation des dignités selon les services rendus : au clergé qui assure l'ordre moral, autrement dit la police intérieure du régime monarchique, la noblesse sauvegarde l'ordre social en garantissant sa sécurité.

« La vertu pour le noble, pour l'homme d'épée, c'est de faire 'profession d'honneur' »<sup>370</sup>. Seul le noble est appelé à une telle vocation, et c'est sur cette base qu'il se distingue des autres ordres. En quoi cette profession confère à lui seul cette valeur sociale ? Le noble offre sa vie en sacrifice pour la gloire de son roi, la renommée de son royaume et la sûreté de ses sujets. Il consacre sa vie à la poursuite du bien commun. Voilà ce qui fait sa noblesse, et voilà pourquoi il s'abandonne absolument à cette tâche : son statut dépend de son désintéressement des affaires temporelles, basses et viles, et voilà pourquoi la recherche du profit et l'accroissement de la richesse personnelle lui sont refusées. La noblesse n'est donc pas simplement un ordre martial, c'est aussi un ordre et un modèle moral. Mais dans un tel régime de société, l'autorité de la noblesse ne pourrait être fondée si elle ne s'inscrivait pas dans le corps de la société comme une propriété originelle et une donnée immuable. L'autorité sociale de la noblesse ne découle pas d'une autorité transcendante comme c'est le cas pour le clergé, mais d'un moment fondateur. Sont nobles les descendants de la race des conquérants, issus de cette lignée des Francs qui ont progressivement pris possession de la Gaule romaine, dans laquelle leur authenticité est enracinée<sup>371</sup>. La France monarchique du XVIII<sup>e</sup> siècle est toujours soumise à ces vestiges, comme en atteste la validité de l'antique loi salique. On comprend mieux maintenant le rapport consubstantiel que la noblesse entretient avec la profession d'armes, dans ce qui renvoie moins à l'esprit de conquête qu'à l'esprit de préservation de ses conquêtes, à l'origine du Royaume de France. Voilà qui offre à la noblesse son assise mythique, assise qui acte la transcription de ce fait d'armes originel en propriétés naturelles, sanctionnant la pureté de son sang et la nécessité de sa tenue comme garant fondamentales du Royaume :

la noblesse enracine son existence dans deux représentations à la fois objectives et mythiques : la race et l'histoire, les deux miroirs où toute noblesse se lit, les

---

<sup>370</sup>*Ibid.*, p. 297

<sup>371</sup>Dietler, Michael, « 'Our Ancestors the Gauls' : Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe », in *American Anthropologist*, vol. 96, n°3, 1994, p. 587

deux pôles où s'investit la *valeur* distinctive de l'élite. Conquête franque, supériorité séminale. Ainsi la noblesse prend ses distances et sa mesure. La geste conquérante lui donne son image fabuleuse que Boulainvilliers historise par le récit. La vertu séminale, théoriquement fondée en biologie par La Roque, perpétue la valeur héroïque des fondateurs<sup>372</sup>.

La race n'est pas le propre de la société d'ordres française. Comme nous le rappelle Walter Mignolo, elle était poussée à l'extrême dans certaines sociétés européennes, comme c'était le cas pour la société monarchique espagnole :

Le *Dictionario de Autoridades* espagnol compilé au dix-huitième siècle définit la 'race' comme 'la caste ou la qualité originelle ou héréditaire'. Les ordres religieux offrent un exemple des limites posées entre ceux qui peuvent et ceux qui ne peuvent pas y entrer. Seulement ceux qui fournissent la preuve d'être nés dans des familles nobles, renvoyant à leur lignée sur plusieurs générations, peuvent aspirer à en faire partie. Sont interdits d'entrée ceux qui appartiennent ou ceux qui sont liés à la 'race' des Juifs, des Maures, des Hérétiques, ou des Vilains<sup>373</sup>.

Cette citation est intéressante parce qu'elle restitue au final l'essentiel du rapport de subordination dans la société d'Ancien Régime : la position de chaque être social dépend en premier lieu de l'autorité de l'ordre auquel il se rattache. Ce constat nous renvoie au fond à la définition même de la hiérarchie sociale. Étymologiquement, la hiérarchie (*ieros* et *arkhê*) est le principe fondateur à partir duquel le pouvoir est en mesure de s'acter, c'est-à-dire de se diffuser et de se perpétuer. Elle installe un rapport d'indétermination et d'indivisibilité entre la « Parole » et le « Geste », le constituant et le constitué, l'origine, la réalisation et l'horizon du pouvoir. La hiérarchie sociale est donc l'institutionnalisation d'un régime de subordination qui garantit l'authenticité normative de la direction des affaires humaines en l'indexant médiatement au transcendant, à l'autorité sublime qui la fonde. La hiérarchie sociale est sacrée en cela : elle est ce à travers quoi la Parole se fait geste, et le geste Parole. La société se trouve réinvestie par les catégories du transcendant sans que celles-ci inondent indistinctement l'ensemble du corps social.

---

372Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle. De la féodalité aux Lumières*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1984, pp. 39-40

373Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003, p. 432

Qu'est-ce que cela signifie concrètement ? Que la pureté et la souveraineté du transcendant ne correspondent qu'avec les parties éminentes de la société, celles où la pureté divine peut demeurer sur terre sans être altérée, ce qui leur confère justement une forme de souveraineté sociale selon leur qualité propre<sup>374</sup>. Nous sommes donc loin d'une définition restrictive et abstraite du sacré, car une fois que le sacré est parlé, une fois qu'il est traduit en termes sociaux, il institue une démarcation consacrée qui sépare catégoriquement la forme pure de la forme impure, la partie auguste de la partie abjecte, les nobles des vilains. C'est sur ce constat que Agamben relève l'ambiguïté du sacré, désignant à la fois « celui ou ce qui ne peut être touché sans être souillé, ou sans souiller »<sup>375</sup>. L'actualisation du sacré dans la société marque donc une ségrégation radicale entre la partie majeure et mineure de la société, entre ceux qui dirigent et élèvent la société et ceux qui sont dirigés et élevés : l'homme vil porte donc en lui la trace indélébile d'une tache originelle sur laquelle repose son exclusion originaire<sup>376</sup>. Pour distinguer les hommes, il n'a pas simplement fallu les isoler<sup>377</sup>, il a fallu légitimer la mise en ordre sociale comme relevant de l'ordre sacré, ce qui revenait finalement à sceller les positions autant que les attributs de la mobilité. Le vilain incarne l'altération, la corruption, la perturbation morale dont il faut absolument se garder, au risque d'ébranler la société bien ordonnée<sup>378</sup>. Un acte émanant de l'autorité se présente toujours comme sacré, et l'être qui le pose s'en trouve lui-même investi.

Les relations de subordinations sociales sont intégrées dans un régime symbolique qui met l'accent sur la communion, ce qui veut dire que les divisions peuvent être maintenues parce qu'elles sont immédiatement transcendées. L'harmonie de la société d'ordres repose sur le mythe de la réciprocité des bienfaits, présentant dominants et dominés à la fois comme donateurs et donataires, c'est-à-dire solidaires les uns des autres. C'est pourquoi le régime monarchique est un régime féodal, un régime de fidélité qui assure le lien social séminal entre maîtres et sujets. Dans la société d'ordres, tous les êtres sociaux, du Roi au paysan,

---

374Mignolo, Walter, *Local Histories, Global Designs*, op.cit., p. 29

375Ernout-Meillet cité dans Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, op.cit., p. 89

376Ibid., p. 93

377Rilke, Rainer Maria, *Notes sur la mélodie des choses*, Paris, Éditions Allia, 2008, p. 11

378Douglas, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1992, p. 27



sont fondamentalement des sujets, littéralement placés en dessous de Dieu et de la coutume. Mais dès que l'on s'installe dans l'ordre temporel, deux sujets arkhê-typaux apparaissent : le sujet *hospes* et le sujet *hostis*, le sujet souverain et le sujet assujéti. Le sujet *hospes* qualifie le sujet maître de soi et maître chez soi. Dans la société féodale, le sujet souverain s'incarne dans plusieurs figures, mais chacune d'entre elles dépend d'une propriété fondamentale : la territorialité. Qu'elle relève du foncier, du religieux ou du politico-juridique, la territorialité renvoie au domaine du souverain. Même si l'ordre féodal s'effrite sous le coup du renforcement du pouvoir royal, la société d'ordres s'organise toujours autour de seigneuries, de diocèses et de bailliages, eux-mêmes placés sous la dépendance d'un roi qui assure la cohésion de cet enchevêtrement de pouvoirs<sup>379</sup>. S'il incarne la souveraineté, il n'en a pas le monopole : ceux qui en sont les dépositaires sont tous, à des degrés divers, souverains en leur domaine. Ceux qui ne sont pas propriétaires des terres qu'ils cultivent ou habitent, ceux qui demeurent sur le territoire du souverain ne peuvent se présenter autrement que comme leur hôte, que comme sujet *hostis*.

L'*hostis* est étymologiquement l'otage de son hôte, un être qui est placé sous son giron et sur lequel il dispose d'un pouvoir : il n'est logé que sous caution, que sous la garantie de l'exécution d'une promesse, qui peut-être ne s'éteindra jamais. On voit donc comment l'accueil peut se faire condamnation et enfermement, et comment le donataire dans ce cas devient l'éternel obligé – c'est pourquoi l'*hostis* est l'*excepté*, dans le sens étymologique du terme, l'*excipere*, celui qui est reçu, accueilli. Mais on voit surtout comment ces relations de réciprocité engagent une économie du don. Ce don, au-delà des rapports d'interdépendances factuels qu'il installe entre les deux parties, instaure un rapport de pouvoir selon l'origine de la donation : c'est ainsi que l'*hospes* consacre son pouvoir continu et absolu sur ses débiteurs, qui se doivent en retour d'honorer continuellement et absolument leur dette originelle. Le sujet *hostis* est l'obligé de son *hospes*, il n'a plus d'existence autonome, puisqu'il vit et travaille pour le compte de son souverain, jusqu'à ce qu'il en soit dégagé par compensation. « Être l'obligé nous dit Brissot, c'est devoir de la reconnaissance pour un

---

<sup>379</sup>Vandermotten, Christian et Vandeburie, Julien, *Territorialités et politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005, pp. 112-115

bienfait qu'on a reçu »<sup>380</sup>.

Marcel Mauss rattache ce type de don à la théorie du *nexum* au fondement du droit romain : celui qui accepte le don accepte le lien de subordination qui l'enchaîne à son donateur. « Le seul fait *d'avoir la chose* nous dit-il, met l'*accipiens* [le donataire] dans un état incertain de quasi-culpabilité (*damnatus, nexus, aere obæratu*s), d'infériorité spirituelle, d'inégalité morale (*magister, minister*) vis-à-vis du livreur (*tradens*) »<sup>381</sup>. La chose qui fait l'objet du don fait du donataire un objet, « lié par la chose elle-même ». S'attarder sur l'économie du don n'a rien d'anecdotique pour décrire la société d'ordres, parce qu'elle renvoie directement à l'ambivalence du sacré. L'*hostis* est l'égal mythique de l'*hospes*, égalité sans laquelle l'acte même de l'échange et du contrat serait impossible (n'oublions pas que l'*hostis* et l'*hospes* sont tous sujets – pour la société d'ordres, sujets de Dieu et de la coutume), où le mythique fait appel au moment fondateur qui institue tacitement ce lien de dépendance sans que ce moment soit soumis à l'accord renouvelé de ces parties. Mais en dehors de ce rapport mythique d'indistinction, l'*hostis* est également et surtout celui qui est mis en abandon et à la pleine disposition de son hôte, contraint à l'oubli de soi pour le bénéfice de son altérité souveraine. On voit donc ici comment le sujet sacré et le sujet hôte renvoient à un seul et même rapport : « Aux deux pôles extrêmes de l'ordre juridique, le souverain et l'*homo sacer* présentent deux figures symétriques qui ont une même structure et qui sont en corrélation, le souverain étant celui par rapport à qui tous les hommes sont potentiellement *homines sacri*, et l'*homo sacer* celui par rapport à qui tous les hommes agissent en tant que souverains »<sup>382</sup>. C'est pourquoi je parle d'arkhê-types pour décrire ces sujets, parce que leur existence dépend d'un lien originel qui fait autorité, sur lequel repose la hiérarchie sociale, distribuant chacun des êtres sociaux dans un modèle abstrait qui porte l'empreinte duale du symbole, combinaison d'alliance et de subordination. Ce n'est qu'en instituant ces deux figures du sujet que l'ordre peut commencer à être, et par son axe se fixer en ordre colonial.

---

380Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'Empereur Joseph II*, Dublin, 1785, p. 18

381Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2006, p. 236

382Agamben, Giorgio, *Homo sacer I, op.cit.*, p. 94

La société d'ordres assure sa cohérence autour d'une référence transcendantale commune qui organise tous ses rapports. Mais cette référence serait vide sans ses manifestations symboliques, médiations et représentations sociales du transcendant. La hiérarchie sociale ne pourrait se maintenir en l'état si les comportements ne renvoyaient tout simplement pas à des valeurs inhérentes à une position. Pas de nobles ni de vilains sans hommage et sans déférence :

L'importance de l'honneur était constamment articulée et se manifestait à travers les symboles à tous les niveaux de la hiérarchie sociale. Ces symboles étaient importants non seulement parce qu'ils forgeaient l'identité, mais également parce qu'ils orientaient l'action humaine, ce qui permettait de reproduire certains modèles de comportement à travers les âges. La division sociale entre la noblesse et le commun demeurait essentielle, d'où l'importance continue du mythe des trois ordres, dans lequel la supériorité de la noblesse était légitimée par ses origines [...] par la pureté de son sang, ainsi que par son caractère naturellement charitable et son esprit chevalier.<sup>383</sup>

Le statut social de la noblesse renvoie à un statut moral, et le noble français n'en serait pas un s'il n'était pas « franc », « gentil » et « généreux »<sup>384</sup>. De telles obligations sociales ne sont pas simplement des marqueurs publics de supériorité ou d'infériorité, en se ritualisant, en s'inscrivant dans la tradition et la coutume, ils relèvent d'une loi sociale, sanctionnent des comportements que chaque être est en droit d'attendre ou d'exiger. Nous effleurons ici une partie infime de l'édifice symbolique de la société d'ordres qui traduit l'ordre social en ordre culturel, puis ce dernier en ordre des choses. C'est de cette manière que la position sociale, et par extension l'identité personnelle, investissent les catégories de l'inscrit, comme le sont l'acceptation, l'obéissance, la stabilité, l'immutabilité, qui ne peuvent être ni questionnées ni remises en cause. Le mythe prend ici toute sa portée comme acte : il fonde, élève et préserve la société sur la base des distinctions qui sont fondées, élevées et préservées par lui. L'honneur et la déférence représentent les valeurs cardinales où le mythe rencontre la vie quotidienne pour s'instituer comme force de l'habitude, comme l'évidence de l'usage. Le mythe est opérant tant que sa fable et son récit demeurent un horizon indépassable, à la fois

---

383 Bossenga, Gail, « Estate, Orders, and Corps », in William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, op.cit., p. 147

384 *Ibid.*, p. 148. « Gentilhomme », qui au sens littéral signifie « bien nés » (Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Perrin, 2007, p. 48) et « généreux », au sens étymologique, « de bonne extraction, de bonne race ».

évident et nécessaire, apodictique. Le bourgeois qui bénéficie du privilège de l'anoblissement ne peut sortir véritablement du commun que si les arts de faire aristocratiques se manifestent instinctivement en lui. Et s'il correspond naturellement avec les marques de valeur qu'il vient d'acquérir, ce « n'est pas perversion ou illuminisme de sa part, mais soumission cohérente à un système de représentations dont l'intégrité ne peut être entamée sans que s'effondre l'édifice entier »<sup>385</sup>.

Si rangs et préséances organisent le Tout, celui-ci doit également être animé d'un retour des grâces afin de maintenir la solidité symbolique de la société instituée. La stabilité se construit à ce prix<sup>386</sup>. Les mécanismes d'intéressement et d'ascension sociale sont ainsi autant de moyens de neutraliser le plus possible toutes vellétés de changement, autant de la part de la bourgeoisie ascendante que de la vieille garde aristocratique. L'homéostasie sociale est assurée par cette lutte constante de classement entre l'aristocratie et la bourgeoisie, et entre les membres de la première qui luttent entre eux sur le champ de l'étiquette, et entre ceux de la deuxième qui s'affrontent sur le terrain de l'opulence, seul moyen d'accéder aux titres et aux dignités. Et si l'appel de l'honneur prit d'autres tangentes au XVIII<sup>e</sup> siècle, l'accès à la noblesse est toujours pour la bourgeoisie une porte d'entrée privilégiée, quoique verrouillée, pour se distancer des « couches les plus méprisées de ce commun tiers-état dont elles se sentent, au fond, si peu solidaires »<sup>387</sup>.

Considérer la société d'ordres comme un régime ne nous empêche pas de rendre compte du différentiel de nature que la violence prend au fil des âges. Soutenir qu'elle se fonde sur l'autorité ne veut pas dire que l'usage de la force en est totalement banni. N'oublions pas qu'elle est l'apanage du souverain et de son pouvoir de subjugation.

J'ai parlé d'ordre social, d'ordre moral, succinctement d'ordre politique, mais pas encore

---

385Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 40

386Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, *op.cit.*, pp. 278-279

387Le Roy Ladurie, Emmanuel, « Présentation. Un regard nouveau sur la noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle », in Guy Chaussinand-Nogaret, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. iii

ouvertement d'ordre culturel. Si l'on veut en rendre compte, il ne s'agira plus de limiter notre conception de la société d'ordres à la totalité sociale instituée, mais en rendre compte également en tant que totalité sociale extensive, dans son rapport au Royaume de France. Dans l'Ancien Régime, l'ordre ne peut être pensé en dehors de la territorialité. Intégrité territoriale menacée par l'ennemi intérieur que constituait sous Louis XIV la figure du protestant, qu'il considérait comme une porte entrouverte à l'immixtion de l'Angleterre, des Provinces-Unies et des États germaniques. Mais également menace à l'unité culturelle de la société d'ordres, reposant sur la foi commune, et sur la souveraineté du Roi qui est au peuple de France ce que le Christ est à l'Église : la tête du corps mystique<sup>388</sup>. Dans une société qui se disait absolutiste, la culture pouvait elle aussi devenir absolue. La France avait d'ailleurs une longue tradition d'assimilation culturelle, que ce soit pour les nouveaux sujets ou pour les nouvelles provinces du Royaume. Il en était de même pour les minorités religieuses, tout simplement gommées, que ce soit artificiellement – à la suite d'un apostat factice, et dès lors contrainte d'entrer dans le lit de Procuste catholique – ou effectivement comme ce fut le cas des protestants et des juifs<sup>389</sup>.

Culturellement parlant, un long et lent mouvement d'homogénéisation s'est amorcé au XIII<sup>e</sup> siècle, puis s'est accéléré à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. C'est avec la prééminence capétienne que commence à se répandre le parler de Paris, le « français ». Nous sommes ici au XIII<sup>e</sup> siècle, et ce qu'on appelait la *Francia occidentalis* fut résolument multilingue et pluriculturelle<sup>390</sup>. Le succès de la « francisation » s'explique, selon Suzanne Citron, par une véritable « colonisation administrative » :

Les représentants du roi, les officiers, ont été les agents de l'infiltration de l'État à l'intérieur du tissu social et culturel des pays progressivement annexés [...]. Au XIII<sup>e</sup> siècle, l'efficacité des baillis [...] fut remarquable. De plus en plus instruits, ils ne sont plus hommes d'épée mais porteurs d'une culture écrite, juridique [...], l'armature de la francisation, du ralliement à la monarchie, grignotent le droit féodal, développent l'idée d'une justice du roi, répandent sa

388Mousnier, Roland, « Concept d'ordres, d'états, de 'fidélité' et de 'monarchie absolue' en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 294

389Yardeni, Myriam, *Refuge protestant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985, pp. 44-45, Citron, Suzanne, *Le Mythe national. L'histoire de France revisitée*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2008, pp. 252-258

390Citron, Suzanne, *Le Mythe national, op.cit.*, p. 137 et pp. 233-240

langue, attirent autour d'eux les classes moyennes urbaines<sup>391</sup>.

Puis il y eut l'ordonnance de Villers-Cotterêts en 1539, imposant la rédaction des actes judiciaires en français, et enfin l'appui de la bourgeoisie urbaine locale, qui pour mieux se distancer des campagnes et de son idiome « inintelligible et suranné »<sup>392</sup>, avait francisé son dialecte, et avait ainsi favorisé la pénétration de la culture de Paris dans toutes les provinces de France.

Les souverains ne se contentaient pas d'asseoir leur mainmise au sein des limites du royaume, ils aspiraient également à les élargir. Dans cette perspective, la France renvoie à un « ensemble de territoires conquis, annexés et intégrés dans une unique structure administrative et politique »<sup>393</sup>, dont il est possible de retracer la formation depuis Charlemagne (et son Empire, que le Royaume de France tentera de restituer sans succès<sup>394</sup>), jusqu'à Louis XIV en passant par Louis XI, François I<sup>er</sup>, et Henri IV. On peut débiter notre état des lieux par les conquêtes du Languedoc et des régions du centre au XIII<sup>e</sup> siècle, de l'Aquitaine, de la Provence et de l'intégration définitive de l'Artois et de la Bourgogne au XV<sup>e</sup> siècle, de la Bretagne au XVI<sup>e</sup> siècle, de la Navarre, du Béarn, du Pays Basque, du Roussillon, de la Cerdagne, de la Franche-Comté, d'une partie de l'Alsace et des Flandres au XVII<sup>e</sup> siècle, du duché de Lorraine, de la Corse, de l'État pontifical du Comtat-Venaissin au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>395</sup>. Leur rattachement au Royaume de France fut loin de recevoir l'adhésion spontanée dont l'ordre monarchique tente de soigner l'image pour maintenir son autorité. La force ne suffisait pas pour ouvrir ces régions étrangères à l'influence du Roi de France. Lui et son gouvernement devaient se jouer des consciences, mais aussi mener une négociation serrée avec les principaux clercs locaux. La couronne tâchait de les séduire en leur offrant, en contrepartie de leur adhésion, une portion d'autonomie administrative, et quelques privilèges pour rendre l'annexion plus soutenable<sup>396</sup>.

---

391 *Ibid.*, p. 231

392 *Ibid.*, p. 243

393 Weber, Eugen, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1914)*, Paris, Fayard/Éditions Recherches, 1983, p. 689

394 Haran, Alexandre Yali, « Les droits de la couronne de France sur l'Empire au XVII<sup>e</sup> siècle », in *Revue historique*, vol. 299, n<sup>o</sup>1, 1998, pp. 71-91

395 *Op.cit.*, p. 689

396 Pasquier, Jean, *L'impôt des gabelles en France aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles*, Genève, Slatkine, 1905, p. 2

Il est impossible de parler sérieusement de société d'ordres ni de Royaume de France sans parler de conquêtes<sup>397</sup>. La vieille noblesse d'épée la mobilise pour assurer sa prédominance et fonder son pouvoir, conquête à partir de laquelle la noblesse se dégage du commun pour se lier à l'administration et bénéficier d'une parcelle immanente de souveraineté. L'ordre martial est donc pleinement un ordre de commandement, un ordre de la sécurité publique, intérieure et extérieure. Si le moment fondateur de la société d'ordres assure la cohésion et l'adhésion immédiate de ses sociétaires, cela ne veut pas dire que ce même moment ait été accueilli favorablement et ait bénéficié d'une adhésion naturelle. En réalité, l'origine est aussi fastueuse que son horizon, une fiction d'harmonie qui autorise une société et une ontologie sociale, une manière pour être, pour penser, pour agir, pour faire, pour sentir, pour voir, pour comprendre et pour s'exprimer selon la position qu'un être social occupe dans les rapports consacrés de pouvoir et de souveraineté. Le faste offre l'assise mythique dans laquelle la Parole habite les actes, les précède et les oriente<sup>398</sup>. Est autorité le vernis symbolique qui prétend parler du réel authentique et qui le recouvre de sa propre fiction référentielle afin de faire marcher les actions dans son sens. Nous sommes là dans un premier temps de la culture, premier temps si l'on considère qu'il est le temps originel de normalisation, de régularisation et de reproduction de la société, dans un mode de figuration du réel. Edward Saïd nous renverrait ici aux « arts et [aux] disciplines de représentation »<sup>399</sup>, Achille Mbembe à « l'imagination coloniale »<sup>400</sup> et Pierre Bourdieu à la « violence symbolique »<sup>401</sup>. Cette culture de subjugation dépose un vernis de naturalité sur la culture des rapports de force. Le dominé ne peut penser le monde qu'à travers les représentations du dominant, qui lui ouvrent un monde à sa portée, un monde qu'il ne peut voir qu'en contre-plongée. Le regard que l'opprimé porte sur le monde restitue le regard que la société porte sur lui. Richard Wright nous le décrit en ces termes :

'La perspective de la grenouille.' C'est une phrase que j'ai empruntée à

---

397« 'Étant donc les Français arrivés dans les Gaules et s'en étant fait maîtres et patrons', écrit en 1560

Étienne Pasquier » : Citron, Suzanne, *Le Mythe national, op.cit.*, p. 137

398De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I, op.cit.*, pp. 182-185

399Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, 2000, p. 161

400Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit, op.cit.*, p. 76

401Bourdieu, Pierre, « Sur le pouvoir symbolique », in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°3, 1977, p. 408

Nietzsche pour décrire un individu regardant du bas vers le haut, le point de vue d'une personne qui se sent inférieure aux autres. Le concept de distance impliqué ici n'est pas physique, mais psychologique. Il implique une situation dans laquelle, pour des raisons morales ou sociales, une personne ou un groupe sentent qu'une autre personne ou qu'un autre groupe occupent une position supérieure<sup>402</sup>.

La portée d'une telle culture ne se situe pas tant dans la fondation de l'idée de subordination que dans son autorisation, dans l'institutionnalisation de rapports qui consacre les modalités de la hiérarchie, incarne les positions définies en différents arché-types de sujets, et convertit les rapports de force en rapports moraux et en devoirs partagés. Le sens propre du commun qui pose les fondements de la signification et de l'orientation de la société dissimule à travers son ordre symbolique le sens de la subordination.

#### *De la race des conquérants à la conquête de la race*

La race dans la société française d'Ancien Régime est indissociable de l'idée de filiation, de liens ataviques, de genèse. Il faut ici reprendre la mesure de ce que « Régime » veut dire. Nous avons précisé plus haut qu'il est impossible de rendre compte de la société d'ordres sans comprendre son lien congénital avec l'autorité. Elle n'est pas organisée et contrôlée par une constitution politique, ce qui joue le rôle de garde-fous, c'est l'ensemble des droits existants, institués et transmis depuis des générations, droits particuliers et coutumiers qui donnent forme à une constitution sociale. Et à côté de celle-ci, la race vient ici asseoir le Régime monarchique en lui superposant une véritable constitution morale.

On ne peut parler de « race » dans le cas de la société d'ordres sans parler de génération. Avant même de signifier une classe d'âge, elle renvoie d'abord et avant tout à l'action d'engendrer et à ce qui est engendré. Le pouvoir qui relève de la race n'existe donc qu'en acte, et comme nous l'avons remarqué plus haut, l'acte doit en premier lieu être compris dans le sens de fondation, comme un geste d'initiation, d'élévation et de production. De plus, pas de fondation sans sujet, ou plutôt sans auteur fondateur, porteur de ce geste. À

---

<sup>402</sup>Richard Wright cité dans Gilroy, Paul, *op.cit.*, p. 215



travers l'étude de la noblesse réalisée par Guy Chaussinand-Nogaret, nous savons maintenant que la race renvoie à une « supériorité séminale » qui s'est manifestée dans la conquête franque de la Gaule. Même s'il s'agit là en fait plus d'une fiction que d'une vérité historique, cette lecture n'en perd pas moins toute sa portée, puisque c'est elle qui va dominer les esprits, à partir du VII<sup>e</sup> et du VIII<sup>e</sup> siècle, en tant que « légende de fondation »<sup>403</sup>, et qui va contribuer à la genèse d'une nouvelle identité historique. Plus tard, cet acte d'héroïsme s'est transformé en valeur distinctive, puis en qualité propre, sur laquelle repose l'identité nobiliaire des Francs, et leur place dans la division du travail social. C'est en ce sens que l'acte de conquête est fondateur. Mais on ne comprendrait qu'à moitié l'éminence de la noblesse si l'on oubliait de mettre les qualités sociales des guerriers en parallèle avec les qualités morales afférentes, avec la bravoure, mais aussi avec le sacrifice et ses valeurs connexes, comme le désintéressement. C'est donc à un véritable idéal ascétique auquel s'attache la noblesse. C'est pour cela que les qualités originelles de la noblesse sont la *franchise*, la *générosité*, la *gentillesse*, que le noble s'inscrit selon Henri de Boulainvilliers « dans une *tradition* de vertu, de gloire, d'honneur, de sentiment de dignité et de bien »<sup>404</sup>, qui passe autant à travers ses hauts faits d'armes que dans ses hautes gestes,

403Werner, Karl Ferdinand, « La 'conquête franque' de la Gaule : itinéraires historiographiques d'une erreur », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1996, vol. 154, n°1, pp. 35-36. Il faut donc bien comprendre que j'analyse la « race » non pas telle qu'elle est, c'est-à-dire d'une manière positive, mais telle quelle est représentée, d'un point de vue normatif, parce que c'est à partir de l'image que la noblesse se fait d'elle-même et qu'elle impose aux autres qu'elle légitime sa prise de pouvoir, fonde son autorité et met en elle l'idée de son commencement. « Nous vivons dans un monde nous dit Edward Saïd [...] fait [...] de représentations, et les représentations – leur production, leur circulation, leur histoire et leur interprétation – sont la matière première de la culture » (Saïd, Edward, *Culture et Impérialisme*, *op.cit.*, p. 104). Je tracerai donc ici les grandes lignes du tableau de la culture de la race dans la société française d'Ancien Régime. Les études de Karl Ferdinand Werner ont permis de lever le voile sur les différentes représentations qui ont essaimées sur la « race » dans la société d'ordres en France. Sur cela, il soutient « que ce n'est pas 'le peuple franc' qui a 'conquis et occupé' un pays, mais un roi, ou plutôt une dynastie, qui a pris le pouvoir dans un *regnum* qui existait déjà. En se déclarant, après coup, chef de tous les Francs (*rex Francorum*), il a donné le nom de ce peuple au *regnum* qui était désormais le sien : *regum Francorum*. L'élite elle-même de ce royaume n'était pas exclusivement franque. Les sujets du roi étaient, si l'on peut dire, multinationaux, mais en majorité gallo-romains ; ils firent pourtant du qualificatif de leur roi, *rex Francorum*, une sorte de manifeste, et d'outil, de leur identité politique. En fusionnant avec les élites franques, les élites gallo-romaines ont aidé le roi à assurer la continuité de la vie sociale. » (Werner, Karl Ferdinand, « La 'conquête franque' de la Gaule : itinéraires historiographiques d'une erreur », *art.cit.*, p. 15). La race a donc glissé de la famille royale aux familles nobles, ces familles issus de *pagenses* gallo-romains « devenus Francs de plein droit », se comprenant désormais comme les « descendants des Francs de Clovis », et alimentant la vision fantasmagorique que leurs ancêtres présumés « auraient conquis la Gaule par un anéantissement brutal des Romani, tués ou chassés en Aquitaine, et ils en étaient fiers » (*Ibid.*, p. 35)

404Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 64

dans sa conduite sociale, et dans ses mœurs. Ce sont de telles qualités qui font du noble un être éminent, qualités sociales et morales cardinales pour la société d'ordres.

La race participe à la génération d'une société par un « genre » d'homme qui se distingue du commun par ses qualités exceptionnelles, mais elle ne se limite pas à cela. Elle repose également sur une autre idée de la génération, plus restrictive cette fois-ci, qui renvoie directement à la famille. « Dès son origine nous dit Pierre H. Boule [...], le terme postulait une différence transmise par la naissance et plaçait une valeur importante sur la possession de traits de caractère hérités »<sup>405</sup>. J'ai parlé plus haut de liens ataviques, mais il ne faudrait pas se tromper. L'accent est plus posé sur la transmission que sur l'hérédité. Le *génos* de la noblesse s'inscrit dans la lignée d'une profondeur générationnelle. C'est pourquoi un noble l'est de race lorsque les qualités notables de sa famille ont été reproduites jusqu'à lui, au bout de quatre générations au moins, et sont attestées en lui. Le « discours noble sur la race ne va jamais plus loin que l'identification de qualités transmises par la lignée, et pas nécessairement biologiquement »<sup>406</sup>, ce qui n'est pas sans poser problème. En effet, comment la noblesse peut-elle générer ses qualités originelles et filiales autrement que par le sang ?

La franchise, la générosité et la gentilhommerie ne peuvent être comprises à la manière d'un fief. S'ils sont tous deux un legs, ils n'en sont pas moins de nature différente. Le fief est un patrimoine acquis et transmis par le nom, la race est une qualité acquise et transmise par l'épreuve<sup>407</sup>. J'ai spécifié plus haut que la noblesse découle d'un acte fondateur, la conquête

---

405 *Ibidem*

406 *Ibid.*, p. 65

407 Si l'on s'engouffre plus loin encore dans le temps, une telle distinction n'existait pas. Comme le rappelle Jacques de Lalande dans son *Traité du ban et d'arrière-ban*, paru en 1675, les terres offertes par le Roi à ses capitaines et soldats étaient des « dons et fonds de terre », appelés « honneurs et bénéfices », nouvellement conquis, qui leur ont été distribués en échange des services rendus. « Lesdites terres n'étaient conférées qu'à vie ou à temps, et retournaient au roi par le décès du bénéficiaire, ou quand il quittait le service ». Ainsi donc, elles se distinguaient des « propriétés », ces terres qui étaient possédées « en propre et pour soi et ses héritiers et ayants cause ». « Or quand le Roy voulait faire la guerre, ou aller au devant de ses ennemis, il enjoignit par proclamation et cri public à tous bénéficiaires qu'ils eussent à venir en armes au rendez-vous, lesquels étaient aussitôt sur pied, et cette semonce et assemblée s'appelait Ban. [...] Le mandement en était si précis, et la discipline si exacte, que ceux qui avaient manqué à ce devoir, ou à se mettre en bon et due équipage selon leur revenu, étaient privez de leurs honneurs et bénéfices » (de

franque, qui fut le témoin de l'héroïsme des premières manifestations de noblesse. Une fois la conquête instituée, les conquérants devinrent des seigneurs, et eurent la vocation des armes. Les qualités morales exigées pour la noblesse sont à l'origine de leurs qualités sociales. C'est donc l'utilité sociale de la noblesse qui lui confère une utilité morale de service, car c'est dans le dévouement et le sacrifice pour le bien commun que se justifie son honorabilité. « En effet, comme l'explique Roland Mousnier, le métier militaire est le plus utile, le plus nécessaire pour la conservation des personnes, et le plus exemplaire par les vertus qu'il exige et qui peuvent être proposées à l'imitation des peuples »<sup>408</sup>. Les qualités sociales sont donc suspendues dans la société d'ordres aux qualités morales, mais l'inverse est aussi vrai ; les qualités morales dérivent *a priori* de la place occupée dans la division du travail social, et ultimement dans la hiérarchie sociale. *A priori* seulement, parce que si la vertu, en temps de paix et en temps de guerre, n'est pas sanctionnée par les faits, c'est sa condition sociale qui est elle-même remise en cause. Les qualités sociales n'offrent donc pas simultanément les qualités morales. On peut dire que les premières sont simplement le terreau adéquat, commode et opportun des secondes, parce qu'elles en découlent expressément. Ces qualités morales ne sont donc pas données, elles sont à cultiver. L'autorité sociale attribuée à la noblesse doit donc passer par l'épreuve des actes pour garantir son authenticité et pour la reproduire. Un noble couard ne serait donc plus un noble. Et ceci s'applique moins pour la vie d'un noble que pour sa descendance, incarnant sa sur-vie et son renom. C'est donc l'ensemble des qualités qui font de lui un noble qui doit être transmis et perpétué de génération en génération.

La « qualité impose un style de vie [...]. La conformité à ce style de vie, c'est ce que nos auteurs appellent la 'vertu' »<sup>409</sup>. Si le noble se distingue de par son attitude au combat, il doit également se distinguer de par son attitude en société. Nous savons que le noble doit faire preuve de vertu en temps de guerre. Mais qu'elle est celle qui est attendue de lui en

---

Lalande, Jacques, *Traité du ban et d'arrière-ban*, Orléans, 1675, pp. 4-5). Telle était l'économie du don féodal entre les seigneurs et leur Roi, attachant leurs terres à leurs qualités guerrières.

408 Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 296

409 *Ibid.*, p. 297

temps de paix ? Norbert Elias apporte une réponse des plus claires. Voici ce qu'il nous dit :

Les 'normes' de la 'bonne conduite' étaient définies au Moyen Âge comme à toutes les époques ultérieures par une notion bien déterminée : c'est par elles que les milieux séculiers médiévaux ou plus exactement leurs éléments avancés exprimaient la conscience de leur propre valeur et leur sensibilité spécifique. Or, le terme qui incarnait cette prise de conscience et les valeurs de la 'sociabilité' se disait en français 'courtoisie'<sup>410</sup>.

Avec la décadence de la féodalité et l'entrée en force de l'absolutisme, la « courtoisie » fut concurrencée dès le XVI<sup>e</sup> siècle par la « civilité », qui venait alors qualifier les comportements de la « bonne société ». « 'Civilisé' était comme 'cultivé', 'poli' ou 'policé', une de ces notions presque synonymes que les hommes de cour employaient dans un sens plus ou moins large pour désigner la spécificité de leur comportement et par lesquelles ils entendaient opposer le haut niveau de leurs mœurs, de leur genre de vie à ceux des hommes plus simples et socialement moins évolués »<sup>411</sup>. Il s'agissait alors de poser une barrière sociale qui la séparait du menu peuple. La distanciation morale que partagent les hommes de cour vient confirmer (et légitimer) leur distanciation sociale vis-à-vis des couches les plus basses. Mais la civilité ne s'en tient pas à cela. Elle traduit la réactualisation des qualités de la noblesse, et plus encore le bouleversement opéré dans sa composition.

Le dictionnaire de l'Académie française, dans son édition de 1694 pense ainsi la civilité : « honnêteté, courtoisie, manière honnête de vivre et de converser dans le monde ». La notion prend donc en charge les vertus de l'homme de cour et les qualités de l'honnête homme, et ignore le plus grand nombre à qui, finalement, on demande, non point l'imitation des usages du monde, mais la fidélité à des comportements maladroits, habituels et respectueux des hiérarchies<sup>412</sup>.

Si effectivement ces qualités nobles n'avaient pas vocation à être imité par le commun, elles en étaient toutefois le modèle, et en tant que tel, pouvaient être sujettes à imitation. Mais la distance sociale était bien trop grande pour que la civilité puisse trouver un terrain favorable dans les couches populaires, ce qui n'était pas vrai pour l'ensemble de la roture.

---

410Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs, op.cit.*, p. 134

411*Ibid.*, pp. 84-85

412Chartier, Roger, Julia, Dominique et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976, p. 138

Car la civilité ne se rapporte plus strictement aux gentilshommes, aux francs, mais aux honnêtes gens, c'est-à-dire à « l'ensemble des membres de la couche dirigeante »<sup>413</sup>. La noblesse n'a plus le monopole de la vertu, car loin de s'y restreindre, elle renvoie également aux « éléments les plus avancés de la bourgeoisie »<sup>414</sup>. Les « comportements et modes de la cour furent introduits dans les couches moyennes supérieures, qu'ils y furent imités après avoir subi quelques légères retouches pour répondre aux besoins d'une autre classe sociale »<sup>415</sup>. Ce qui faisait le caractère distinctif de la noblesse a été détourné de la transmission lignagère, pour qualifier désormais les traits d'une nouvelle élite dirigeante. La civilité rend compte du nouveau sujet capable d'acter les qualités propres à la race noble, du sujet qui était non seulement capable, mais qui détenait également le pouvoir de mener la société d'ordres en avant. La civilité élevait donc un nouveau sujet pilote, et venait consacrer les nouveaux traits du sujet arkhê-type.

La civilité tranche donc plus envers les hommes vulgaires qu'envers les hommes cultivés, ceux-là mêmes qui occupent des charges ou des offices, et qui siègent désormais à côté de la vieille aristocratie. Les fonctions éminentes qu'elle occupait ont procuré pour certains de ses membres le privilège nobiliaire, et ont contribué à rééchelonner sa place dans l'ordre de l'estime. Au temps de la monarchie absolue, c'est elle qui sert le plus utilement le Roi. Ceci n'a rien d'anodin lorsqu'on sait l'importance prise par l'économie du don dans la société d'ordres. « Le droit au service nous dit Guy Chaussinand-Nogaret, est considéré comme un privilège essentiel du statut nobiliaire [...]. Servir le roi est à la fois un droit, un devoir et un honneur, et un gentilhomme ne saurait se soustraire à ces obligations morales »<sup>416</sup>. Servir le plus immédiatement son Roi, c'est servir la Nation toute entière, c'est faire preuve de dévouement, ce qui la distingue de l'individualisme attribué à la roture. Le service et la civilité devenaient l'apanage du second ordre comme des membres éminents du tiers, ce qui rendait les frontières sociales de plus en plus poreuses, et donc de plus en plus inopérantes. Nous traiterons plus en détail ce phénomène d'interpénétration de la bourgeoisie et de la noblesse,

---

413 *Op.cit.*, p. 216

414 *Ibid.*, p. 217

415 *Ibidem*

416 Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 73

mais disons simplement ici que la civilité en est la marque. Norbert Elias soutient à raison que le traité d'Érasme, *De civilitate morum puerilium*, « est le fruit d'une époque de regroupement social » :

il est l'expression de cette féconde période transitoire succédant à l'assouplissement de la hiérarchie sociale médiévale et précédant la consolidation de la hiérarchie sociale moderne. Il appartient à cette phase historique qui voit s'achever la décadence de l'ancienne noblesse chevaleresque féodale et s'installer la couche nouvelle absolutiste de cour. Cette situation offrait aux représentants d'une petite couche d'intellectuels séculiers-bourgeois, c'est-à-dire aux humanistes, tendance à laquelle se rattache aussi Érasme, la possibilité d'une ascension sociale rapide, de la conquête de la célébrité et du pouvoir spirituel d'une part, d'une prise de position franche et distante de l'autre<sup>417</sup>.

Il suffit de se pencher sur la nouvelle définition du « noble » apportée par Érasme pour comprendre le changement de fond qui s'opère dans la société d'ordres : Il « faut considérer comme nobles nous dit Érasme, tous ceux qui se cultivent l'esprit par des études libérales. Que d'autres peignent sur leurs blasons des lions, des aigles, des taureaux et des léopards : ceux-là possèdent plus de vraie noblesse qui peuvent peindre sur leurs blasons leur maîtrise des arts libéraux »<sup>418</sup>. L'entrée en force de l'idéal humaniste redéfinit ainsi les contours, et plus encore l'essence même de la noblesse, ses qualités et ses attributs. Cela n'était pas sans provoquer une réaction de la part de la noblesse d'extraction qui subissait une pression d'aval, et qui tâchait de maintenir tant bien que mal son ascendant sur l'élite roturière en investissant l'ordre des représentations, en théorisant ce qu'était être de « race » noble.

Pierre H. Boulle explique qu'originellement, au XV<sup>e</sup> siècle, le concept de race est utilisé en France pour « définir les qualités jugées utiles que l'on cherchait à reproduire dans les animaux de chasse et de guerre »<sup>419</sup>. Moins d'un siècle plus tard, « il fut appliqué par analogie aux vieilles familles de la noblesse – la 'noblesse de race' –, les distinguant ainsi des nouveaux nobles et du 'vulgaire'. Il remplaçait des termes plus neutres, tels que 'maison' ou 'famille', précisément parce qu'il faisait la distinction entre les 'biens nés'

---

417 *Op.cit.*, p. 157

418 Cité dans *Ibid.*, p. 159

419 Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 48

(sens littéral de 'gentilhomme') et ceux qui ne l'étaient pas »<sup>420</sup>. Cette différenciation apparaît aux premiers abords comme une simple distanciation. Une volonté de distanciation il est vrai, mais volonté qui traduisait le rapprochement réel et acté entre la bourgeoisie anoblie, celle qui était en pleine ascension, et l'aristocratie de souche. Leur union était consommée, car bourgeoisie et aristocratie pouvaient désormais faire partie du même ordre.

La race et la civilité furent pensées et théorisées aux alentours du milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, la première pour qualifier plus exclusivement les gentilshommes, la seconde pour désigner plus globalement les honnêtes gens. Mais elles convergent toutes deux autour d'une idée essentielle : la culture. On ne saurait dire catégoriquement si ce sont les premiers qui ont influencés les seconds, si la race a infléchi sur la civilité, ou bien le contraire. Comme je l'ai remarqué, est noble celui qui fait ses preuves sur le champ de bataille ; c'est la bravoure qu'il doit constamment démontrer, et qu'il doit transmettre aux générations suivantes pour le rester pleinement. Sa dévotion au Roi n'est alors qu'une obligation morale qui vient confirmer son obligation sociale de prendre les armes. Quant aux robins, c'est par le mérite qu'ils ont pu se distinguer et accéder à la notoriété. Il est difficile de ne pas tableur sur une influence réciproque. Toujours est-il que la race est une qualité qui peut s'acquérir et se conquérir, ouverte donc à l'action des hommes : « les théoriciens nobles du XVI<sup>e</sup> siècle et du début du XVII<sup>e</sup> ne pensaient pas que ces qualités étaient fixées ou même inévitables. Non seulement il y avait un véritable sentiment que la noblesse pouvait dégénérer, mais encore la plupart des théoriciens considéraient que les nouveaux nobles, après environ quatre générations, pouvaient se débarrasser de leurs origines roturières »<sup>421</sup>.

Race et civilité, deux concepts qui se sont influencés l'un l'autre, mais plus certainement encore, deux concepts collatéraux. Norbert Elias a observé qu'après la Renaissance, les anciennes formations sociales avaient été « desserrées et modifiées ». « Il y a eu brassage

---

420 *Ibidem*. Le même glissement s'est opéré en Espagne, où la race servait à distinguer cette fois-ci les chrétiens des Maures et des Juifs : Nirenberg, David, « Race and the Middle Ages : The Case of Spain and Its Jews », in Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo et Maureen Quilligan (eds.), *Rereading the Black Legend : The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, p. 79

421 *Ibidem*

d'individus d'origine sociale diverse. La mobilité sociale, l'ascension et la décadence s'opèrent sur un rythme accéléré »<sup>422</sup>, mouvement qui avait été ressenti par les parties en présence, en premier lieu la partie supérieure de la bourgeoisie et la noblesse d'extraction. Il serait douteux de penser que la conceptualisation de la race et de la civilité ne fut pas à la fois l'empreinte de ce bouleversement.

La race est pour la vieille aristocratie féodale ce que la civilité est pour la nouvelle noblesse absolutiste curiale, la marque d'une distinction et d'une liaison entre le gentilhomme et l'honnête homme. La civilité s'origine dans la courtoisie comme la race puise dans le mérite, à tel point que les qualités nobles exprimées par la race sont transmises « non seulement par l'hérédité, mais aussi par l'éducation, et même la nourriture »<sup>423</sup>. La race vise moins à établir des distinctions d'états parmi la noblesse que des distinctions de conditions entre celle-ci et le commun<sup>424</sup>, tout en autorisant en même temps un passage entre les deux ordres, dont la bourgeoisie en constituait la porte. C'est ce passage que Gilles André de La Roque tentait de condamner en radicalisant la signification de la « race » noble, en faisant d'elle une qualité naturelle et innée qui ne pouvait être altérée qu'à la suite d'une « conjonction illicite »<sup>425</sup> (comprendre par exogamie). Une telle position avait également pour corollaire de trancher définitivement la question de la proximité entre la noblesse de robe et la noblesse de race, en affirmant la supériorité congénitale de la seconde, seule noblesse authentique. Depuis les premiers efforts de théorisation de la race à partir du XVI<sup>e</sup>

---

422Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, op.cit., p. 171

423Op.cit., p. 48. François de la Noue, dans ses *Discours politiques et militaires*, écrits entre 1580 et 1585, souligne la nécessité de donner une bonne nourriture et une bonne instruction pour former des gentilshommes, alors que Florentin Thierriat de Locheperre dans ses *Trois Traictez scavoir : 1. de la Noblesse de race 2. de la Noblesse civile 3. des Immunités des Ignobles*, Paris, 1606 se contente de préciser l'importance de la nourriture pour la noblesse de race. L'éducation des nobles est reprise comme un impératif par les « pamphlets qui fleurissent à l'occasion des États Généraux de 1614 (...) qui rend l'inculture nobiliaire responsable de l'abaissement de l'ordre » (Chartier, Roger, Julia, Dominique et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976, p. 168)

424Son inclus dans la noblesse ceux que leurs actes rendent nobles, et exclus ceux que leurs actes rendent vils (le travail de la terre, les métiers du nourrissage du corps par exemple, propres à la roture). À la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, « la noblesse commença à adopter une attitude envers les classes populaires teintée de connotations raciales et de couleur, satirisée par la Bruyère dans son fameux portrait des paysans noircis par le soleil, travaillant la terre comme des animaux » : *Ibid.*, p. 57

425*Ibid.*, p. 57



siècle, cette vision reste secondaire, mais n'est pas moins cardinale dans un temps où les lignes de distinction sont malléables. Elle était le symptôme d'une vieille aristocratie de souche en perte de vitesse, qui tentait alors de maintenir son rang en intervenant dans le champ des représentations. Et plus encore, elle traduit le tournant essentialiste de la race qui, en s'indexant à la vieille noblesse, évite aux gentilshommes menacés de décadence de tomber dans l'opprobre, faisant de tout noble d'extraction un homme de qualité. C'est ainsi que sa position sociale devient fondée en nature, freinant ainsi le déclin de son ordre, et assurant tant bien que mal sa reproduction en réinvestissant le terrain symbolique.

Parler de racisme comme le spécifie Pierre H. Boule, c'est parler de pouvoir. La race « noble » parle le pouvoir, elle évoque son affaissement et sa tentative de le maintenir. La race acte à ce point l'autorité de la noblesse qu'à travers un La Rocque notamment, c'est moins l'acte en tant qu'épreuve de la valeur acquise au combat, que l'acte en tant qu'épreuve du pouvoir, acquis après en avoir fait l'épreuve de sa valeur, dont il s'agit. Lorsque la noblesse pense la race dès le XVI<sup>e</sup> siècle, elle pense à un moyen de maintenir l'autorité et le privilège qu'elle considère comme perpétuel, suite aux faits d'armes fondateurs de leurs aïeux. Se dire noble de race n'a rien de performatif, c'est au contraire un acte normatif. Un tel énoncé ne signifie pas que la personne qui la mobilise reproduit derechef les qualités filiales, mais qu'elle s'inscrit dans l'ordre social pour légitimer sa place. N'oublions pas que la race est représentée comme partie liée du droit de conquête, ce qui veut dire qu'elle permet à son autorité de durer. Il est vrai qu'elle doit prendre en compte les mutations sociales et axiologiques de la société d'ordres. La noblesse de race doit s'éduquer et porter une attention toute particulière à la manière de se nourrir.

Pierre H. Boule nous a montré que les qualités attachées à la race ne sont pas perçues comme fixées, mais l'enjeu social pour le noble est bien plus notable qu'il n'y paraît. Ce qui est en jeu pour le noble, c'est tout au plus un changement d'état dans la structure sociale, et non un changement d'ordre. Un noble, s'il est en déshérence de race, n'en demeure pas moins un noble de droit, mais non de fait. Ce que la poursuite de l'*ethos* bourgeois leur

permet, c'est de conquérir le maintien de leur état, au mieux de l'améliorer. L'hérédité de leur titre est quant à elle assurée par l'ordre. Si donc la race s'apparente à une qualité muable et altérable, à une qualité qui se cultive, elle sanctionne implicitement l'autorité de la vieille noblesse qui est fondée en droit (de conquête) et en nature (son hérédité). C'est la noblesse menacée qui fixe la race (à la manière d'un Boulainvilliers, d'un La Rocque...), pour qu'en retour la race vienne fixer sa noblesse. Voici donc comment de sociogenèse, la race se fait biogenèse, comment elle institue implicitement l'authenticité de l'ordre social sur l'autorité du sang des vainqueurs. La race qualifie un rapport mythique et essentiel entre les vivants et les ancêtres fondateurs afin de fixer les rapports sociaux actuels en pleine mutation. C'est ainsi qu'elle renforce la vieille noblesse d'extraction en inscrivant son autorité contestée dans le domaine de l'authenticité. Apposée derrière le noble, la race s'efface pour appuyer un peu plus les qualités originelles et les privilèges du renom en voie d'effritement.

### *L'appel du monde*

La France a eu des visées sur l'Orient, sur son commerce, voire sur ses terres, mais elles se sont matérialisées d'une manière radicalement différente de celles qu'elle a jetées sur ses colonies occidentales. Bien entendu, il y eut des tentatives avortées de chaque côté, à Madagascar et en Inde comme en Floride et en Guyane, réussies en Mascareigne et à l'Île de France, comme à Saint-Domingue et en Acadie. L'important n'est pas tant l'issue que la nature de la colonisation, les formes et les propriétés qu'elle revêt, les enjeux qu'elle relève, les limites qu'elle rencontre. Et aucun terrain n'est plus propice pour cela que le terrain occidental, en particulier celui du Canada et des Antilles, parce qu'ils renvoient à deux acceptations capitales du colonial, capitales dans la constitution différentielle d'une France impériale au temps de la monarchie.

La France, tout comme l'Angleterre d'ailleurs, recherchait éperdument le passage du Nord-Ouest qui lui permettrait d'atteindre l'Asie, et ainsi de contourner les routes commerciales

actuellement monopolisées par ses rivales portugaise et espagnole. Mais le pouvoir royal, qui au XVI<sup>e</sup> siècle caressait toujours ce rêve, voulait surtout assurer la stabilité de son commerce, ce qui passait par la consolidation de ces établissements<sup>426</sup>. L'importance que revêt la Nouvelle-France pour la métropole ne se limite pas à ces atouts commerciaux, à la pelleterie et à la pêche principalement. Sa vocation était bien plus symbolique qu'économique. Elle déplaçait le terrain de la lutte de puissance en Amérique, appelée à contenir puis à refouler les invasions des États protestants, la Hollande et l'Angleterre en premier lieu. Il ne faut pas oublier qu'en France, la Contre-Réforme bat son plein. Ici se superposent considérations religieuses, politiques et militaires. Il y eut bien des missionnaires qui s'engagèrent dans l'entreprise canadienne de colonisation, mais ils ne seront en réalité qu'un bras armé de la politique de puissance du Royaume de France.

Le Canada doit être considéré comme une colonie de peuplement, malgré la réticence de la monarchie à s'engager dans une émigration qui viendrait dépeupler les campagnes françaises. Il en est tout autrement pour les Antilles. En 1642, la France autorise officiellement la traite et l'esclavage afin de développer ses plantations sucrières puis caféières, mais il faut attendre le début de la décennie 1660 pour constater une véritable éclosion. Il ne s'agit plus de mener le combat symbolique que la France mène au Canada, même s'il est impossible de comprendre les Antilles sans comprendre les vues d'un Louis XIV sur la succession de l'Empire espagnol outre-mer. Ce qui motive en premier lieu la monarchie française dans les Caraïbes, c'est l'ambition commerciale, et à travers elle, l'aspiration d'une suprématie économique qui sous-tend la politique mercantile. Les Antilles et le Canada doivent être situés dans ce contexte impérial, où il était aussi important de mener la bataille de la puissance sur le front européen que sur le front américain et asiatique<sup>427</sup>, sur le front économique que sur le front militaire, politique et religieux.

---

426Haudrère, Philippe, *L'Empire des rois, op.cit.*, p. 40

427Dans les mots de Ann Laura Stoler et de Frederick Cooper : « L'Europe [moderne] fut construite par ses projets impériaux, tout comme les rencontres coloniales furent déterminées par les conflits qui se déroulaient à l'intérieur même de ce continent » (Stoler, Ann Laura et Cooper, Frederick, *Repenser le colonialisme* (trad. C. Jeanmougin), Paris, Editions Payot & Rivages, 2013, p. 7)

Depuis Colbert, et jusqu'au milieu du XVIII<sup>e</sup> siècle, la politique économique impériale permettait à la métropole de satisfaire sa demande de produits exotiques sans recourir aux importations, et contraignait ses colonies au même impératif<sup>428</sup> : c'est ce que l'on a appelé l'« Exclusif colonial ». Ce régime autarcique nous apprendait que les colonies faisaient parties intégrantes du national, que la manière de concevoir une société économique fermée nous oblige à considérer la métropole royale, et ces provinces lointaines, comme un ensemble cohérent, même si bien sûr l'importance donnée à la territorialité et à l'utilité varie d'une colonie à l'autre. La raison d'être des colonies est de fournir en continu la métropole, d'œuvrer à son enrichissement exclusif. Elles n'existent que pour la métropole, totalement placées sous sa dépendance directe, prises en possession afin d'être mises à sa complète disposition. Leur appropriation exclusive permet non seulement d'élargir l'assise fiscale de la monarchie, évitant ainsi d'alourdir le fardeau des guerres sur la seule économie métropolitaine, d'orienter et d'alimenter les énergies aventureuses du commerce maritime, accroissant simultanément richesses privées et publiques, mais dans un ordre plus général, de tourner les rapports de forces, qu'ils soient économiques, militaires, politiques et religieux de la monarchie française à son avantage. Les colonies sont dans cet ordre d'idée aussi *subordonnées* à l'autorité royale que n'importe quelles autres régions de la métropole – les Antilles et la Nouvelle-France sont intégrées dans le régime fiscal de la monarchie française dès 1674 à travers la création de la Ferme d'Occident – tout en étant reléguées au plus bas de la hiérarchie provinciale du Royaume, régions exceptées commercialement occupant une position tout à fait *subalterne*. En d'autres termes, l'Exclusif vient se surajouter aux droits de douane et institutionnalise, en plus des limites fiscales établies, une entrave supplémentaire qui introduit une distinction formelle entre les colonies et les régions métropolitaines. Ce qu'il faut savoir, c'est que le régime fiscal, en tant que régime, impose des inégalités de traitement, de contributions et de considérations qui permettent d'attribuer une position dans la hiérarchie d'Ancien Régime, et d'assurer la bonne marche de la société en accord avec la coutume. Les colonies sont explicitement les nouvelles provinces mineures du Royaume<sup>429</sup>, plus subjuguées que la province la plus subjuguée de la

---

428Meyer, Jean, « Des origines à 1763 », in Jean Meyer, Jean Tarrade, Annie Rey-Goldzeiguer et Jacques Thobie, *Histoire de la France coloniale*, *op.cit.*, p. 191

429L'objectif des colonies, clairement exprimé dans l'*Encyclopédie*, « est d'enrichir la métropole » (Deveau,

métropole. La politique de puissance menée par la couronne française à l'encontre de ses rivales ne peut être comprise sans la politique de puissance sociale et spatiale menée par le Roi à l'intérieur de son domaine.

La société canadienne est administrée civilement et militairement d'une manière « tout à fait analogue à celle d'une province de France », avec à sa tête un gouverneur « choisi dans l'ancienne noblesse militaire, représentant la personne et l'autorité royale », un intendant, « responsable des affaires de justice, police et finance »<sup>430</sup> et un conseil qui joue ici le rôle des parlements de la métropole. La volonté de préséance qui ressortait de tous les agissements de Monseigneur Laval, désigné comme premier vicaire apostolique par Rome, venait ainsi rompre l'équilibre traditionnel de la société d'ordres. L'arrivée d'un nouvel acteur déterminant clôtura cette crise. Les commerçants, dont certains de leurs intérêts se confrontaient directement avec ceux de l'Église – rivalité se cristallisant autour du commerce de spiritueux – finirent par obtenir gain de cause<sup>431</sup>, réaffirmant par la même occasion l'importance accrue donnée par la monarchie au développement commercial.

Les colonies reproduisent le schéma politique propre à la monarchie française, où gouverneur, intendant et conseil se partagent la souveraineté. Mais structurellement, elles sont loin d'être le décalque de la métropole. En tant que sociétés nouvelles et embryonnaires, elles sont traversées par un processus d'ordonnement, contrairement à la société métropolitaine qui est déjà instituée comme société d'ordres, société suffisamment ordonnée pour se produire et s'élever dans la stabilité, dans l'équilibre constant des tensions et des énergies sociales. La société canadienne est peut-être celle dont l'ordonnement social correspond le plus avec celui de la métropole, avec une part prépondérante de la religion, qui vient asseoir la cohésion politique, militaire et économique. Il n'en est rien pour la société antillaise. En réalité, elle renvoie plus à une société débridée, loin de la

---

Jean-Michel, « La traite négrière atlantique », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, p. 50), même si implicitement, en offrant de nouvelles richesses convoitées par la métropole, elles jouent le rôle de moteur au sein de l'économie nationale mercantile.

430 *Ibid.*, pp. 63-65

431 *Ibid.*, p. 66

morale qui pèse dans les provinces de France, et assurée par un ordre ecclésiastique à l'influence toujours considérable. La société antillaise est une société mue par l'argent, autant pour la couronne que pour les particuliers qui la peuplent. Les possibilités d'ascension sociale sont bien plus réelles dans cette colonie que dans la métropole, comme c'est le cas dans toutes les colonies d'ailleurs, même si ces possibilités sont loin d'être aisément réalisables. Mais la colonie canadienne n'est pas la colonie antillaise. Les profits de la pêche, de la pelleterie et du bois ne sont pas ceux du sucre ou du café, et les intentions qui motivent l'émigration dans ces deux colonies n'ont rien de similaires : établissement pour la première, exploitation pour la seconde. La société canadienne est de surcroît organisée en seigneuries. Comme en métropole, les seigneurs concentrent autorité et honneur, mais non forcément la richesse, et d'une manière beaucoup plus exceptionnelle, « les roturiers peuvent y obtenir des seigneuries, les nobles travailler la terre et les marchands avoir des fonctions administratives »<sup>432</sup>. Comme en métropole finalement. En l'absence des seigneurs, le pouvoir est disputé entre ses représentants et les capitaines de milices, mais dans l'ensemble, la cohésion de la société canadienne est assurée.

La société antillaise n'épouse en rien les traits d'une telle société, surinvestie par l'économie de plantation. À la structure administrative triangulaire, se superpose une hiérarchie socio-économique assez trouble, sans véritable cohésion d'esprit, où chacun tente de tirer de sa position le plus grand profit possible de l'exploitation esclavagiste. Le propriétaire se situe tout naturellement au faîte de cette hiérarchie. Vient ensuite le procureur, directeur de la gérance de la plantation, poste qui attire les convoitises de tous les colons désireux de faire fortune au plus vite, puis les « petits Blancs », ensemble assez nébuleux de colons auxiliaires, travaillant pour le compte de la plantation, ou gravitant tout simplement autour, comme c'est le cas de la plupart des artisans et des petits marchands de la colonie. Vient enfin l'armée d'esclaves noirs, sur laquelle repose la colonie, population absolument subjuguée, et dont les conditions de travail et de vie varient selon la morale du maître<sup>433</sup>. Cette structure n'a pas les apparences qu'elle concède. C'est une « société sans véritable

---

432Haudrière, Philippe, *L'Empire des rois*, *op.cit.*, p. 270

433Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves*, *op.cit.*, pp. 74-79

sommet », traversée par l'unique but de faire de l'argent, véritable sens propre de la société de plantation. Rien à voir donc avec la société d'ordres métropolitaine qui maintient une discipline sociale serrée, et qui alimente l'esprit du sens commun. Jean Meyer nous dit de la morale de la société antillaise qu'elle « est élémentaire, taillée à la mesure de l'esprit d'indépendance et d'insubordination totale qui est la commune mesure de tous : morale du gain et de la réussite, qui frôle parfois l'absence de morale tout court »<sup>434</sup>. La corruption est monnaie courante, indice des hauts faits de l'opportunisme qui règne en maître, et qui élève la valeur argent au-dessus de toute autre. C'est à travers cette valeur cardinale que tout se joue : l'appel des Antilles ne fait sens pour les colons que dans la perspective du retour en métropole.

L'ordonnement de la société passe par la production de la subordination, son ordre par sa reproduction. Pas de production, économique ou culturelle, sans subordination, sans hiérarchisation, sans mise en ordre sociale des êtres et des lieux, sans distinction dans le processus de production de la société entre ceux qui mènent en avant et ceux qui sont menés en avant, entre le sujet souverain et le sujet assujéti, entre la métropole et les colonies. Nous avons remarqué que la subordination monarchique est d'ordre spatial – entre les provinces de la métropole, et lorsque le Royaume se fait Empire, entre la métropole et ses colonies – mais il est aussi d'ordre social, prenant place au sein même de la société d'ordres, et au sein des colonies à qui s'impose le schéma social métropolitain, schéma qu'elles altèrent presque congénitalement selon les vocations de chacune. Dans leur mise en ordre, ces sociétés annoncent déjà quelque chose d'inédit. La particularité de telles colonies, c'est d'occuper une position paradoxale, situées aux marges de l'économie nationale, exclues du domaine métropolitain tout en étant intégrées à sa marche. Elles composent les marges du Royaume. Marges spatiales, les colonies renvoient également aux marges sociales de la société monarchique, laissant le champ libre aux pirates et aux corsaires, actifs et originels contributeurs de l'Empire, à l'utilisation d'une violence brutale qui, loin de la métropole, ne porte pas atteinte à son autorité, à l'abus et au désir effréné de pouvoir et

---

<sup>434</sup>Meyer, Jean, « Des origines à 1763 », in Jean Meyer, Jean Tarrade, Annie Rey-Goldzeiguer et Jacques Thobie, *Histoire de la France coloniale, op.cit.*, p. 128

de richesse, à la concussion et aux trafics interlopes, à la mobilité et à la résistance sociale (« marronnage » et « autonomisme colon »). Le colonial est donc simultanément mise à disposition d'un territoire, instauration d'un rapport de dépendance avec le domaine souverain, mise à disposition des êtres qui le produisent selon le sens qui lui a été assigné, et terrain du renouveau. C'est dans cette production que se crée l'exception. Exception spatiale, mais surtout exception sociale, car c'est sur ce terrain que la société coloniale va sortir des gonds de la métropole, qu'elle se constitue originellement comme une autre société, avec sa propre structure et son propre sens, à l'intérieur même de la structure et du sens de la société établie auxquels elle se trouve pourtant formellement subordonnée.

L'ordre monarchique repose sur un domaine dont l'étendue n'a rien d'homogène. Le processus d'appropriation territoriale au fondement du Royaume métropolitain n'a pu se réaliser que sous le mode de l'intégration différentielle, sanctionnant simultanément privilèges et sujétion régionale sans que l'ordre n'en soit affecté. C'est même à travers ce régime d'exception que le pouvoir souverain fut en mesure d'intégrer de nouvelles provinces au Royaume, c'est-à-dire à sa production, et de maintenir sa cohésion dans un ordre remis en état. L'unité du domaine, et *a fortiori* l'accroissement de la puissance royale, reposent sur un équilibre subtil des forces régionales qui serait bien trop précaire si la mise à disposition de certaines régions au plus grand potentiel d'entropie n'était pas rendue plus soutenable par une distribution avantageuse dans l'échelle de la subordination. Le degré d'asservissement et de dépendance d'une province renvoie à l'intensité de sa contribution dans la production de la société. Que l'on appelle ces provinces régions ou colonies, que leur intégration soit comprise comme annexion ou occupation ne fait aucune différence en absolu, car ces provinces sont toutes domestiquées et mises à disposition de la politique de puissance royale. Seul le degré de domestication et de mise à disposition varie. Conquêtes métropolitaines et conquêtes coloniales font donc partie d'un même mouvement. Les colonies sont donc pleinement parties intégrantes du Royaume, à la seule différence qu'elles en révèlent toute l'étendue, la part impériale de sa politique de puissance. En cas de guerre, elles permettent de déplacer le terrain des opérations militaires, et en cas de pacification, de



peser dans la balance des négociations comme outil de compensation territoriale<sup>435</sup>. C'est ici que la définition du régime prend toute son ampleur : un ordre de la société qui se fonde sur l'usage, c'est-à-dire sur la distribution inégale et convenue des lieux et des êtres mis au service de la production et de la reproduction fonctionnelle et symbolique de la société monarchique, et sur lesquelles repose la stabilité de son mouvement de production et d'élévation.

*Du Royaume à la Terre, du Chrétien à l'Européen : nouveau terrain et nouvel axe de la race*

Nous avons vu précédemment que le concept de « race » était indissociable du droit de conquête que s'étaient attribué les Francs sur le territoire de la Gaule – ou plutôt de l'invention du mythe de la conquête franque<sup>436</sup>. Étaient nobles ceux qui avaient fait leur preuve sur le champ de bataille, mais bien plus encore, ils avaient exprimé les vertus morales et les qualités ascétiques jugées éminentes, dont l'héroïsme et le sacrifice constituaient les valeurs cardinales (*Francorum virtus*). Ici, nous entrons dans un tout autre domaine. Carl Schmitt assimile la conquête franque à la « Migration des peuples », ce qui correspond plus communément aux « Grandes Invasions ». Nous touchons maintenant à ce qu'il appelle « la grande prise de terres des XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles »<sup>437</sup>, conséquemment à l'intégration du « Nouveau Monde ».

Jusqu'au XV<sup>e</sup> siècle, les rapports entre les êtres humains doivent être gouvernés selon les lois divines. La Bible apporte à l'humanité sa constitution, Dieu étant le suprême souverain et le Pape son premier représentant sur Terre, celui-ci exerçant « la juridiction universelle en vertu de sa mission divine d'évangélisation »<sup>438</sup>. Le Moyen-Âge européen forme ce qui

---

435Haudrère, Philippe, *L'Empire des rois*, *op.cit.*, p. 87

436Werner, Karl Ferdinand, « La 'conquête franque' de la Gaule : itinéraires historiographiques d'une erreur », *art.cit.*, p. 19

437Schmitt, Carl, *Le nomos de la Terre. Dans le droit des gens du « Jus Publicum Europaenum »* (trad. L. Deroche-Gurcel), Paris, Quadrige/ Presses Universitaires de France, 2008, p. 83

438Angie, Antony, « Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law », in Eve Darian-Smith et Peter Fitzpatrick (ed.), *Laws of the Postcolonial*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999, p. 91

est appelé la *Respublica Christiana*, « l'unité globale de droit des gens » autorisant en son sein les conflits internes entre Royaumes chrétiens, mais également les conflits entre les peuples païens et les princes chrétiens au sein de son ordre spatial potentiel. Avec le contreseing papal, ces derniers sont en droit de s'approprier le sol des païens, puisqu'il est et demeure avant tout une « terre de mission chrétienne »<sup>439</sup>.

La découverte de l'Amérique renouvèle la justification métaphysique sur laquelle repose habituellement le droit de conquête. À l'argument théologique vient se superposer la doctrine du droit naturel. Comme en témoigne la prise de position de Francisco de Vitoria dans la première moitié du XVI<sup>e</sup> siècle, le second n'exclut pas le premier. Bien au contraire, il en dérive. Vitoria intervient en amont de ce que l'on peut appeler le « problème indigène », et qui tourne autour de la question suivante : les Espagnols disposent-ils ou non du droit de propriété sur les terres américaines ? De coutume, cette question n'en était pas vraiment une. La terre des païens entrait directement sous la juridiction des princes chrétiens lorsque ceux-ci étaient en possession d'un mandat papal. C'était donc une véritable révolution normative que de Vitoria entamait en rendant problématique une question dont la résolution allait de soi. C'est pour cela qu'on a pu dire que ses thèses étaient proprement « modernes », parce qu'elles prenaient le contrepied de l'autorité, et se présentaient comme objectives<sup>440</sup>. La particularité de la réflexion de Vitoria réside dans la rupture de la liaison admise entre la loi divine, et son administrateur, le pape, et le droit naturel et le souverain séculier chargé de l'appliquer. Selon lui, « parce que la loi divine est inapplicable aux questions de propriété, les Indiens ne peuvent être privés de leurs terres simplement en vertu de leur statut d'incroyants ou d'hérétiques »<sup>441</sup>. Influencé par la pensée de Saint Thomas d'Aquin, de Vitoria ne faisait plus de la religion le paramètre fondamental à travers lequel penser sa relation au monde, il lui avait ajouté un autre élément cardinal, la raison.

---

439 *Op.cit.*, p. 62

440 *Ibid.*, p. 103

441 *Op.cit.*, p. 92

Les Indiens faisaient usage de la raison, ce qui ne voulait pas dire qu'ils étaient parvenus à l'âge de raison. Si les indices montraient qu'ils n'avaient pas atteint le même degré d'évolution que les Européens, ils faisaient preuve d'une « méthode dans leurs affaires », ils avaient des « politiques ordonnées », des « mariages définitifs », des magistrats, des suzerains, des lois, des ateliers, un « système d'échange », et une « sorte de religion »<sup>442</sup>. Il soulève alors qu'indigènes et Européens avaient une ontologie commune, mais des traits de caractère différents. Les pratiques sociales et culturelles des Indiens ne peuvent alors qu'être une « variance de celles requises par les normes universelles »<sup>443</sup>. De Vitoria postule l'idée essentielle qu'il existe pour eux une possibilité d'élévation dans l'ordre naturel des hommes, ce qui prendra au XVIII<sup>e</sup> siècle le nom de perfectibilité. En d'autres termes, si les indigènes ne disposent pas actuellement du pouvoir de transcender leur condition, ils en ont la puissance, qui ne peut toutefois s'activer sans l'intervention directe des Espagnols, et l'imposition de leurs pratiques universellement applicables. Nous sommes ici dans l'ordre spirituel, qui est pour de Vitoria le moment de liaison. Mais qu'en est-il pour l'ordre temporel, qui représente au fond le cœur du débat ? N'oublions pas que de Vitoria est un théologien, et que l'autorité de son intervention, de même que sa pertinence, dépendent de son exégèse. Pour lui, seul un souverain peut être propriétaire des terres. Or, lorsqu'il s'agit de savoir si le souverain peut s'approprier des terres extérieures à son domaine, il reprend à son compte la lecture consacrée : une guerre juste ne peut être menée que par un souverain chrétien.

À part contester le pouvoir papal, la démonstration de Vitoria ne fait finalement que confirmer les fondamentaux. Mais elle n'en est pas moins un acte de refondation de l'autorité, puisqu'à la justification théologique, il ajoute un supplément (jus) naturaliste. Inclus dans le domaine de la loi en tant qu'homme doué de raison, l'indigène en est aussitôt exclu de sa protection en tant que païen, ce qui fait de lui « un objet contre lequel la souveraineté peut exprimer tout son pouvoir en engageant [...] la violence, justifiée comme menant à la conversion, au salut, à la civilisation »<sup>444</sup>. C'est en cela que l'Indien fait son

---

442 *Ibid.*, pp. 93-94

443 *Ibid.*, p. 96

444 *Ibid.*, p. 104

entrée dans le domaine et le giron européen en tant que sujet excepté, ni tout à fait intégré, ni totalement exclus de ses lois.

Un siècle et demi plus tard, nous retrouvons cette combinaison de droit divin et de droit naturel pour penser la domination européenne en terme d'*Optima Respublica universalis* (meilleure République universelle possible). Cette expression est attachée à la doctrine de Gottfried Wilhelm Leibniz qui apporta, dans la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, les fondements théoriques à l'établissement d'un ordre juridico-politique universel. Cette

liaison entre la doctrine métaphysique de la République universelle et le droit humain nous dit Francis Cheneval, est assurée par le droit naturel. [...] La Cité de Dieu est un présupposé nécessaire à la théorie du droit naturel, parce qu'un droit de la nature serait impossible sans des fondements divins et intelligibles. La nature elle-même est contingente et dépourvue d'une structure de normes. [...] Le droit naturel devient possible dans la mesure où l'on suppose une origine divine de ses lois et une finalité morale de l'univers, établie par le créateur<sup>445</sup>.

Comme de Vitoria, les arguments de Leibniz reposent sur un socle théologique, et fournissent à la fois les fondements métaphysiques et éthiques à la mise au pas des hérétiques, et à leur intégration dans un gouvernement qui puise sa légitimité directement de Dieu. Pour lui, la religion chrétienne est la « religion naturelle et raisonnable »<sup>446</sup>, non parce qu'elle peut être prouvée positivement, mais parce que sa doctrine est intelligible et possible.

Jésus-Christ est, pour Leibniz, le 'législateur du droit naturel' et le messenger de la vraie doctrine morale. Puisque ce christianisme est institutionnalisé dans l'Église, cette *ratio fidei* – et preuve métaphysique de la foi – a de fortes implications politiques. [...] Leibniz va jusqu'à revendiquer la domination juridique et politique du monde par les institutions du christianisme. [...] L'identification entre christianisme, religion raisonnable et justice universelle rend possible cette justification de l'impérialisme chrétien comme entreprise visant le salut de l'humanité<sup>447</sup>.

La supériorité des européens est donc fondée en morale, parce que c'est sous la coupe d'un Dieu suprême, juste et bon, souverain des êtres moraux, que les êtres humains sont en

---

445Cheneval, Francis, *La Cité des peuples. Mémoires de cosmopolitismes*, Paris, Cerf, 2005, p. 31

446Ibid., p. 34

447Ibid., pp.35-36

mesure de diriger leur vie selon les seuls préceptes normatifs acceptables et convenables pour tous. « Les fidèles deviennent alors des citoyens de la Cité de Dieu, et les infidèles sont considérés comme des rebelles que l'on peut combattre par la force »<sup>448</sup>. C'est donc le Dieu chrétien, que Leibniz « pense avoir prouvé scientifiquement »<sup>449</sup>, qui offre l'assise normative nécessaire pour penser le droit de conquête comme découlant du droit naturel.

De Vitoria à Leibniz, de la colonisation hispano-portugaise à la colonisation franco-anglaise, il paraît évident que l'axe arkhê-typique, c'est-à-dire la ligne de fracture qui fonde et autorise la formation des « types » coloniaux (le sujet souverain et le sujet excepté), et autour de laquelle s'organise le rapport social colonial, repose sur le christianisme. Même si le droit naturel fait son entrée pour justifier l'imposition d'un gouvernement séculier, il est indissociable du droit divin, il en reste un rameau. C'est au XVII<sup>e</sup> siècle que le passage entre le droit naturel et le droit divin est pour la première fois franchi, que le premier est mobilisé indépendamment du second comme seul droit juste et légal du gouvernement des hommes. Bien évidemment, c'est à une autre sorte de droit naturel que nous avons ici à faire, puisque le monde de la nature, le monde tel qu'il se présente devant l'homme européen, ne sera plus observé par le truchement de la religion mais par le prisme de la raison réflexive. Il est impossible de comprendre ce changement de nature du monde de la nature sans le mettre en perspective avec les changements cognitifs qui s'opèrent au sein même du monde européen.

Nous avons vu que la religion fournit à l'Europe ses représentations, qu'elle en constitue l'axe majeur. Dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, le dogme chrétien commence à perdre de son emprise sur les esprits, à tel point qu'il sera l'objet d'attaques plus ou moins voilées et virulentes. Le mouvement qui incarne le mieux ce tournant hétérodoxe est celui des libertins français. Le libertin n'est pas forcément un licencieux. Le libertin du XVII<sup>e</sup> siècle est avant tout un homme qui s'est libéré des canons, qui refuse les arguments autorisés et défend l'autonomie de sa pensée. Il est donc libertin parce qu'il fait un « usage

---

448 *Ibid.*, p. 25

449 *Ibid.*, p. 39

excessif de la liberté »<sup>450</sup>. La religion et son Église furent les principales visées dans un temps où les règles et les convenances étaient dictées par elles. L'essentiel pour nous est de souligner pour le moment que les libertins vont développer une critique matérialiste, ce qui ne fait pas automatiquement d'eux des athées. Un libertin comme Gassendi refusait d'appliquer son libre examen sur des matières théologiques, mais passait toutes les autres disciplines par le crible de l'expérience. François Bernier, un de ses disciples de la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle, reprend la tradition critique de son maître, en mettant l'accent sur l'observation, lui qui avait coutume d'étudier en sa compagnie les phénomènes naturels, et plus particulièrement les éclipses du Soleil et de la Lune.

François Bernier nous intéresse tout particulièrement parce qu'il est un voyageur philosophe. Il habite pendant près de huit ans en pays Moghol et, en tant que membre de la République des lettres<sup>451</sup>, correspond et partage ses observations et son expérience avec ses pairs européens. En 1684, près de quinze ans après son retour, il publie dans le *Journal des sçavants*, organe de l'Académie des sciences, sa « Nouvelle division de la Terre, par les différentes Espèces ou Race d'homme qui l'habitent ». C'est dans cet écrit que pour la première fois le concept de « race » déborde du cadre régnicole, qu'il ne sert plus à désigner les « nobles », et à les distinguer du commun, mais à qualifier les Européens, et à les distinguer des autres êtres humains. Ce n'est plus sur la vertu lignagère, ni même sur la religion que la différence essentielle est actée et autorisée, mais sur le phénotype. La distinction est fondée sur la « forme extérieure du corps, et principalement du visage »<sup>452</sup>, sur les « traits physiques et la couleur de la peau »<sup>453</sup>, bref sur l'observation des traits humains apparents. Il n'est pas inutile de préciser que son séjour en pays Moghol l'avait sans aucun doute fortement influencé, dans la mesure où ses habitants portaient une attention toute particulière envers « la pureté biologique et la couleur »<sup>454</sup>. Il n'est pas inutile

---

450 Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 5

451 Tinguely, Frédéric, « Introduction », in Frédéric Tinguely (dir.), *Un libertin dans l'Inde moghole. « Les voyages de François Bernier (1656-1669) »*, Paris, Éditions Chandeigne, 2008, pp. 18-20

452 Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime, op.cit.*, p. 49

453 *Ibid.*, p. 50

454 *Ibid.*, p. 55

de préciser non plus qu'en tant que libertin érudit, François Bernier est un humaniste, qu'il aspire à l'élévation spirituelle du genre humain – spirituel dans un sens profane – qui se rapporte à l'usage de son esprit, de sa raison. Comme de Vitoria et Leibniz qui appuient la christianisation des indigènes et des incroyants, Bernier prône la civilisation des sauvages, « seul fondement moral d'un humanisme de la conquête », comme l'interprète Michèle Duchet<sup>455</sup>. En dehors de l'apparente césure des référents, leur continuité est criante. Si le rationalisme a évincé le christianisme de l'ordre de la connaissance, il le supplée dans l'ordre colonial. La race, qui n'avait pas pris ce nom chez les hérauts de l'impérialisme chrétien, mais qui comme elle faisait office d'axe arkhé-typique, s'était débarrassée à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle de sa définition convenue pour s'appliquer aux types d'êtres humains. Du souverain espagnol comme bras de Dieu (de Vitoria), du Saint Empire romain germanique comme vicaire de Dieu (Leibniz), c'est désormais à l'Europe de remplir la fonction symbolique de magistère de l'universel (Bernier).

François Bernier conçoit la race sur la base des variétés phénotypiques observables chez les êtres humains. En tant que voyageur, il en avait fait l'expérience par lui-même, lui qui avait été en Palestine, en Égypte, au Yémen puis en Inde. En tant que philosophe, il avait lu d'autres récits de voyageurs sur les peuples qui habitaient les autres régions du monde. Nous sommes ici dans l'ordre des représentations. En 1685, soit un an plus tard après la publication de son article, l'instauration du Code noir fait entrer la race dans l'ordre de la prescription. C'est ainsi qu'elle est entérinée administrativement comme une frontière sociale établissant une distinction stricte et absolue entre les sujets colonisés et les sujets coloniaux. Alors que les altérités décrites par Bernier le sont uniquement en termes symboliques, celles concernées par le Code noir le sont également en termes fonctionnels, c'est-à-dire que les noirs sont expressément intégrés à la division du travail social d'une société européenne parce qu'ils sont noirs. Le phénotype n'est plus simplement descriptif, il ne renvoie pas seulement à des qualités morales, il est utilisé pour fixer des êtres humains dans le processus de production. Telle est l'implication de l'institutionnalisation de la race comme ligne de fracture. C'est ainsi que le noir devient la couleur de l'esclave, et

---

<sup>455</sup>Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op.cit., p. 18

l'esclavage « une condition permanente, transmise de générations en générations »<sup>456</sup>. La couleur noire s'inscrit à tel point dans le processus de production de la société d'Ancien Régime qu'un esclave, en tant que sujet excepté, ne peut vivre que dans les colonies. Le Code noir n'a originellement aucune valeur normative en métropole. Il ne fait qu'avaliser l'exception coloniale en formalisant la décision prise soixante ans auparavant par Louis XIII de suspendre le principe de liberté appliqué à tous les sujets du Royaume. L'esclavage n'était donc autorisé que dans les colonies, l'esclave devenant un noir libre aussitôt qu'il eut foulé le sol du Royaume<sup>457</sup>. Carl Schmitt rappelait qu'une telle exception était également actée par le droit anglais, distinguant avec « netteté le domaine du sol anglais, domaine spatial de validité de la *Common Law*, des autres domaines spatiaux », où le « pouvoir du roi était considéré comme absolu »<sup>458</sup>.

Le passage du Royaume à la Terre, du noble puis du chrétien à l'européen, traduit les mutations successives de l'axe arkhê-typique, des sujets arkhê-typaux, de la hiérarchie, et ultimement de la nouvelle société que cet axe autorise. À chaque fois, c'est un nouvel arkhê-type qu'il intronise en tant que sujet *hospes*, sujet souverain sur le monde, sujet qu'il faut suivre, sujet par lequel tout peut commencer, fort de l'autorité transcendantale dont il se rapporte pour guider les autres sujets, et pour les mener en avant, symboliquement et fonctionnellement. De ce passage, l'important est donc moins de souligner que la formation d'une nouvelle identité (le noble, le chrétien, l'européen) nécessite un vis-à-vis (le vilain, le païen, l'indigène) qui lui sert de miroir pour unifier son identité, que de poser notre attention sur ce que cette formation dissimule : l'affirmation d'une nouvelle identité arkhê-type au fondement de la nouvelle autorité coloniale.

## 2. L'effritement de la cohésion monarchique

---

456 *Op.cit.*, p. 72

457 *Ibid.*, pp. 87-88

458 Schmitt, Carl, *Le nomos de la terre, op.cit.*, p. 99



### *Exception monarchique et brouillement des ordres*

Le colonialisme de la société française d'Ancien Régime maintenant avéré, il devient nécessaire pour nous d'aller plus loin. N'oublions pas que Brissot est un sujet qui annonce la deuxième modernité, celui qui se constitue comme figure de l'émancipation au crépuscule de l'Ancien Régime. Nous en savons plus sur l'ordre social dans lequel il fut contraint d'évoluer, mais nous n'avons que partiellement fait état de son contexte d'émergence. Il s'agit maintenant de comprendre comment un tel sujet s'est débarrassé de la coutume, comment le mythe monarchique est devenu pour lui visible et évident, comment sa position dans la société d'ordres est dès lors devenue insoutenable.

La société d'ordres au XVIII<sup>e</sup> siècle n'est plus la société d'ordres que la vieille noblesse d'épée ou que certains juristes tâchent d'entretenir. À peine si l'on peut la qualifier de société d'ordres depuis que la noblesse de robe a troublé les frontières autrefois claires et absolues. En tout cas, selon les dires de Roland Mousnier, elle n'a plus rien d'une société féodale. La féodalité instaurait un système de fidélité entre tous les ordres de la société : « Tout ce que le fidèle doit à son maître, à son seigneur, à son roi, le roi, le seigneur, le maître, le protecteur, le doit à son sujet, à son fidèle, à sa créature »<sup>459</sup>. Nous avons déjà abordé ce point lorsque nous avons fait état du régime de subordination comme service réciproque, au fondement de l'ambivalence des sujets, considérés à la fois comme égaux et distincts dans l'économie du don. Ce lien se serait brisé, même s'il ne s'était pas entièrement dissipé. Mais qu'est-ce qui est à l'origine de cette dérive ? La monarchie elle-même, ou plus exactement de sa capacité d'exception. Exception sociale d'abord, si l'on s'en tient à la lecture de Norbert Elias, puisque le processus de curialisation entamé sous Louis XIV a autorisé un déplacement de la puissance sociale de la noblesse d'épée à la bourgeoisie, à une découpe profonde de la notion de privilège et à une réévaluation non moins profonde de la balance des tensions<sup>460</sup>. Exception politique ensuite, puisque le Roi va user de son pouvoir absolu pour affirmer sa primauté sur le gouvernement du Royaume. Ceci est bel et

---

459Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 304

460Elias, Norbert, *La société de cour*, op.cit., pp. 307-316

bien une exception, puisque dans les règles du pouvoir, absolu n'est pas abus. Nous avons vu que le Roi était contraint à « viser de puissance réglée », que le pouvoir absolu était par essence limité tacitement. Le « pouvoir royal, nous dit Peter Campbell, était paternel, limité par la tradition, raisonnable [...], capable de surpasser ses restrictions traditionnelles en temps de besoins, pour la sécurité de son peuple qui constituait alors la loi suprême »<sup>461</sup>. Lorsque le pouvoir du roi semblait excéder sa limite, il subissait une levée de boucliers, comme ce fut le cas lors de la suppression des Parlements par Louis XV en 1771.

De telles démonstrations de force venaient alors grossir les arguments d'une opposition de moins en moins farouche à dénoncer la dérive arbitraire du pouvoir royal et le « despotisme monarchique ». Exception politique qui s'exprimait dans l'exception fiscale, dans un moment où le Trésor royal était à bout de souffle, incapable de fournir les recettes nécessaires pour payer des décennies de politiques belliqueuses successives. Le gouvernement tente à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle de lever un nouvel impôt foncier doublé de l'instauration du droit du timbre. Suite au refus du Parlement de Paris d'enregistrer les décrets, il sera contraint de s'exiler à Troyes le 18 août 1787, puis d'accepter le lit de justice imposé par Louis XVI quelques mois plus tard. Cette séance, comme l'explique Adrien Le Paige, juriste et auteur en 1756 de sa *Lettre sur les lits de justice*, est à l'origine moins une démonstration de l'arbitraire du Roi permis par la loi, qu'un impératif de délibération entre le Parlement et le Roi sur les « affaires majeures », afin que ce dernier puisse prendre une décision raisonnable et éclairée : « pas d'opposition entre le roi et le Parlement mais un roi en son Parlement, qui prend une décision mûrement et sagement délibérée. Chacun est dès lors invité à comprendre qu'une décision qui n'est pas éclairée et réformée en fonction des vues des parlementaires n'est qu'un acte de 'puissance absolue' »<sup>462</sup>. Le lit de justice n'est donc pas l'exception qui confirme la règle, mais l'exception qui la déforme, et qui fait planer, à la fin de l'année 1787, la menace d'un retour au système louis-quatorzien, mettant à

---

461 Campbell, Peter R., « Absolute Monarchy », in William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, op.cit., p. 18

462 Saint-Bonnet, François, « Le 'constitutionnalisme' des parlementaires et la justice politique. Les équivoques des 'lits de justice' du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Parlement[s]. Revue d'histoire politique*, vol. 1, n°15, 2011, p. 25

mal le droit de remontrance, ultime garde-fou de la monarchie absolue.

L'exception politique s'exprimait également dans l'exception religieuse, exception exacerbée avec la Contre-Réforme et les guerres de religion, où la notion de lien paternel et de relations bienveillantes que le roi entretient avec son peuple est reléguée pour un lien de soumission, froid et dominateur. Comme le confirme sa relation de plus en plus conflictuelle avec le Parlement, le roi abandonne la nation, dont une partie s'est défaite de son autorité dans l'apostasie du catholicisme. Un glissement s'est opéré : ce n'est plus la Nation qui est représentée ultimement par le roi, mais le roi qui représente ultimement la Nation<sup>463</sup>.

Le pouvoir souverain du roi, par l'exception, repousse constamment les limites coutumières, je dirais même mythiques, de la monarchie française. L'exception entretient cette contradiction apparente qu'elle conserve le droit tout en le suspendant : « ce qui caractérise proprement l'exception, c'est que ce qui est exclu n'est pas pour autant absolument sans rapport avec la norme ; au contraire, celle-ci se maintient en relation avec elle dans la forme de la suspension »<sup>464</sup> nous dit Giorgio Agamben. La règle s'alimente, se confirme et se prolonge par l'exception. Ce n'est pas le souverain qui est subordonné à la loi, c'est bien cette dernière qui se trouve attachée à la décision du souverain alors *legibus solutus*, délié des lois<sup>465</sup>, et ayant autorité sur elles. Le souverain monarque entretient l'image qu'il dispose du pouvoir de faire, autant que de défaire la loi. Il est celui qui élabore la constitution de l'ordre normatif, c'est-à-dire celui qui alimente de son propre chef la loi en intégrant en son sein ce qui en était étranger. La norme fonde son existence dans sa capacité à se surpasser par l'anormalité. Slavoj Žižek dit d'un système qu'il ne peut « survivre qu'en révolutionnant constamment ses propres conditions – c'est-à-dire, d'un

---

463 *Op.cit.*, p. 16

464 Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, *op.cit.*, p. 25

465 Cette vision de la souveraineté est notamment partagée par Hobbes qui, dans *De Cive*, explique que le Souverain, en tant que principe d'unité et garant de la sécurité des citoyens, doit se situer au dessus des lois pour assurer son application: « celui qui détient cette autorité peut faire toute chose impunément et sans commettre d'injustice ». La légalité se trouve attachée à la justice de sorte qu'aucune loi peut paraître injuste, puisque de manière tautologique, légale.

système où la chose ne peut survivre que comme son propre excès, excédant constamment ses propres contraintes 'normales' »<sup>466</sup>. Mais doit-on voir cette dérive monarchique comme une tentative de retrouver un équilibre social qui lui échappe, de balancer des tensions qui, sans l'exception, entraîneraient le régime à sa perte ?

Equilibre, tensions, monarchie, un lexique qui n'est pas sans nous rappeler les analyses pionnières de Norbert Elias. Et on trouve dans ces recherches de sérieuses pistes de réponses à la question préalablement posée. Dans *La civilisation des mœurs*, il souligne l'apport déterminant de la Renaissance dans le renouveau social, porteur d'un nouveau modèle d'homme (l'« humaniste »), mais également de nouvelles manières d'être, de faire, de penser, de s'exprimer, de sentir, d'agir, de comprendre et de voir en société, autrement dit d'une nouvelle ontologie sociale qui s'appelait modernité. Ce n'est qu'au XVI<sup>e</sup> siècle que cet apport prendra tout son élan, marquant la transition entre la société féodale/médiévale et la société absolutiste/moderne, incarnée à travers la figure de Érasme de Rotterdam<sup>467</sup>. La Renaissance porte un coup décisif à la hiérarchie rigide de la société féodale, produisant ce que Elias appelle un « desserrement social ». La hiérarchie semble s'assouplir, la mobilité s'accélérer, et la proximité s'accentuer entre la vieille noblesse d'épée et la nouvelle frange populaire éminente, cette partie du commun qui est parvenue à s'élever à travers la culture du savoir, et qui se rapproche, dans cette nouvelle forme d'anagogie, des couches dirigeantes, tout en prenant soin de s'en distancer.

Humanistes et nobles vivent dans les hauteurs, tous deux sujets, mais tous deux souverains en leur domaine. Il n'y a pas encore la rivalité et l'animosité publique qui alimentera l'effervescence sociale du XVIII<sup>e</sup> siècle, chaque monde se regarde, se côtoie, s'oblige l'un envers l'autre dans les limites des convenances instituées. Cette rupture spirituelle va être consommée sous Louis XIV, qui va donner le coup de grâce à la féodalité monarchique, en déclassant définitivement la noblesse martiale en une noblesse d'apparat, en une aristocratie

---

466 Žižek, Slavoj, *Que veut l'Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Paris, Flammarion, 2007, p. 87

467Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, op.cit., pp. 150-180

curiale. Elias a longuement analysé le transfert de puissance sociale initié par le roi – souverain dépositaire de cette puissance – entre la vieille noblesse d'épée et la bourgeoisie ascendante. Parler de race noble et de race vilaine a-t-il encore un sens ?

En réalité, toujours énormément, si l'on considère que cette différenciation naturelle rend désormais compte d'un tout autre sens. La racialisation de la société d'ordres au XVII<sup>e</sup> siècle n'est pas la « francisation » du XIII<sup>e</sup> siècle. Lorsque le juriste Charles Loyseau la réaffirme au début du XVII<sup>e</sup> siècle, tout comme les membres de la vieille aristocratie nobiliaire que sont Saint-Simon, Boulainvilliers et La Roque au XVIII<sup>e</sup> siècle, sa représentation vise moins à soutenir la rigidité de la hiérarchie sociale qu'à dénoncer son effritement caractérisé. Nous avons vu comment la conquête de la race fut amorcée dans les rangs de la vieille noblesse d'extraction, renvoyant à une lutte de position tout à fait saillante au XVIII<sup>e</sup> siècle, qui n'a plus le filtre et le butoir des siècles passés qui permettaient justement de l'étouffer et de l'amortir. Cette lutte est manifeste, conscientisée, exprimant le sentiment d'urgence de la vieille garde aristocratique qui voit sa puissance s'effriter. Pierre H. Boulle nous avait rappelé que le concept de « race » sort du lexique cynégétique pour intégrer le terrain social dès le milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, appliqué ainsi aux vieilles familles de la noblesse, et ce pour marquer et reproduire la distance qui la sépare du vulgaire, et plus précisément de son élite, qui commence sérieusement à menacer sa suprématie<sup>468</sup>.

Un tel sentiment est également attesté du côté de son vis-à-vis, la bourgeoisie ascendante, qui voit quant à elle dans l'altération de la ligne de fracture des opportunités inédites de promotion sociale. Les membres de cette bourgeoisie vont à leur tour assener leurs attaques à l'encontre d'une noblesse imposteur, qui trouvera un écho tout à fait saillant dans le contre-discours de l'abbé du Bos qui, dans son *Histoire critique de l'établissement de la monarchie française dans les Gaules* paru 1734, tâche de retourner les arguments d'un Boulainvilliers<sup>469</sup>. Cette nouvelle classe d'hommes, originaire du commun, qui avait

---

468Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime, op.cit.*, p. 63

469Burguière, André, « L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national », in

développé avec Érasme un sentiment ambigu de proximité et de distance, prend une toute autre allure au XVIII<sup>e</sup> siècle, où la distance n'est plus indifférence, n'est plus détachement, mais hostilité, à l'origine d'une conscience aiguë de leur différence : « Il aura suffi un demi-siècle, nous dit Guy Chaussinand-Nogaret, centré autour du règne de Louis XIV, pour qu'avec le développement du phénomène de cour, la centralisation et le déracinement nobiliaire qui la suivit, la vanité de la caste ducale et de ses théoriciens patentés, la noblesse brisât la cohésion du royaume et se coupât du reste de la Nation. [...] La noblesse réunit cette synthèse paradoxale d'être à la fois l'élite officielle du royaume, et un corps réprouvé, perçu comme l'étranger, inutile et nuisible »<sup>470</sup>.

### *La Réforme du religieux*

Socialement, la Réforme est née de la convergence entre le monde des villes, celui de la bourgeoisie aisée et éveillée, et le monde des campagnes, celui du paysan et de la petite noblesse appauvrie, convergence donc de deux sentiments d'oppression qui se cristalliseront dans le renouveau religieux<sup>471</sup>. Politiquement, la protestation parvint à s'institutionnaliser dès que ses pionniers parvinrent à s'allier avec les princes allemands, bénéficiant ainsi de l'éclatement politique pour prendre racine. Mais l'important pour nous est de rendre compte de ce mouvement de dissidence religieuse pour ce qu'il est avant tout, une révolution spirituelle, contribuant à l'établissement d'un nouveau paradigme au fondement de la modernité : le subjectivisme. En effet, la Parole de Dieu est devenue inaudible parce que le clergé l'avait réduit à la lettre, parce qu'elle fut dévoyée au lieu d'être traduite. Avec la Réforme, chacun était en mesure parler la Parole, en chacun résonnait le Mystère de Dieu, et chacun pouvait devenir sujet de contemplation. Le caractère universel et inclusif de ce sujet contraste ainsi radicalement avec la monopolisation de la Parole divine par l'ordre ecclésiastique. Débarrassé de la coutume religieuse qui imposait à chaque fidèle de s'en remettre totalement à l'Église pour vivre sa spiritualité, il devenait possible

---

*Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n°1, 2003, pp. 49-50

<sup>470</sup>Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 10

<sup>471</sup>Schwaiger, Georg, « Réformation/Réforme. A. Histoire », in Peter Eicher (dir.), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988, p. 613

pour chacun d'atteindre cette « contemplation où l'âme sans préjugés, sans fanatisme, court, vole, après la vérité et la saisit »<sup>472</sup>. On voit déjà poindre ici les ressorts intellectuels de la modernité, ce que Érasme de Rotterdam véhiculait lorsqu'il défendait la noblesse d'esprit contre la noblesse spéceuse du sang, idée qui se déploiera au XVIII<sup>e</sup> siècle à travers la figure de l'« homme de lettres ». L'humaniste, puis le libertin, luttèrent contre les superstitions, le dogmatisme et l'intolérance religieuse qui ne pouvaient cacher que vulgairement l'instinct de domination. Cette lutte trouvait un écho formidable dans ces quelques mots de Voltaire qui furent repris comme un credo : « écraser l'infâme ! ». Il y a donc bien l'idée d'un renversement, renversement qui prit dans la Réforme une tonalité éminemment symbolique, puisqu'en faisant du clergé un médium superfétatoire, de surcroît corrompu, elle aspirait à faire redécouvrir à l'humanité un rapport spirituel authentique dans l'immédiateté transcendante. Par ce rééchelonnement spirituel, la Réforme a totalement bouleversé les termes de l'équation « déterminisme égal liberté ». Elle contribue à briser le mythe de l'homme bamboche, pour en substituer un nouveau, celui de l'homme providence, maître du cours de sa vie, d'une vie soumise à sa volonté. Nous entrons là dans le mythe du prométhéisme social, où l'écho de la Parole divine résonnera tout particulièrement dans l'esprit humain à travers l'usage de sa propre raison, qui portera à elle seule l'autorité sur l'être et le devenir.

Le rapport intime entre révolte religieuse et sursaut intellectuel ne fait aucun doute, ce qui ne veut pas dire qu'il est exempt de toutes ambiguïtés. Il suffit de se pencher sur les relations personnelles entre Érasme et Martin Luther pour rendre compte de cette complexité, des sentiments ambivalents d'attraction et de répulsion entre les deux hommes. De tels rapports témoignent d'une communion et d'une différence fondamentales : chacun prônait l'idée d'une culture subjective et séculière authentique, mais ce qui introduisit une scission majeure, c'est leur manière d'intégrer et de comprendre la temporalité. Érasme refusait d'investir le réel comme le fera Luther, par le biais de la politique, l'expérience de la vérité se limitant pour lui au domaine de l'esprit, au domaine du privé. Nous clarifierons

---

<sup>472</sup>Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul, sur sa doctrine politique, morale et religieuse, et sur plusieurs points de la religion chrétienne, considérés politiquement*, Neuchâtel, 1783, p. 2

plus tard cette idée majeure, au fondement de la première République des lettres. Mais au-delà de cette différence, chacun à sa manière répondait à l'expérience de la subordination, et chacun voyait dans l'esprit une modalité de la libération, refuge mystique pour l'un, exil religieux pour l'autre. Et il en sera de même pour Baruch Spinoza et René Descartes. Le premier déploie son subjectivisme à travers son panthéisme, seule porte d'accès à la spiritualité, suivant son credo qu'« il n'y a de Dieu que philosophique » (*Deus sive natura*). Spinoza refuse de donner à la parole humaine l'autorité de la Parole de Dieu, parce qu'elle est selon lui la marque de l'usurpation, entretenue dans le seul but de conforter les rapports de force existants. Seul l'usage de la raison permet de comprendre le sens de la Bible, ainsi que celui des lois de la Nature, ce qui passe par le rejet absolu de la superstition et des passions, et par la recherche d'une relation intellectuelle avec Dieu (*l'amor dei intellectualis*). Et pour Spinoza, il est clair qu'aucune communication n'est possible sans communion. Une telle position hétérodoxe poussa la communauté juive d'Amsterdam à prononcer contre lui le *herem*, l'exclusion.

Quant à René Descartes, il dénonçait la soumission coutumière à l'autorité à travers un rationalisme d'un tout autre acabit, bien plus exacerbé. Son rejet de la subordination n'a pas la forme politique et religieuse de Spinoza. Il se détache radicalement de l'ordre temporel, substance mineure selon lui, en conceptualisant la pensée souveraine, non seulement isolable du monde et de son emprise, mais ayant autorité souveraine sur lui. C'est donc à partir de sa manière de penser l'esprit et la raison – comme disposant d'un pouvoir absolu sur le corps et sur les passions – que Descartes réévalue l'intellectuel à travers le spirituel, l'investit de sa puissance transcendantale et hérite de sa position de surplomb. Le refus de la coutume comme impératif de subjectivation passe chez Descartes par une prise de distance radicale avec l'ordre temporel, et avec sa puissance de falsification. Siéger dans les hauteurs de l'esprit permettrait donc de s'isoler de l'ici-bas : il n'est pas difficile de voir comment Descartes réinstitue les attributs divins en attributs humains, comment la manière de reproduire la forme convenue du transcendant l'autorise à penser la possibilité de se détacher du monde convenu, et comment son désir d'autonomie a donné naissance à la nécessité de se penser comme sujet autonome. Sa spéculation métaphysique est quant à elle



bien située dans le temporel. Le subjectivisme prend ainsi chez Descartes une tournure tout à fait abusive, en renversant fictivement le rapport de subordination du spirituel au temporel. Penser l'être humain comme un sujet absolu en puissance, comme sujet en mesure de se dégager de toute autorité, pose les soubassements de son abstraction épistémologique, celle qui consacre la souveraine puissance de l'esprit sur la matière et sur le monde des objets, placés à son entière disposition. La particularité de la perspective cartésienne réside dans le culte de la subjectivité poussé à l'extrême, subjectivité que Enrique Dussel qualifie à raison de « solispistique », puisque la conscience propre du sujet devient l'unique réalité objective<sup>473</sup>. Elle produit son propre récit mythique et mystique, dont René Descartes semble en être l'arkhê-type, c'est-à-dire le sujet à partir duquel tout peut de nouveau commencer, l'*Ego cogito* par excellence qui se sent investi de la mission de révéler et de réaliser le pouvoir de la Raison. Le philosophe colombien Santiago Castro-Gomez rend compte de cette vocation arkhê-typique de l'*Ego cogito*. Voici ce qu'il écrit :

Aux débuts de ses *Méditations Métaphysiques*, Descartes montre que la certitude dans la connaissance scientifique est possible si et seulement si l'observateur se défait préalablement de toutes les opinions ancrées dans le sens commun. Il doit éliminer toutes les sources possibles d'incertitude, puisque la cause principale des erreurs dans les sciences provient de la familiarité excessive que porte l'observateur avec son environnement social et culturel. C'est pourquoi, Descartes recommande que les 'vieilles et ordinaires' opinions de la vie quotidienne doivent être suspendues, afin de trouver un point de départ solide depuis lequel il est possible de construire à nouveau tout l'édifice de la connaissance. Ce point de départ absolu, où l'observateur fait *table rase* de toutes les connaissances apprises préalablement, c'est ce que [...] nous appelons *l'hybris du point zéro*.<sup>474</sup>

Ce terme d'*hybris*, aussi percutant soit-il, est tout à fait approprié dans le cas de René Descartes. Il faut le considérer sous deux jours différents : *l'hybris* rend ici compte de la démesure cognitive de la fiction cartésienne, celle qui lui autorise à penser qu'un être humain, par l'usage de sa raison, peut se dégager absolument de l'autorité du réel afin de le restituer tel quel, sous sa forme pure. Cela implique également que le regard posé par le scientifique sur le réel se transforme, depuis son haut lieu, en absolu, que ce regard se fait

---

473Dussel, Enrique, « Anti-Cartesian Meditations : On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity », in *Journal for Culture and Religious Theory*, vol. 13, n°1, 2014, p. 19

474Castro-Gomez, Santiago, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogota, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005, p. 25

regard en soi, et non plus regard pour soi, ce qui veut dire que ce qui est pour l'homme de raison vaut également pour les autres. On voit bien les incidences d'un tel solipsisme : l'oubli total de l'altérité, ou plutôt son absorption. Mais l'*hybris* ne renvoie pas seulement à la fiction théorique, elle nous en dit beaucoup sur René Descartes lui-même, car elle renverse complètement son rapport au déterminisme. Il fournit les ressorts psychiques pour que l'homme se détache du monde commun. À travers son rejet des préjugés, c'est la coutume et la tradition qui sont visées, en tant que manière de penser il est vrai, mais surtout en tant que structure sociale. Il s'exclut de la société, comprise dans sa temporalité la plus brute et la plus brutale, autrement dit de la hiérarchie sociale. L'esprit devient un espace transcendantal privilégié où les pressions sociales se défont en un instant, où le moi peut échapper totalement à l'emprise des corps et de l'esprit que la société d'ordres exerce sur lui. Le moi-titan est pour René Descartes l'expression de son désir d'élévation, l'hypertrophie de son ego qui ne peut se contenter d'accepter son destin social. Occuper la juste position qui lui est due : telle est la quête ultime de Descartes, qu'il sera en mesure de réaliser fictivement en abandonnant la société à sa médiocrité et à ses travers, et en s'installant au centre même du Vrai et du Juste.

Le rééchelonnement du transcendant permet à Descartes de réévaluer la souveraineté, ses propriétés et ses attributs. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Mignolo qu'à travers Descartes, il est possible d'identifier le tournant épistémologique à partir duquel la société européenne glisse de la « théo-politique » à l'« égo-politique »<sup>475</sup>. La sécularisation de la transcendance autorise presque immédiatement le sujet à transcender son ancrage séculier, jusqu'à sceller la contradiction, rendue nécessaire, que l'esprit est à la fois incarné mais détaché du corps, que l'extériorité est possible dans l'intériorité. On voit donc comment Descartes s'est réapproprié pour lui-même la puissance de l'exception en consacrant la nouvelle figure du sujet souverain. Mais de ces implications conceptuelles et spéculatives, l'*Ego cogito* va également poser sa griffe sur la société d'Ancien Régime. « Les sciences de la nature et le rationalisme, avec leur logique particulière, créèrent une culture séparée, réservée aux gens

---

475 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, op.cit., p. 15 et Grosfoguel, Ramón, « The Epistemic Decolonial Turn », art.cit., p. 214

cultivés, tandis que les gens non cultivés s'accrochaient aux anciennes manières de sentir et de penser. La relative unité culturelle de la société occidentale disparut, et les hommes vécurent désormais dans deux univers mentaux différents »<sup>476</sup>. Cette remarque d'Eugen Weber relève bien l'impact de cette nouvelle culture du savoir sur la société d'ordres. La production d'un nouveau système de référence va contribuer à reléguer l'ordre ecclésiastique, qui n'est plus le seul dépositaire de la Parole, et à bouleverser l'ordre hiérarchique en introduisant un nouveau sujet éminent, l'homme d'esprit, dont la place sera reconnue officiellement au XVII<sup>e</sup> siècle lorsque l'État édifiera les premières Académies à son endroit. Ce dédoublement traduit donc implicitement une reconfiguration de l'élite et du commun, où l'accès aux sciences se fait sans distinction de dignités et d'honneurs, et où le commun, c'est-à-dire les gens non cultivés, est appelé à inclure dans ses rangs des nobles de haute extraction. Une ligne de distinction traverse la ligne de fracture établie, bouleversant hiérarchie et sens commun, à l'origine de la crise de la société française d'Ancien Régime de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>477</sup>.

---

476Weber, Eugen, *La fin des terroirs*, *op.cit.*, p. 703

477Delon, Michel, *Sciences de la nature et connaissance de soi au siècle des Lumières*, Rimouski, Tangence Editeur, 2008, p. 36

### 1. Brissot, sa jeunesse et la société d'ordres

On ne peut parvenir à rendre compte d'un sens commun qu'à travers la manière dont il est approprié. Le sens commun renvoie au sens objectif et institué d'une société donnée, mais également à un sens objectif qui, à défaut d'être institué, tend vers cette visée<sup>478</sup>. Ce dernier sens renvoie le plus communément au sens d'un groupe social donné, un sens qui fait société et dont la vocation est de devenir le sens de la société. Précisons que ces deux sens communs n'ont d'objectif que l'apparence, car tous deux font du sens commun un sens ajusté à un système de référence approprié, c'est-à-dire à un système de référence qui s'impose en soi comme préférence pour soi. Le sens commun n'est objectif qu'en cela : il donne à tout être social un schème commun de perception et de compréhension du monde qui permet à chacun de s'orienter justement, et de manière appropriée. Le mode de visée se trouve ainsi tout naturellement ajusté à la visée instituée. En précisant cela, il devient impossible de rendre compte de la logique d'un sens commun sans faire état du sens subjectif qui se pare des atours de l'objectivité. Le sens commun est toujours un sens propre, un sens approprié à un système de référence qui a obtenu la préférence. L'oubli de ces propriétés du sens commun préfigure celles du sens colonial, d'un sens propre du commun qui s'impose naturellement sur les autres sens, et sur les sociétaires qui le cultivent comme sens absolu. Toutefois, il ne suffit pas qu'un sens commun soit pensé comme la référence ultime, comme l'origine et l'horizon premier de tous, pour devenir colonial. Un sens colonial ne se contente pas d'être le sens transcendantal. Un sens colonial le devient

---

478 Cette différence entre sens objectif institué ou visant à l'être correspond à la distinction opérée par Georges Gurvitch entre « société globale » et « classes sociales ». Pour faire bref, la première « est ce qui 'englobe' dans le milieu social d'ensemble », dépassant « en autorité non seulement les groupements fonctionnels et les classes sociales qui leur font concurrence, mais également leurs hiérarchies en conflit », se présentant alors comme un « macrocosme de macrocosmes », faisant « toujours prévaloir [sa] souveraineté sur toutes les unités collectives partielles participantes » (Gurvitch, Georges, *La Vocation actuelle de la sociologie*, *op.cit.*, p. 304). Les classes sociales disposent quant à elle, au même titre que la « société globale », de ses propres « œuvres de civilisation », de son propre sens commun : elles « s'avèrent des cadres sociaux de la connaissance, du droit, de l'art, de la moralité, de l'éducation, de la religion, etc. ». C'est ainsi que chaque « classe sociale est *tout un monde et voudrait devenir le monde unique*, en s'identifiant soit avec la société globale existante [...] soit avec la société globale future » (*Ibid.*, pp. 391-392).

pleinement lorsque sa référence s'impose comme dispositif, lorsqu'elle s'institue comme sens pratique. Un sens colonial se découvre lorsque son sens approprié du commun se manifeste comme mythe, c'est-à-dire lorsqu'il est en mesure de déformer l'en soi en pour soi afin de faire marcher la société, afin de la cultiver selon son sens, et lorsque cette déformation n'apparaît pas comme déformation, c'est-à-dire lorsqu'elle s'impose comme naturelle et évidente.

J'ai précisé plus haut qu'il n'existait de sens commun qu'approprié. J'ajouterai ceci : les sens communs ne se laissent découvrir qu'à travers la trajectoire subjective d'un être social en qui se jouent ces différents processus d'appropriation, dont le sujet en constituera lui-même la dernière pierre. Les sens propres de ces communs ne peuvent donc être restitués qu'ajustés à une trajectoire propre. L'objectivité n'existe que vécue ; elle ne serait sans cela que pure fiction. Jacques-Pierre Brissot de Warville incarnera pour nous ces sens communs, sociétal et groupal, à travers lequel il sera possible de restituer la nature complexe de leur rapport. J'aborderai dans cette partie le sens commun originaire de Brissot, le sens de la société française d'Ancien Régime qui lui sera inculqué dans son enfance, à l'aide d'une étude multiscale. Je tâcherai d'éclairer les processus d'apprentissage à travers lesquels il a incorporé les structures sociales, sa prime éducation familiale et scolaire, l'influence du milieu ecclésiastique et urbain sur sa trajectoire psychosociale qui ont tous contribué à lui transmettre un sens pratique. Difficile de ne pas se référer à l'« habitus » bourdieusien pour parler de ce temps d'acquisition<sup>479</sup>, pour souligner l'objectivation d'un sens commun subjectif<sup>480</sup> comme source de toute subjectivation individuelle, dans le cadre ou hors-cadre<sup>481</sup>. Ce processus d'objectivation de ce temps social originaire de Brissot ne pourra se défaire de la manière dont il s'est lui-même identifié à l'ordre social de son temps, à la lumière dont lui-même a vécu sa position dans la société d'ordres. Comme nous le verrons tout au long de cette étude, la quête de Brissot est celle d'un sujet qui tâche de se déprendre des dispositions sociales qui l'enserrent dans une position à laquelle il ne peut s'identifier. Brissot nous retrace son enfance avec cette empreinte subjective de détachement qui vit en

---

479 Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972, p. 181

480 Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 96

481 Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, p. 64 et supra

lui comme une nécessité. Si cela nous empêche de lire cette période de sa vie à la lumière de notre objectivité, elle a au moins le mérite de restituer l'objectivation subjective de Brissot. Et à vrai dire, c'est le moyen le plus objectif pour comprendre pleinement Brissot dans son contexte, en tant que sujet situé et sujet pensant sa propre situation. Il nous restitue ainsi, avec toute la charge affective qui l'habitait, son sens de sujet.

La seule source d'information que Brissot nous offre sur sa jeunesse se retrouve dans ses *Mémoires*, écrits alors qu'il était enfermé à L'Abbaye, en attente de son jugement. C'est d'ailleurs sur cette même base que reposent les études biographiques à son sujet<sup>482</sup>. Il existe bien un livre écrit en 1932 qui se donnait pour tâche de la restituer dans son intégralité, mais il est impossible d'y retirer quelques informations sérieuses, tellement l'histoire et le roman, la restitution et la narration s'entremêlent intimement<sup>483</sup>. Bien évidemment, le fait de s'appuyer sur une telle source nous impose de prendre en compte la solennité du moment, et l'image que Brissot souhaitait laisser à la postérité. Il est évident que ses *Mémoires* sont pour lui un testament politique, qu'il matérialise ses souvenirs pour donner vie à une carrière dévouée à la cause de l'humanité, pour laisser *la* trace qu'il veut laisser de lui-même. Il est donc impossible de disposer d'un récit épuré de sa jeunesse, ses *Mémoires* nous laissant chacun seul devant son histoire. Mais cette enfance représentée n'est pas vie d'homme. Elle se trouve presque débarrassée de toute la charge polémique découlant des tumultes révolutionnaires, et Brissot nous la restitue comme un moment d'innocence et d'insouciance, *a priori* apolitiques, une vie dont on pardonne aussi les écarts. Brissot nous y emmène d'ailleurs avec un certain recul, et avec une sincérité et une spontanéité tout à fait détachée des circonstances qui le pousseront par la suite à raconter le reste de sa vie avec le sentiment de déjà comparaitre.

---

482 Ellery, Eloise, *Brissot de Warville. A Study in the History of the French Revolution*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press Cambridge, 1915, D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1986, Loft, Leonore, *Passion, Politics, and Philosophie. Rediscovering J.-P. Brissot*, Westport, Greenwood Press, 2002.

483 François-Primo, Jean, *La jeunesse de J.-P. Brissot*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1932

*Brissot dans le milieu familial. L'abandon*

Durant les premières pages de ses *Mémoires*, Brissot évoque sa jeunesse avec un détachement teinté de lucidité, mêlé à un ressentiment affectif, qui pèse tout le long de sa rétrospection. Brissot porte sur ses épaules le poids d'une douleur qui l'habite encore trente ans plus tard. Et si c'est l'ensemble de sa jeunesse qui est ici visée, l'évocation de sa famille concentre à elle seule toute son amertume, et toutes ses frustrations.

Brissot parle de sa famille comme il parle du destin. C'est l'impression qu'il nous laisse quand il affirme ceci : « Je ne m'arrêtera pas un instant sur ce hasard, qui m'a fait naître d'un traiteur au lieu de me faire sortir d'un savetier ou d'un duc et pair, si ma naissance même ne me rappelait les premières attaques littéraires dont j'ai été l'objet »<sup>484</sup>. Ce qui nous marque aux premiers abords, c'est l'expression d'un refus : non pas tant refus de sa famille que refus de la position sociale de sa famille, refus du donné social, refus d'hériter de sa représentation dégradante, dont Brissot a manifestement fait douloureusement l'expérience à travers les rebuffades qu'il a essuyées. Brissot refuse de donner de la légitimité à une situation qui relève du seul coup du sort. C'est sous les auspices de la fatalité qu'il nous représente sa famille, comme un legs honteux et infamant dont il n'arrive pas à se départir.

Mais Brissot va lui-même opérer un retournement symbolique en revalorisant cette appartenance originelle qui le condamne pourtant au rang des sans valeur : « car si c'est un sujet de plaisanterie d'être né dans la classe des artisans, moi chétif j'y suis exposé avec les plus beaux génies. Théophraste, Horace, Virgile, Massillon, Diderot, Franklin, les deux Rousseau sortaient tous de cette classe »<sup>485</sup>. Il y a une vraie volonté de dépasser les conventions sociales établies, de développer une identité pour soi, une identité en contrepoint selon Edward Saïd : « aucune identité n'a jamais pu exister toute seule, sans un appareil de contraires, de négatifs, d'opposés »<sup>486</sup>. Mais ici, ce qui était négatif, contraire et

---

484 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires (1754-1784)*, Tome I, Paris, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1911, p. 25

485 *Ibid.*, p. 26

486 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 98-99

opposé, devient positif, équivalent et favorable. La tache originelle de l'appartenance sociale montre par ces précédents qu'elle peut s'éclipser derrière le génie, qu'elle peut conduire à une vie exemplaire, estimable et honorifique. La classe à laquelle appartient Brissot ne correspond pas à la description qu'en fait la société d'ordres, à une classe laborieuse appelée à demeurer une classe mécanique, une classe d'ignorants, de vils et de serviles. Mais une telle image ne fait pas encore l'unanimité, et les vieux préjugés sur la race avaient encore la vie dure. Il ne fait aucun doute que les railleries sur ses origines roturières ont été pour lui un camouflet blessant qu'une revalorisation par interposition ne pouvait que partiellement effacer. Car si à travers Brissot c'était bien l'ensemble du tiers qui était ici dénigré, les attaques qu'il essuya visaient directement sa famille.

À ce moment précis de sa vie, Jacques-Pierre Brissot tente de faire reconnaître ses propres qualités dans le monde. Comme nous le verrons, il s'était déjà paré des atours de la noblesse. Il avait préparé son entrée dans le monde parisien de la meilleure des manières. Lui, fils de bourgeois, portait l'épée. Il avait également joint à son nom la noble consonance qu'offrait l'ajout de la particule devant le nom d'une terre de son père, « de Warville ». Il ne lui manquait plus que les armoiries pour se présenter comme un gentilhomme. Brissot voulait en imposer, ce qui passait ici par l'invention de sa propre tradition. En effet, la société d'ordres du XVIII<sup>e</sup> siècle considère que la noblesse qualifie moins les faits et gestes d'une famille noble que les faits et les gestes nobles d'une famille. La « race » est indissociable de la lignée. De surcroît, comme je l'ai maintes fois souligné, les qualités de la race se fondent sur les honneurs et les dignités qui se retrouvent et se perpétuent à chaque génération, garantissant ainsi le rayonnement du nom. Brissot avait conscience de ses origines médiocres. Il avait lui-même tenté d'établir sa généalogie, sans grand succès, puisqu'il n'était parvenu qu'à remonter jusqu'à son grand-père, Jacques Brissot. Ce n'est pas un hasard s'il avait entrepris un tel chantier. Henri de Boulainvilliers avait déjà fortement insisté sur l'importance des études généalogiques, « qui encouragent l'émulation en éduquant le noble par l'exemple d'un éventail d'ancêtres distingués et valeureux, et qui le dissuade de faire honte à sa famille par des actes déshonorants »<sup>487</sup>. Brissot « avait bien

---

487Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, op.cit., p. 65. Stéphane



trouvé dans un dictionnaire un médecin célèbre, Pierre Brissot, qui naquit à Fontenay-le-Comte en 1478 et mourut au Portugal en 1522, après avoir acquis une certaine notoriété »<sup>488</sup>, mais il lui était impossible de prouver sa descendance, ni de combler le fossé des âges. À défaut d'identifier de la noblesse dans sa famille, il ne lui restait plus qu'à la révéler, car comme il se défendait, « il vaut mieux illustrer son nom et ses descendants que de le recevoir en le déshonorant »<sup>489</sup>.

Lorsque Brissot s'identifie aux Théophraste, Horace, Virgile, Massillon, Diderot, Franklin, et Rousseau, c'est un autre sens social qu'il invoque, un sens qui refuse la compartimentation sociale et qui prend la mesure du droit naturel : « que les hommes naissent égaux ; que par leurs mérites et leurs vertus, ils se rendent illustres ou restent dans l'obscurité ; mais il n'y a point de naissance illustre, point de naissance obscure »<sup>490</sup>. Mais plus qu'un démenti, c'est une tentative de ré-ancrage. Ne pouvant identifier de la noblesse dans sa famille, Jacques-Pierre Brissot identifiera de la noblesse dans son ordre, ce qui modifiera en profondeur la nature de ses liens. À la reconnaissance filiale, il y substituera la reconnaissance amicale (et plus précisément philosophique : *philos*, l'ami), la reconnaissance de ses pairs avec lesquels il communit en esprit, et qui comme lui cultivent leur noblesse.

Brissot parle de sa famille d'une manière tout à fait détachée, et n'y montre aucune véritable intimité, quelques exceptions faites envers sa mère et sa sœur aînée, qui lui exprimaient parfois quelques marques d'affection. Mais cela était pour lui encore bien peu pour combler ses besoins. Ceci est assez révélateur des rapports qu'il entretenait avec elle, dénués d'amour, de positivité, de chaleur, de sécurité, de considérations. Sa famille n'est pas *sa* famille, elle n'est pas un espace affectif, elle est décrite avant tout comme une propriété, un donné social. Ses premiers mots à son endroit sont des mots à son encontre, des mots où la

---

Mainvielle soutient à son tour que loin « de se limiter au seul groupe aristocratique, la quête des origines transcende les couches sociales » : Minvielle, Stéphane, *La famille en France à l'époque moderne (XVIe-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Armand Colin, 2010, p. 165

488D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir, op.cit.*, pp. 13-14

489Cité dans d'Huart, Suzanne, *ibid.*, p. 14

490Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 27

valeur émotionnelle est surinvestie par la valeur sociale. Sa famille est pour lui une catégorie objective, un cadre social à dépasser, une épreuve à franchir, et avant tout, un symbole de l'ordre.

« Mon père était traiteur, et comme lui tous ses parents avaient eu la réputation de probité »<sup>491</sup>. Cette phrase résume bien le sentiment général qu'il exprime envers sa famille. Sentiment d'honneur, mais honneur modeste pour ne pas dire médiocre à ses yeux, honneur des petits à maintenir sa droiture vis-à-vis de la norme et des valeurs établies, à faire montre d'une loyauté sans failles dans une société qui les réprouve. Frustration de la modestie donc, mais frustration qu'il tente tout de même de présenter sous une lumière favorable, mais dont il ne peut se satisfaire. Guillaume Brissot appartenait à la classe des artisans « mécaniques ». Ceux-ci « transforment les matières premières, même s'ils les vendent en boutique »<sup>492</sup>, et se situaient socialement en-dessous des laboureurs<sup>493</sup>. Plus ils étaient utiles à la réalisation du devoir du noble (comme ce fut le cas pour le métier des métaux), plus ils se situaient en haut de cette classe<sup>494</sup>. Le père de Brissot occupait le métier de traiteur, métier de la bouche, et faisait donc partie des artisans les moins valorisés, les plus vils et abjects, selon Roland Mousnier « le plus bas de tous peut-être »<sup>495</sup>.

Guillaume Brissot remplit les qualités morales à défaut des qualités sociales, puisqu'il manifeste respect et déférence. Il a toujours eu le sens de sa place, ne revendiquait pas autre chose que ce que la société lui autorisait, évoluait à l'intérieur des limites et des exigences de son état. Pour Brissot, son père incarnait cette complaisance dont il ne pouvait se suffire : « dans l'ordre des choses où il a vécu, son ambition devait se réduire à la place de marguillier de sa paroisse, ou à celle de syndic de sa communauté »<sup>496</sup>. Toujours le même

---

491 *Ibid.*, p. 25

492 Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 301

493 Mousnier, Roland, *Les hiérarchies sociales. De 1450 à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969, p. 62

494 *Ibid.*, pp. 301-302

495 *Ibid.*, p. 302

496 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 27

ressentiment qui traverse ses propos, toujours cette frustration palpable à la vue d'une médiocrité familiale qu'il n'accepte pas, et qui limite à bien peu de choses leur ambition.

Ambition limitée peut-être pour un père qui avait évolué dans une famille d'artisans, mais son mariage, des plus avantageux, lui avait ouvert de véritables perspectives d'ascension. Comme nous le rappelle Suzanne d'Huart, Guillaume Brissot « avait reçu en dot de son père la maison de la rue de la Grande-Boucherie », leur futur foyer, « estimée à 5 000 livres, ainsi que 150 livres de meubles et effets »<sup>497</sup>. Quant à Marie-Louise Legrand, sa future épouse, elle « lui avait apporté une honorable fortune, en rentes et en biens fonds, maisons, champs et vignes en Beauce et à la Vilette, dans la paroisse de Saint-Prest, ainsi que des terres à Thivars et Dannemarie »<sup>498</sup>. Sans compter de part et d'autres les héritages en tout genre, et les nouvelles terres acquises, Guillaume Brissot était devenu, selon les mots de son fils, « un bon bourgeois de Chartres, possesseur d'une fortune de deux cent mille livres en biens fonds »<sup>499</sup>. Ceux-ci étaient répartis en une centaine d'hectares, en quatre ou cinq lots.

Qu'est-ce donc être « bourgeois » à Chartres dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle ? Le « bourgeois » du XVIII<sup>e</sup> siècle n'est pas le bourgeois du Moyen-âge, ni celui du XIX<sup>e</sup> siècle. Il a de commun avec le premier son habitat, puisqu'il vit toujours dans l'enceinte de la ville, ce qui l'oppose au noble en premier chef<sup>500</sup>. Mais il partage avec le second ce qui fait désormais sa caractéristique essentielle : les bourgeois sont des propriétaires. Leur propriété a toutefois un sens plus restrictif que celle des bourgeois capitalistes, parce qu'ils sont avant tout des bourgeois rentiers. « Le bourgeois nous dit Michel Vovelle, est devenu un oisif vivant de ses rentes, d'un revenu extra-professionnel »<sup>501</sup>, répartis en rentes foncières, en rentes sur le clergé et/ou en emprunts d'État. Les bourgeois du XVIII<sup>e</sup> siècle adoptent donc

---

497D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir, op.cit.*, p. 12

498*Ibidem*

499« Appendice V, I », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, Paris, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1911, p. 464

500Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, Chartres et la Beauce*, Paris, Éditions sociales, 1980, p. 152

501*Ibid.*, p. 137

le mode de vie des plus privilégiés, de ceux qui peuvent vivre et dépenser sans travailler<sup>502</sup>. Les bourgeois font donc le chemin inverse de l'aristocratie, qui a su et dû s'adapter en participant directement au capitalisme commercial et manufacturier afin de maintenir ou d'élever sa position sociale<sup>503</sup>. L'image du « bourgeois gentilhomme », ou du bourgeois tâchant de lui ressembler, côtoie celle du « gentilhomme bourgeois »<sup>504</sup>. La pénétration de la valeur « mérite » dans la société d'ordres a fait bouger les lignes, ou plutôt en a superposé une autre sur la ligne de fracture déjà existante. Elle a introduit de la complexité, une sorte de mélange des genres dans une structure sociale dichotomique organisée autour des « privilégiés de la naissance »<sup>505</sup> et les autres.

Cette transversalité axiologique de l'« honneur » et du « mérite » reproduisait la distinction entre nobles et roturiers, même si elle fut loin d'être aussi claire et absolue qu'avant. D'autant qu'elle ne garantissait plus la place dans la hiérarchie sociale : un bourgeois pouvait être anobli, et par sa fortune, qui, comme son nouveau titre, fut acquise, siéger au plus haut de la société d'ordres. Images qui ressemblent de très près, mais images énantiomorphes que sont celles du « bourgeois gentilhomme » et du « gentilhomme bourgeois », images identiques toujours contraires. Comme nous le rappelle Michel Vovelle, le « bourgeois reste un roturier, par opposition aux nobles, et en général aux privilégiés »<sup>506</sup>. Le bourgeois n'est ni noble, ni roturier, mais un roturier « vivant noblement »<sup>507</sup>, un « non actif »<sup>508</sup> dépendant directement de la rente. Il se situe autant en bas de la ligne de fracture qu'en haut de la ligne de distinction sociale, cette ligne qui contrairement à la première autorise l'ascension sociale, par le biais de la culture et de

---

502C'est le cas des membres éminents du clergé et de la noblesse, ce qui n'est pas le cas de certains prêtres et des hobereaux notamment.

503Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 128-140. Cette adaptation ne put se faire sans la publication d'édits successifs (1701, 1765 et 1767) qui tâchait de renverser l'opinion convenue fortement ancrée chez la vieille noblesse quant à l'activité lucrative (et le commerce notamment), et ainsi de mettre fin à l'infamie qui pesait sur elle. Les réticences s'estompèrent à partir de la décennie 1760 aux dires de Guy Chaussinand-Nogaret, même si elles furent loin de s'effacer complètement.

504*Ibid.*, p. 60 et Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 221

505Bély, Lucien, *La France moderne 1498-1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994, p. 61

506Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 137

507*Ibid.*, p. 135

508« A Chartres comme à Paris, ne se disent bourgeois que ceux qui n'exercent plus, ou n'exercent pas d'activité particulière et directement productive » : *Ibid.*, p. 139

l'effort. Être bourgeois est donc « un titre qui s'acquiert ; il sanctionne, en fin de carrière, la réussite sociale d'une partie des membres de la bourgeoisie active locale »<sup>509</sup>. La bourgeoisie n'est pas héréditaire, « à quelques familles près »<sup>510</sup>. Ce titre ne sanctionne pas la lignée, l'ordre d'appartenance de la famille, mais l'aisance conquise après que le roturier ait fait ses preuves, se distingue par un travail qui le plus souvent, comme c'est le cas pour Guillaume Brissot, s'étale sur des générations.

Mais le portait du bourgeois de Chartres, et plus encore du bourgeois de Province, n'est pas celui du bourgeois parisien. Il se différencie dans leur train de vie et dans la nature de leurs rentes. « Le bourgeois de Paris est un personnage plus complexe : retiré parfois du commerce et des professions libérales, parfois provincial venu jouir de ses rentes dans la capitale »<sup>511</sup>. Le bourgeois de Province est surtout un propriétaire foncier, parce que la terre est pour lui la source la plus sûre et la plus établie pour s'enrichir, mais aussi parce qu'elle est un marqueur de la puissance sociale. Guillaume Brissot correspond tout à fait à cette image, lui qui tire sa richesse de ses 100 hectares en Beauce, grâce à ses deux principales métairies à Ouarville et à Thivars, sa masse mobilière équivalant à seulement 1/6 de son revenu total<sup>512</sup>. Fort d'une telle superficie, il faisait partie des meilleures familles chartraines<sup>513</sup>. C'est d'ailleurs ce qui fait dire à Michel Vovelle que le passage de Guillaume Brissot du métier de charcutier-traiteur à la bourgeoisie passive est « l'une des constantes de l'ascension sociale dans ce milieu urbain étriqué »<sup>514</sup>. Cette ascension est d'autant plus exceptionnelle que sur les cinquante-neuf bourgeois de Chartres recensés, dont 32,2% d'entre eux ne présentent aucune indication d'origine, 30,5% « sont retirés des professions commerçantes », 25,5% « sont d'anciens hommes de loi ou officiers royaux », 6,8% « seulement sont d'anciens artisans », et 5% « de riches laboureurs retirés à Chartres »<sup>515</sup>.

---

509 *Ibid.*, p. 142

510 *Ibid.*, p. 143

511 *Ibid.*, p. 143

512 *Ibid.*, p. 149

513 *Ibidem*

514 Vovelle, Michel, « Structure et répartition de la fortune foncière et de la fortune mobilière d'un ensemble urbain : Chartres de la fin de l'Ancien Régime à la restauration », in *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 36, n°4, 1958, p. 395

515 *Op.cit.*, p. 142. Et Michel Vovelle y ajouter : « Si étroite que soit cette base statistique, elle nous semble en mesure de donner une vision sommaire de la formation de la catégorie ».

Guillaume Brissot était donc une exception au sein d'une bourgeoisie qui l'était devenue principalement à travers l'exercice d'une profession ayant exigé au préalable des études collégiales. Il faisait donc partie d'une minorité, d'autant plus qu'il l'avait acquise, sinon par héritage et par mariage, par le métier des mains.

Brissot décrit son père comme un homme sans grande éducation, un père qui voyait d'ailleurs d'un mauvais œil celle de ses enfants : « Mon père n'avait jamais été d'avis de me mettre ainsi que mes frères au collège. Il disait à ma mère : *Ils me mépriseront* »<sup>516</sup>. En disant cela, Guillaume Brissot n'est pas hostile à leur éducation, mais bien plutôt à leur instruction. L'éducation par les « arts mécaniques » paraissait bien vile face à celle par les « arts libéraux », elle qui permettait d'accéder à la tête de l'ordre<sup>517</sup>. Sans doute espérait-il que ses fils suivraient tout comme lui une éducation minimale et appliquée, dans l'optique de perpétuer l'affaire familiale, comme il l'avait fait à la suite de son père<sup>518</sup>, et comme il était d'usage de le faire<sup>519</sup>. Cette impression semble être confirmée par les dires de Jean François-Primo, lorsqu'il avance que les talents littéraires de Jacques-Pierre étaient bien peu estimés face à la prise de quelques oiselets qu'il ramenait fièrement à son père<sup>520</sup>. Ce n'est pas que Guillaume Brissot refuse de donner à ses enfants un horizon nouveau, ce qu'il manifeste selon moi, c'est la peur d'un manque de reconnaissance, de la déconsidération, doublée d'une peur de l'affront et de l'insubordination<sup>521</sup>. Son père réagit à la perte prochaine de son autorité<sup>522</sup>, perte que l'éducation est en mesure d'acter prochainement.

---

516 Claude Perroud (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 26

517 Mousnier, Roland, *Les hiérarchies sociales, op.cit.*, pp. 62-63

518 D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir, op.cit.*, p. 11

519 La « transmission du métier de génération en génération a été longtemps considérée comme une évidence dans une société d'ordres fonctionnant selon le principe de la continuité sociale et, à ce titre, l'éducation peut être considérée comme nécessaire au processus de reproduction » : Minvielle, Stéphane, *La famille en France à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle), op.cit.*, p. 209.

520 François-Primo, Jean, *La jeunesse de J.-P. Brissot, op.cit.*, p. 18

521 Guillaume Brissot y était en tout cas sensible, comme en atteste ce passage d'une lettre qu'il adresse à son fils Jacques-Pierre datée du 3 janvier 1779 : « Dans la lettre que vous m'avez écrite il y a environ deux mois vous vous êtes écartés du respect qu'un enfant doit à son père, et je ne peux m'empêcher de blâmer votre cœur pour vous obliger de rentrer en vous-même » : « Chartres, le 3 janvier 1779 », A.N. (Archives Nationales) 446 AP/1 dossier 9

522 « L'autorité du père varie (...) d'une région à l'autre. Elle dure 60 ans en Bretagne mais le mariage contracté avec le consentement paternel équivaut à une émancipation alors que, dans le Berry, les jeunes célibataires en sont libérés à l'âge de 25 ans ; en Franche-Comté, il faut une mention spéciale dans le contrat de mariage pour que l'époux échappe à la tutelle paternelle » : Minvielle, Stéphane, *La famille en*

Perte vis-à-vis de ses enfants d'abord, qui en devenant des lettrés, auront dévié de la trajectoire filiale, mais également vis-à-vis de sa femme, qui en s'opposant aux volontés de son mari, en s'entêtant à leur offrir une éducation libérale, contestait déjà la primauté du père en la matière<sup>523</sup>. Comment Guillaume Brissot peut-il penser autrement, lui le fervent catholique, alors que l'autorité du père de famille sur sa femme et ses enfants est fondée en religion<sup>524</sup> ? Comment être un bon chrétien et permettre aux droits inhérents du père d'être contestés ? Ce sentiment d'infériorité anticipé par le père n'est pas une lubie, il est l'expression d'une menace réelle. Guillaume Brissot sait que la culture de l'esprit a le pouvoir de changer l'ordre des choses, et prévoit déjà l'issue de cette élévation : « Mon père sentait son ignorance ; je ne puis m'imaginer que ce sentiment n'ait produit la jalousie qu'il a manifestée contre moi, qui a étouffé souvent dans lui la tendresse d'un père, et dans moi la reconnaissance et l'amour d'un enfant »<sup>525</sup>. L'éducation marque plus qu'un passage entre la vocation du corps et celle de l'esprit – passage qui est pour son père loin d'être évident – elle est la marque non pas d'une préfiguration de la rupture familiale comme le voyait son père, mais d'une disjonction qui était déjà à l'œuvre, disjonction renvoyant elle-même à une

---

*France à l'époque moderne, op.cit.*, p. 118.

523 Dans le monde du négoce nantais, Olivier Grenouilleau précise que le « projet individuel, doit [...] se soumettre à la stratégie familiale, l'individu s'y insérer jusqu'à en devenir un élément, on pourrait dire un moyen. [...] Il est vrai qu'au sein du négoce nantais stratégies matrimoniales et choix de carrière sont bien souvent conditionnés par l'entourage » ((Pétre-)Grenouilleau, Olivier, *L'argent de la traite. Milieu négrier, capitalisme et développement : un modèle*, Paris, Aubier, 1996, p. 31). Mais il semble que ce qui est vrai pour le monde du négoce nantais l'est aussi pour le monde de l'artisanat chartrain, en tout cas pour la famille de Jacques-Pierre Brissot. Guillaume Brissot était devenu « bon bourgeois » de Chartres en reprenant à son compte le commerce de son père, mais aussi en épousant une fille de moyenne bourgeoisie comme nous l'avons vu. Voilà pour ce qui est de la stratégie d'ascension sociale générationnelle. Pour ce qui est de la stratégie filiale, transgénérationnelle, Olivier Grenouilleau continue comme suit : « Qu'il s'agisse du nombre d'enfants ou de l'éducation que l'on va leur donner, tout, ou presque, dépend d'une manière ou d'une autre de la volonté paternelle dépositaire du projet familial » ((Pétre-)Grenouilleau, Olivier, *L'argent de la traite, op.cit.*, p. 31). En ce qui concerne le nombre d'enfants du couple Brissot, tout converge pour qu'il s'inscrive moins comme choix que comme devoir conjugal, surtout pour les dévots qu'ils étaient. D'autant plus qu'il « jouissait de ressources suffisantes » pour que le « ménage put élever facilement les sept enfants qui survécurent des seize nourrissons qui vinrent au monde. Chiffres assez courants pour cette époque » (D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir, op.cit.*, p. 15). Mais lorsqu'on se penche sur le choix éducatif, il est manifeste que celui de Marie-Louise Brissot prit le dessus sur son mari, aussi étrange soit-il, compte tenu du caractère et de la trajectoire du père, qui en fut toujours un farouche opposant. Pour que l'éducation libérale de ses fils parvint jusqu'à son terme, il fallut qu'elle soit fermement convaincue de son choix, qu'elle n'aurait pu tenir sans bénéficier d'un nouveau statut de la femme au sein de la famille bourgeoise, moins soumise que compagne (Flandrin, Jean-Louis, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1984, p. 143)

524 Flandrin, Jean-Louis, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société, op.cit.*, p. 139

525 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 28

disjonction sociale bien réelle dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, disjonction entre le peuple et l'élite populaire en formation.

Que ce soit un trait de caractère ou l'issue en miroir d'un manque de reconnaissance anticipée du père, Brissot nous concède qu'il n'a jamais obtenu de sa part la reconnaissance affective qu'il espérait tant : « Il me traita toujours rudement ; jamais je ne vis sur son visage le doux sourire de la paternité : même au milieu des succès de mon éducation [...] mon père ne m'embrassait qu'avec une sécheresse qui pénétrait jusqu'à mon cœur et le resserrait »<sup>526</sup>. Et comme il nous l'a exprimé plus haut, cette distance le tint également loin de son père. La figure paternelle, telle que Brissot la peint, incarne l'anti-moi : ignorant, grossier, pudique, modeste, sévère, violent, l'image type de l'homme agreste. Il ne s'agit pas là d'une simple désidentification. Son père représente pour lui un épouvantail identitaire, l'identité négative et apophatique par excellence. Ne pas être comme son père, voilà son credo. Brissot refuse l'identité du père comme il refuse son identité sociale. Il refuse de se cantonner à ses limites objectives, autant que de considérer la subjectivité comme étant réservée aux hommes de qualité et de condition, de la penser comme étant une propriété conditionnée de l'être, qui ne s'acquiert ni se conquiert.

Brissot est constamment à la recherche de l'image appropriée qu'il se fait du père, image qui renvoie à celle d'un père aimant, reconnaissant et protecteur, mais aussi audacieux, énergique et vaillant. Mais ce qui se présente comme les qualités manquées du père, se retrouve immédiatement dans les qualités attribuées de la mère. C'est à elle que Brissot doit ses lumières – « Elle y était déterminée à y dépenser sa fortune, bien convaincue que nous donner une bonne éducation et les vraies connaissances, c'était nous donner la vraie richesse. »<sup>527</sup> – c'est à elle qu'il doit l'affection qu'il reçut, elle qui fut pour lui une mère bienveillante, bienfaitante, dévouée et attentionnée, portée par le sens aigu du sacrifice,

---

<sup>526</sup>*Ibid.*, p. 28. Ajoutons d'ailleurs à la suite de Stéphane Minvielle que la violence était d'ailleurs omniprésente dans les rapports familiaux, « les témoignages sur des excès d'autorité du père [étant] nombreux » : Minvielle, Stéphane, *La famille en France à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, op.cit., p. 118

<sup>527</sup>*Ibid.*, p. 29



l'antithèse et l'opposée du père : « que d'adresse elle employait pour satisfaire secrètement à nos besoins. Combien de fois elle s'exposa aux fureurs de mon père pour nous en préserver »<sup>528</sup>. Mais cet amour qu'il décrit est l'amour d'une mère dont il n'a jamais pu profiter pleinement, d'un amour atténué par la rigueur et la brutalité de son père, et par l'intransigeance et l'intolérance du clergé. Brissot commença à se distancer de la religion vers 12-13 ans, distance qu'il prit d'abord secrètement, qu'il manifestait par la suite ouvertement au fur et mesure des absences et des manquements répétés. Sa mère, très pieuse, ne se remettra jamais de l'apostasie de son fils, déchirée qu'elle fut entre l'affection pour son fils et les contraintes morales de sa religion : « la vie malheureuse et errante que je menais, la dureté, la haine que mon père témoignait souvent pour moi, et qu'elle avait cherché vainement à combattre, la damnation à laquelle me condamnaient sans cesse les prêtres dont elle était environnée, le souvenir de l'état languissant où elle m'avait vu, toutes ces circonstances réunies l'agitèrent tellement qu'elle me crut à jamais perdu pour elle »<sup>529</sup>. Ayant déjà tenté de mettre fin à ses jours, elle tomba, après le départ de Brissot du foyer familial, dans un état de démence dont elle ne sortira jamais.

C'est à un véritable sentiment d'abandon auquel Brissot a dû faire face. Abandon attribué au père, dont la brutalité l'a repoussé hors des limites de l'affection familiale et de l'amour maternel, mais aussi par les prêtres, qui ont d'abord retourné sa famille contre lui avant d'alimenter, après son départ pour Paris en 1774, une animosité qui ne s'estompera jamais<sup>530</sup>. Brissot se distancie de son père qui ne l'a jamais aimé, de sa mère qui ne peut l'aimer, de sa famille qui ne peut aimer. Le manque affectif se double d'un manque prospectif, raison d'un double ressentiment envers la société d'ordres qui apparaît selon Brissot comme la cause ultime de ses maux intimes. De l'enfance à l'âge adulte, Brissot répudie son appartenance et ses attributions sociales, tout au long de sa vie, il cherchera à combler ce manque, toute sa vie sera pour lui une longue quête d'enracinement.

---

<sup>528</sup>*Ibidem*

<sup>529</sup>*Ibid.*, p. 181-182

<sup>530</sup>*Ibid.*, p. 107

L'étude du milieu familial de Brissot nous a fourni les premières bases de son milieu scolaire. Nous savons que ses parents étaient fort pieux, qu'ils étaient parvenus à entrer dans la bourgeoisie chartraine, ce qui faisait d'eux non pas des privilégiés – des membres de la noblesse ou du clergé – mais des avantagés. Trois de ses sœurs et un de ses frères avaient embrassé l'ordre ecclésiastique<sup>531</sup>, mais il apparaît que seuls les fils de la famille aient bénéficié d'une éducation plus poussée. Cette résolution avait été opiniâtement défendue par Marie-Louise Brissot, sans doute parce qu'elle venait d'une famille bourgeoise<sup>532</sup>, plus attachée à l'éducation que l'étaient les parents de son époux, qui n'avait appris qu'à lire et à écrire. Peut-être que le « soutien de plusieurs prêtres, parents et amis de la famille »<sup>533</sup> joua dans la balance, d'autant plus que l'éducation était dispensée par des prêtres<sup>534</sup>.

Jacques-Pierre suivit un enseignement scolastique rigoureux. D'abord chez son oncle, alors curé d'Ecublay, où à l'âge de 7 ans il passa près de trois mois. À sa mort, il fut placé chez un maître de pension, qui lui enseigna, dans la douleur, les premières bases de la langue latine : « Que de tourments pour graver dans ma mémoire les déclinaisons, les conjugaisons, et tout ce fatras de rudiments et de méthodes »<sup>535</sup>. C'était pour Brissot le temps de l'éducation domestique, « confiée à des maîtres soigneusement choisis »<sup>536</sup>, qui, à travers une surveillance serrée, empêchait le jeune néophyte de s'égarer et de prendre ses largesses. En 1762, il intégra le collège de Chartres, et fut mis en demi-pension chez le principal, François Berthinot, apparemment pour quelque temps seulement. En effet, ce dernier n'hésitait pas à châtier ses élèves pour les moindres fautes, ce qui dut très

---

531 D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir*, op.cit., p. 15

532 Le collège Pocquet, où Jacques-Pierre étudia, était soumis aux frais de scolarité suivants : « En 1784, un élève de sixième verse 7 livres pour le premier semestre et un élève de logique 12,5 livres ; les pensionnaires doivent ajouter 100 livres. Les élèves pauvres sont dispensés de tout versement ; ils constituent à la même date 7% des 246 élèves » : Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1991, p. 178

533 *Op.cit.*, p. 17

534 Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 178

535 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, op.cit., Tome I, p. 32

536 Chartier, Roger, Julia, Dominique et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 173

certainement parvenir à la connaissance de sa mère, qui l'en extirpa. Malgré des débuts douloureux, Brissot montre une prédilection précoce pour les lettres et la philosophie, entouré par la rigueur intellectuelle de son enseignement religieux. Il connut ses premiers succès à 8 ans, grâce à son « amour prodigieux du travail »<sup>537</sup>. Manifestement, Brissot est un élève besogneux, studieux et zélé, et préfère troquer les parties de jeux entre amis pour des heures de lecture solitaire. Il faut dire qu'à cet âge, Brissot s'était attaché à son professeur, l'abbé Comusle, dont il cherchait à obtenir la reconnaissance en se jetant éperdument dans l'étude, afin de répondre à la sollicitude que son « respectable maître » lui témoignait : il « me traitait, me chérissait comme son enfant ; et fier de sa prédilection, voulant la justifier par de grands succès, je travaillais sans cesse »<sup>538</sup>. Et ce qui fut vrai pour l'abbé Comusle, le fut également durant toute sa scolarité pour tous ses autres professeurs.

Rétrospectivement, Brissot regretta que ses études ne lui aient pas permis de développer sa libre conscience et sa raison critique. Son enseignement le contraignait au psittacisme : « avec la méthode barbare qu'on me força à suivre, je ne fus pendant ces sept années qu'un mannequin auquel on soufflait les pensées et les paroles. [...] je passais pour un habile homme, lorsque je n'étais qu'une machine à plagiat »<sup>539</sup>. Il faut dire que la fonction première de l'école « est de façonner un chrétien bon croyant et fidèle pratiquant »<sup>540</sup>, ce qui passe par l'apprentissage des *credo* du christianisme. Il regarde à regret cette éducation mécanique qui le soumettait à l'autorité des dogmes et des poncifs, qu'il était contraint de reproduire, le soumettant à la passivité et à l'indolence : « l'abbé Leboucq aurait dû sentir ma prédestination pour la méthode et la route qui pourrait mener à la composition, mais il me replongea dans l'imitation des autres, et je continuerai à n'être rien »<sup>541</sup>. Remarquons dès à présent que Brissot parle de prédestination pour évoquer son talent inné qui lui ouvre la

---

537 *Op.cit.*, p. 32

538 *Ibid.*, p. 33

539 *Ibid.*, p. 34. L'enseignement au collège de Chartres est fondé « sur l'apprentissage du latin, surtout grâce aux exercices de thème et de récitation [...]. Les méthodes d'apprentissage sont fondées sur la répétition fréquente des leçons, sur l'émulation entre les élèves et sur les châtiments corporels, avec des verges » : Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 178

540 Chartier, Roger, Julia, Dominique et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 123

541 *Op.cit.*, p. 35

vocation des lettres, qui l'appelle à occuper une position à l'image de son esprit. N'est donc pas savant qui veut, et le génie qu'il porte en lui œuvre pour un autre destin, lumineux et glorieux, pour lui, soit, mais également pour l'humanité tout entière. Brissot regarde avec rétrospection cette époque comme celle où il aspire ardemment à la subjectivité, aspiration qui ne pouvait passer qu'à travers la subversion des nécessités catégoriques, qu'à travers le refus d'être convenu : « il me faut être moi-même ; me donner un modèle, m'assujettir à des formes, à des règles, c'est me réduire à la nullité »<sup>542</sup>.

L'enseignement de Brissot, aussi rigoureux soit-il, fut loin d'être aliénant. En réalité, s'il parvint à s'épanouir dans l'enceinte scolastique jusqu'à développer un sens aiguisé de la critique et de la philosophie, c'est moins grâce à ses enseignants, que grâce à une rencontre charnière, qui lui inspira un élan spirituel nouveau : cette rencontre, c'était Nicolas-François Gaillard (ou Guillard).

À l'âge de 13 ans, Brissot suit le cours de rhétorique de l'abbé Leboucq. Jusque-là, il avait été assidu au travail, conforme aux exigences académiques et aux attentes de ses professeurs. Puis vint Gaillard :

Un des écoliers de l'abbé Leboucq avait alors plus d'idées, plus de talent que lui ; c'était Gaillard [...]. Nourri par son père dans la lecture des meilleurs poètes, de Corneille, de Voltaire, de Racine, élevé de bonne heure au-dessus des préjugés religieux par les ouvrages de Diderot et de Rousseau, Gaillard portait dans ses amplifications et dans ses vers les idées hardies qui l'élevaient autant au-dessus de nous que Voltaire pouvait l'être au-dessus d'un professeur de rhétorique<sup>543</sup>.

L'élan philosophique était parvenu à Brissot à travers Gaillard, qui élevait de l'intérieur le souffle de la contestation. J'ai parlé plus tôt de renouveau spirituel, et il faut prendre la mesure de cette ampleur pour comprendre comment Gaillard joue pour Brissot le rôle de démystificateur : « Gaillard me félicitait un jour, d'un air ironique et supérieur, de mon usage de communier. Je lui ripostai en bon catholique ; mais ses épigrammes avaient donné l'éveil à mon esprit, et bientôt mes lectures me firent ouvrir les yeux sur moi-même ; je

---

<sup>542</sup>*Ibid.*, p. 36

<sup>543</sup>*Ibid.*, p. 36-37

cherchais à m'affranchir des préjugés dont j'étais l'idolâtre »<sup>544</sup>. Trancher avec la superstition et le folklore religieux apportait le démenti nécessaire pour guérir son esprit de ses illusions et pour se défaire de leurs empreintes. Cette déprise n'a cependant rien de naturel. Brissot accueillit ces idées iconoclastes dans la plus grande confusion<sup>545</sup>. Il a fallu attendre son cours de logique avec le chanoine Thierry, c'est-à-dire vers l'âge de 13-14 ans, pour que sa renaissance soit consommée. Brissot et Gaillard profitaient de ce terrain propice pour déployer leurs idées philosophiques, et pour alimenter leur soif de gloire. Cette révélation avait pour Brissot un prix, car à travers l'abandon de la religion, c'est envers sa famille qu'il paya le lourd tribut de la rupture<sup>546</sup>. La rançon de l'esprit ne passait pas seulement pour Brissot par le démantèlement de ses préjugés, elle passait aussi comme nous le verrons plus tard par son isolement familial, par sa séparation du monde commun. L'éducation marquait pour lui l'entrée dans un tout autre monde, dont son père ne pouvait être qu'étranger, lui qui semblait ne jurer que par le travail manuel. Mais elle annonce également une distance qu'il prendra envers la société d'Ancien Régime, ses ordres et ses états, transcendant littéralement ses cadres et ses divisions temporelles. « Ainsi nous dit-il, jetez ce philosophe dans telle compagnie que vous voudrez, avec des courtisans, des rustres, des marins, des femmes ; il sera bien partout, parce que partout il saura observer »<sup>547</sup>.

### *Brissot dans le milieu ecclésiastique. La fin d'une illusion*

Il nous a été impossible de parler du milieu familial et du milieu scolaire de Brissot sans avoir rendu compte des relations étroites qu'ils entretenaient avec le milieu ecclésiastique. Ce dernier a donc une importance de premier ordre dans la structuration psycho-sociale de Brissot, comme il ne manque pas de nous le rappeler :

Élevé par des sœurs dévotes et par des prêtres, j'avais cru sur parole tout ce qu'ils m'avaient raconté ; je ne m'étais jamais permis ni observations, ni réflexions. Je servais chaque jour la messe de mon abbé Comusle, j'allais lui

---

<sup>544</sup>*Ibid.*, p. 37

<sup>545</sup>*Ibid.*, p. 38

<sup>546</sup>*Ibid.*, p. 28

<sup>547</sup>*Ibid.*, p. 82

raconter pieusement mes fautes, je communiais avec toute la ferveur du plus zélé néophyte. Telle était la ferveur de mon zèle, la bonhomie de ma foi, que j'attribuais tous mes succès à ma dévotion envers la Vierge ; aussi, à la veille de la distribution des prix, mes *Ave Maria* étaient-ils nombreux<sup>548</sup>

J'ai esquissé brièvement les jalons de cette emprise de la religion dans la vie de Brissot. Il s'agit maintenant d'en révéler toute l'ampleur. Il évolue dans une famille très pieuse. Son père est un fervent croyant, et sa mère est à tel point dévote qu'elle tomba dans la démence<sup>549</sup>. Sur les sept enfants qui avaient survécu, quatre d'entre eux furent destinés aux ordres. Lorsque sa sœur aînée, Marie-Louise, s'engagea dans l'état ecclésiastique, Brissot y laissa une « seconde mère », ce qui exacerba son sentiment d'abandon, et quelque temps plus tard, sa rancune envers l'Église.

Il faut dire que la ville de Chartres porte tout particulièrement l'empreinte du religieux. Le Chapitre cathédral de Chartres est « l'un des plus puissants et des plus renommés »<sup>550</sup>, c'est dire le poids social et spirituel du clergé sur les Chartrains, et plus largement, sur ceux de la Beauce. « Peut-on concevoir plus riche complexe d'instruments de direction et de commandement, sur la ville et plus encore sur la campagne, que cet organisme qui associe les pouvoirs spirituels (il désigne plus de cures que l'évêque), la puissance économique (c'est le plus gros propriétaire foncier du pays chartrain), et l'influence sociale directe ou indirecte (par ceux qu'il coopte ou par ceux qu'il contrôle en les faisant vivre) »<sup>551</sup>. L'omniprésence de l'Église nous mène à penser que l'empreinte qu'elle dispose sur le pays chartrain s'est traduite en emprise, elle qui fait autorité, puisque « la ville vit, dit-on, à l'ombre de la cathédrale »<sup>552</sup>. On comprend mieux maintenant l'univers de Brissot. Les *Ave Maria* qu'il récitait avec chaleur portait également la marque de la ville de Chartres qui lui était entièrement dévouée, elle et sa cathédrale étant un lieu de pèlerinages et de dévotion à la Sainte Vierge, « ville sainte » placée sous sa protection<sup>553</sup>.

---

548Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 37

549*Ibid.*, p. 182

550Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 167

551*Ibidem*

552*Ibidem*

553Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 121

Son éducation fut comme on l'a vu encadrée par des prêtres. Avant d'entrer au collège, il fut initié aux rigueurs de l'enseignement scolastique chez un de ses oncles, Pierre Brissot, curé d'Ecublly. Une fois au collège, il fut mis en demi-pension durant près d'un an et demi chez François Berthinot, le principal du collège, « bigot renforcé, triste, même superstitieux et froidement cruel, qui, pour les plus légères fautes, martyrisait ses enfants à coups de fouet »<sup>554</sup>. De 11 à 15 ans, les enseignements furent dispensés par deux abbés et un chanoine. Même lorsqu'il commença à se distancer de la religion à l'âge de 12 ans, Brissot ne put faire autrement que d'entretenir les faux-semblants de sa foi. Il alimentait en secret ses idées iconoclastes dans le seul but de repousser le moment de la confrontation, où sa profession de foi philosophique sera révélée à sa famille, dont il anticipe avec raison la fin de non-recevoir. Son divorce sourd devait prendre la forme d'une feinte crédulité. Il pratiquait le double jeu, imposait l'illusion de sa piété : « je communiai plusieurs fois pendant une année sans avoir été à confesse. C'était une simagrée dont l'intention paraissait devoir excuser l'hypocrisie apparente »<sup>555</sup>. Mais ce divorce ne put être acté que lorsque la foi véritable de Brissot fut exposée au grand jour. Cet aveu public fut pour lui la cause d'un autre divorce, plus déterminant encore, celui avec sa famille.

Les prêtres sermonnèrent sa famille que Jacques-Pierre allait être condamné aux tourments des Danaïdes, et tâchait d'abord avec instance de le ramener dans le droit chemin, puis, à l'initiative de son père qui relayait très certainement les propositions de l'abbé Delangle, prit finalement la résolution de le bannir<sup>556</sup>. Le plus dur pour Brissot, ce n'est pas tant d'avoir fait l'expérience du rejet que d'avoir été abandonné par ces deux figures maternelles, sa mère et sa sœur aînée. Toutes deux en ont également beaucoup souffert, sa mère peut-être le plus, minée intérieurement par la déréliction de son fils, et par la rupture familiale, dont elle fut manifestement une victime collatérale. Pour Brissot, il est clair que c'est « l'esprit infernal du sacerdoce » qui a posé une barrière spirituelle infranchissable entre elles et lui<sup>557</sup>. Il se dit persécuté par les prêtres qui sèment « la haine sur le sol de l'amitié », autant

---

<sup>554</sup>*Ibid.*, p. 33-34

<sup>555</sup>*Ibid.*, p. 39

<sup>556</sup>*Ibid.*, pp. 174-175

<sup>557</sup>*Ibid.*, p. 29

que par l'emprise qu'ils exercent sur les consciences des êtres qu'il chérit. Il faut bien comprendre que pour Brissot, le tortionnaire n'est pas son père, ni même sa famille, mais ultimement le clergé, cristallisé en la personne de l'abbé Delangle. C'est toute sa famille qui en est la victime, même si c'est seulement Brissot qui est ici visé par leur imprécation. Si le sacerdoce fait monter le levain du fanatisme, il le déplace sur le terrain familial afin de sanctionner immédiatement toute dissidence en matière de religion. Nous nous y attarderons plus en détail par la suite, mais disons d'ores et déjà que Brissot n'a pas abjuré l'existence de Dieu, qu'il n'est pas exempt de spiritualité, encore moins est-il athée. Il a simplement refusé les institutions et les canons établis du christianisme. Son amertume découle de l'intolérance religieuse. Il aimerait vivre sa spiritualité à côté de sa famille, au-delà de ses préjugés distillés par les prêtres, une spiritualité ressentie comme l'envers de celle prêchée par le vieux sacerdoce, accueillante, bienfaisante, indulgente, émancipatrice, mais aussi souveraine, éminente, transcendantale en tout point de vue. Elle est la spiritualité de tous les hommes. Et face à l'orgueil et au despotisme du clergé, furieux d'être classé parmi les irréligieux et d'en subir les affres, Brissot céda, et finit par briser à son tour tous ses liens<sup>558</sup>.

L'apostat de Brissot était un acte radical, mais il n'avait plus rien d'un acte exceptionnel, encore moins d'un acte isolé. Il s'était engouffré dans l'attitude iconoclaste des Lumières, qui convergeaient autour du cri de ralliement lancé par Voltaire, lui qui appelait à « écraser l'infâme ». L'infâme était la religion chrétienne<sup>559</sup>. C'était ses dogmes et son clergé qui étaient visés au premier chef. La trajectoire prise par Brissot ne s'est pas tracée d'elle-même. Comme nous l'avons vu, ce qu'il faut appeler sa révolution spirituelle n'aurait pu se passer sans l'intervention charnière de son camarade de rhétorique, Nicolas-François Gaillard. Ce dernier avait pris l'habitude de tourner en dérision sa religiosité, mais ce n'est pas tant ses railleries qui furent déterminantes pour lui, que les lectures qu'il lui avait soufflées, et notamment celle de la *Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau<sup>560</sup>,

---

558 *Ibid.*, pp. 38-39

559 Selon René Pomeau, l'infâme est « l'intolérance, pratiquée par des Églises organisées, et inspirée par des dogmes chrétiens. En fin de compte, l'infâme, c'est le christianisme » : Pomeau, René, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1959, p. 310

560 D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir*, *op.cit.*, p. 18



livre qu'il avait très probablement emprunté de la bibliothèque de son père. Cette rupture fut pensée, elle fut le résultat d'une prise de conscience, qui prit chair et résonance à travers son propre vécu.

Je suis amené à penser que les conditions de son apostat soient toutefois bien plus complexes que cela. Nous avons pu observer la révolution axiologique qu'avait provoqué l'entrée de la valeur « mérite », proprement bourgeoise, dans l'*ethos* même de la noblesse. À travers l'étude de Guy Chaussinand-Nogaret, nous nous sommes également rendus compte que cette entrée est elle-même attachée au moment absolutiste, et à la relégation progressive de la noblesse vassalique au profit de la nouvelle noblesse royale, qui détient, à partir de Louis XIV, « la réalité du pouvoir »<sup>561</sup>. La ville de Chartres, aussi pieuse fût-elle, n'en fut elle-même pas exempte. Face à cette percée de l'élite bourgeoise sur le terrain réservé de la noblesse, la vieille garde aristocratique, qui voyait son influence s'étioler, ne fut pas en reste. « À Chartres, au début du siècle un chanoine sur trois était noble : on compte un aristocrate sur deux à la veille de la Révolution »<sup>562</sup>. Ce que Michel Vovelle appelle la « réaction aristocratique »<sup>563</sup> est en réalité le doublon d'une « défection roturière », s'opérant toutes deux dans la seconde partie du XVIII<sup>e</sup> siècle : « Au début du siècle, et jusqu'à 1730 ou 1740, la fraction la plus importante du Chapitre, voisine de la moitié, est celle des roturiers étrangers au diocèse, docteurs parisiens le plus souvent. À partir de 1740, cependant, leur part ne fait que se réduire, au profit de celle des petits nobles de province, qui prennent une place sans cesse croissante »<sup>564</sup>. À savoir si c'est la défection de la bourgeoisie qui a ouvert à la noblesse une fenêtre d'opportunité dans les ordres, ou si ces deux mouvements, parties liées d'une même origine, sont parallèles l'un à l'autre ne fait en réalité aucune différence en ce qui nous concerne, l'important étant de souligner la désertion des enfants de la bourgeoisie vis-à-vis de l'ordre ecclésiastique.

Siéger au Chapitre demande une éducation particulièrement poussée, d'où la sur-

---

561Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 18

562Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 168

563Ibidem

564Ibid., p. 171

représentation des docteurs parisiens. Vovelle situe leur défection aux décennies 1730-1740, c'est-à-dire dans les débuts du rayonnement des Lumières, et de sa première génération, défection qui a entraîné le passage « de l'ancien Chapitre du début du siècle, gallican, voire même janséniste, en lutte contre son évêque Godet des Marais, au Chapitre ultramontain, assagi et conformiste de la fin du siècle »<sup>565</sup>. À la fin de l'Ancien Régime, le Chapitre a perdu de sa superbe et de son autorité jusqu'à être détesté, « et il semble que dans cette petite ville – 13 000 habitants – comme dans toute la Beauce chartraine, toute l'opposition à l'Ancien Régime, en ce qu'il avait d'abusif, se soit cristallisée sur la personne du Chapitre cathédral, considéré comme le symbole du parasitisme »<sup>566</sup>. À cela vient s'ajouter la « montée de l'indifférence religieuse »<sup>567</sup> dans les couches populaires, confirmée par la baisse d'influence du pèlerinage de Notre-Dame<sup>568</sup>, et s'esquissent les fondements de la contestation du pouvoir politique et économique du Chapitre au XVIII<sup>e</sup> siècle par ces élites montantes, la bourgeoisie chartraine<sup>569</sup> et la noblesse de robe<sup>570</sup>.

#### *Brissot dans le milieu urbain. Chartres, ville subalterne*

Quel tableau dresser de Chartres dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle ? J'ai souligné l'importance du Chapitre cathédral, le plus important du Royaume<sup>571</sup>. En tant que propriétaire foncier, il dispose de près de 7 000 hectares répartis dans la Beauce, dans le Perche, le Dunois, le Thymerais et l'Hurepoix<sup>572</sup>. Les biens fonds du Chapitre se concentrent à 42% en campagne, mais la plupart d'entre eux se situent en ville. À Chartres bien évidemment, à hauteur de 27%, mais aussi à Paris (18%) et à Orléans (7%)<sup>573</sup>. Si l'on s'en tient au milieu urbain chartrain, il est indubitablement un très gros propriétaire. En dehors du Chapitre, « Chartres apparaît comme la résidence, au moins secondaire, de toute

---

565 *Ibid.*, p. 172

566 *Ibid.*, p. 170

567 Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 121

568 *Ibid.*, p. 122

569 *Ibid.*, p. 126

570 *Ibid.*, p. 125

571 Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 170

572 *Ibid.*, p. 179

573 *Ibid.*, p. 205. Le reste (environ 5%) se distribuant dans d'autres villes

la noblesse provinciale qui y possède de ses hôtels. Mais à côté de ses privilégiés, il existe une bourgeoisie roturière rentée »<sup>574</sup>. De ces trois grands types de propriétaires, la prééminence va à la bourgeoisie rentière, « qui monopolise 40,7% du capital mobilier, 46,5% si l'on se risque à bloquer avec eux la part des petits rentiers »<sup>575</sup>. C'est dans cet ensemble que fait partie Guillaume Brissot.

Jacques Brissot a légué à son fils Guillaume une maison sise au 16 rue de la Boucherie, sa future demeure familiale. Elle siège dans la Paroisse de Saint-Saturnin, où logeait « un artisanat de services, travaillant surtout pour les catégories dominantes, nombreux dans les paroisses méridionales de la ville haute » (avec la Paroisse de Saint-Aignan et Saint-Michel)<sup>576</sup>, l'un des quartiers les plus densément peuplé<sup>577</sup>. La rue de la Boucherie se situe dans la partie *intra-muros* de la Paroisse, assez aisée, proche des Paroisses de Sainte-Foy et de Saint-Martin (les plus riches de la ville), le reste s'étendant aux faubourgs du Sud-Ouest, qui rassemblent une population quant à elle relativement pauvre<sup>578</sup>. À Chartres, comme dans la plupart des villes du Royaume, il est d'usage de distinguer deux types de pauvreté. La mendicité tout d'abord, tout à fait disqualifiée, suscitant dégoût et crainte, est l'attribut du mauvais sujet, perturbateur et indolent. C'est du moins l'avis de Brissot, lorsqu'il exprime dans ses *Théories des lois criminelles* publiées en 1781, que la « mendicité est souvent le fruit de la paresse »<sup>579</sup>. Lui-même avait pu en faire l'expérience, lui qui habitait à près d'une encablure de la cathédrale Notre-Dame, où elle était monnaie courante, comme aux pas des églises<sup>580</sup>, dans les rues et les promenades avoisinantes. On la distingue de la pauvreté domiciliée, plus saisissable et moins dégradante. C'est ici toute la différence entre une pauvreté affichée, inconvenante et intempestive, et une pauvreté cachée, contenue et fixée<sup>581</sup>. En 1776, cette dernière touche plus de 22% de la population chartraine, les métiers

---

574 *Ibid.*, p. 38

575 *Ibid.*, p. 72

576 Garnot, Benoît, « Le logement populaire au XVIII<sup>e</sup> siècle : l'exemple de Chartres », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 36, n°2, 1989, p. 186

577 300 habitants à l'hectare : Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 25

578 C'est dans cette partie que se recrute la plupart des 20% de pauvres dans la population de la paroisse : *Ibid.*, p. 146

579 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théories des lois criminelles*, *op.cit.*, Tome I, p. 258

580 Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 144

581 Une telle différenciation n'est pas isolable selon moi du processus de civilisation. Reste à le montrer.

de la bouche en premier lieu, puis les journaliers, les petits travailleurs du textile, les sabotiers et les portefaix<sup>582</sup>.

Selon les informations rassemblées par Benoît Garnot, il semble que la pauvreté domiciliée (c'est-à-dire la seule vraiment mesurable) gagne du terrain à Chartres dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>583</sup>. Il est vrai qu'elle fut une ancienne ville drapière, auparavant forte de son industrie bonnetière. La concurrence des manufactures sape l'industrie textile chartreuse, mais en réalité, elle est plus une manifestation que la cause véritable de ce déclin. Il faut voir dans la percée du luxe, et dans le renouvellement de la demande de textile, la marque d'un changement des modes de consommation<sup>584</sup>. C'est ainsi que Chartres au temps de Jacques-Pierre Brissot ne s'appuie que très modestement sur l'industrie, et bien plus sur « un commerce actif mais purement local », tourné autour de son marché<sup>585</sup>.

Dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, Chartres se transforme en ville pivot, véritable gond entre sa campagne et les métropoles environnantes, Orléans, puis Paris en dernier lieu<sup>586</sup>. Ville nodale donc, qui assure le relais ville-campagne. Dans ce sens, elle constitue un canal par lequel les grandes villes alentour vont être approvisionnées. Mais ce rôle d'intercesseur que tient la ville de Chartres ne fait que souligner sa figure secondaire de ville-relais. La quasi-totalité de sa puissance provient de sa relation avec son arrière-pays, surtout depuis l'effondrement de l'industrie textile. Si elle sert Orléans et Paris, le gros de ses richesses provient de sa campagne, ce qui est d'ailleurs le propre de la ville de province, qui reste « avant tout le point de fixation du capital foncier, la résidence de la 'classe propriétaire' ». Elle est en contact intime avec le monde rural, sous une double forme : conquérante, la métropole provinciale colonise la campagne voisine, en draine le revenu<sup>587</sup>, mais aussi dépendante, car elle est indexée à son arrière pays immédiat<sup>588</sup>. « À

---

582 *Op.cit.*, p. 145

583 *Ibidem*

584 *Ibid.*, p. 32

585 Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 45

586 *Ibid.*, p. 42-43

587 *Ibid.*, p. 24

588 Chartres draine « 20% d'apports de l'étendue du département d'Eure-et-Loir, contre 5% seulement du reste

l'époque où les physiocrates affirment que la terre est la seule source de richesse, Chartres peut passer pour le type de la ville de médiocres dimensions, dont toute la vie est liée aux relations avec le milieu rural »<sup>589</sup>. Cette idée relayée ici par Michel Vovelle est confirmée par Éric Hobsbawm, soutenant pour sa part que « la ville de province relevait encore essentiellement d'une économie et d'une société rurales. Elle vivait aux dépens de la paysannerie environnante et (à quelques exceptions près, relativement peu nombreuses), n'avait d'autres ressources que celles qu'elle puisait dans son propre environnement »<sup>590</sup>. Voilà ce qui fait le propre de Chartres comme milieu urbain. Un tel qualificatif ne s'applique donc pas seulement aux villes d'envergure comme on le conçoit actuellement, qui étaient à l'époque Londres et Paris, mais surtout à la « multitude de villes provinciales où vivaient en fait la grande majorité des citoyens [...]. Ces villes provinciales, pour être petites, n'en étaient pas moins urbaines. Les citoyens authentiques regardaient de haut les campagnards des environs, avec le dédain et l'esprit délié et cultivé pour la force lente, ignorante et stupide »<sup>591</sup>.

Nous avons vu comment l'éducation a éloigné Brissot de sa famille. Elle l'a également isolé de sa ville natale. Lorsque le procureur Nollet accepta de l'employer en mai 1774 dans son étude parisienne, ce fut pour lui un extrême soulagement, teinté d'une certaine arrogance : « j'allais enfin demeurer dans une ville que je regardais comme le centre des sciences, comme un théâtre digne de moi »<sup>592</sup>. Son mépris envers Chartres est associé au mépris qu'il exprime vivement pour l'intolérance sacerdotale, lui qui évolue désormais dans le monde éclairé de la réflexion philosophique : « À mesure que la sphère de mes idées s'étendait, le séjour de Chartres me devenait insupportable. Le bigotisme y était à son comble et me persécutait ; l'ignorance y était presque universelle »<sup>593</sup>. On sent toute l'oppression qu'il a pu ressentir, surtout après qu'il eut fini ses années au collège de

---

de la France » : *Ibid.*, p. 104

589Vovelle, Michel, « Structure et répartition de la fortune foncière et de la fortune mobilière d'un ensemble urbain : Chartres de la fin de l'Ancien Régime à la restauration », art.cit., p. 385

590Hobsbawm, Eric, J., *L'ère des révolutions, 1789-1848* (trad. F. Braudel et J.-C. Pineau), Paris, Fayard, 1969, p. 24.

591*Ibidem*

592Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 65-66

593*Ibid.*, p. 63

Chartres. Ce ne serait pas trop tirer le trait que de dire qu'il se sentait littéralement étranger à son milieu, un milieu qui l'oppressait et l'aliénait au plus haut point. Et son séjour parisien, puis boulonnais, ne lui permit aucunement d'apaiser son ressentiment. Sept ans après son départ, son antipathie, pour ne pas dire son aversion<sup>594</sup> pour la ville, venait se confirmer : « nous n'habiterons jamais ce pays disait-il à son amante, Félicité Dupont. Que les têtes en sont étroites, que les caractères en sont méprisables... »<sup>595</sup>. Un an plus tard, en août 1782, alors qu'il est en visite chez sa mère, Brissot lui vante la tranquillité et la beauté de l'arrière-pays chartrain, dans la perspective d'y séjourner quelque temps. Il avait jeté son dévolu sur une des maisons de campagne que possédait sa mère. Elle avait l'avantage d'être très peu prisée par la bourgeoisie chartraine – « car c'est une race insupportable que celle de ces bourgeois » –, de leur éviter une présence en ville, et ainsi d'être « incommodés » par ses « compatriotes » : le « ton assommant des hommes, le bégueulisme des femmes me feraient toujours craindre ce séjour »<sup>596</sup>.

## 2. De l'essoufflement de la Parole de Dieu à la propagation de l'écho de la Nature. Renouveau transcendantal et nouveau terreau de la double conscience

### *Briser l'ordre ecclésiastique*

Les attaques que Brissot assène sont moins dirigées contre la religion que contre l'ordre religieux lui-même, non moins contre le christianisme que contre son clergé. En soutenant que le Christ n'assigna à ses apôtres « ni diocèse, ni cures, il ne fonda point d'ordres de fainéants, ni de classes de prélats fastueux »<sup>597</sup>, Brissot dénonce l'aristocratie ecclésiastique,

---

594 C'est de cette manière que Jacques-Pierre Brissot présente son arrivée à Chartres : « En arrivant ici, j'ai senti une espèce d'aversion pour ma patrie, je me suis rappelé la tienne, et j'ai fait un grand serment de n'y jamais vivre. Que ma Félicité serait ici déplacée. Les hommes sont ignorants et vains, les femmes y sont bêtes et précieuses. Aussi, quand je les compare à toi, quand je te mets en parallèle avec ces imbéciles dévotes qui ne croient que les oracles de leurs adorateurs, dont la stupidité égale l'aveugle soumission » : A.N. 446 AP/1 n°86. Lettre de Jacques-Pierre Brissot à Félicité Dupont, « Chartres ce dimanche midi ».

595 « Brissot à Félicité Dupont. Chartres ce vendredi 10 août [1781] » : A.N. 446 AP/1 dossier 1

596 A.N. 446 AP/1 n°68. Lettre de Jacques-Pierre Brissot à Félicité Dupont, « Chartres ce 17 août » 1782

597 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *L'autorité législative de Rome anéantie, ou Examen rapide de l'histoire et des sources du droit canonique, dans lequel on prouve ses incertitudes, ses abus et la*

son autorité, sa légitimité, son utilité. En faisant cela, il rend compte de l'usurpation religieuse, qui instaure des distinctions factices parmi la communauté des croyants, et de la frivolité et de l'oisiveté de ces dignitaires, témoins de la dégénérescence de l'ordre primitif. Le clergé se dépouille naturellement de son autorité en dévoyant la Parole originelle, Parole invoquée par Brissot pour rétablir sa vérité et son authenticité primordiale. Il réalise une exégèse en 1784 lorsqu'il écrit *L'autorité législative de Rome anéantie*, y soutenant l'égalité fondamentale de tous les hommes devant la justice de Dieu, et *a posteriori*, l'abjection d'une hiérarchie sociale qui se réfère à Dieu pour se légitimer. Il s'appuie pour cela sur la religion chrétienne et sa primitive Église, en affirmant que le Christ « voulait que l'égalité régnât parmi ses disciples ; mais il voulait que la seule vertu introduisît des distinctions ; mais loin d'établir des rangs et des dignités, il les proscrivait toutes, il assignait au plus humble la première place dans son royaume »<sup>598</sup>. Plus de maîtres, plus de seigneurs, plus de souverains d'institution divine, il n'existe que des compagnons, que des frères. Il est difficile de ne pas mettre en parallèle une telle idée avec la pensée janséniste, d'autant qu'elle avait une très forte influence à Chartres. Ces tensions se sont cristallisées à travers le combat mené par le Chapitre contre l'évêque Godet des Marais, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, celui-ci soutenant qu'il « n'y avait pas de différence, dans les premiers temps de l'Église, entre les évêques et les prêtres, comme il résulte du chap. XX des Actes des Apôtres... ce n'a été que par un usage qui s'est par la suite introduit que l'on a distingué les prêtres de l'évêque »<sup>599</sup>. Cette hostilité envers l'ordre hiérarchique s'était déplacée dans le monde séculier, se transformant en véritable fronde religieuse, relayée notamment par l'éminent et estimé avocat chartrain Janvier de Flainville, qui publia en 1765 son mémoire *Pour les curés du diocèse de Chartres, sur la modicité de leurs bénéfices, et sur l'insuffisance de leurs portions congrues*, qui était une attaque directe contre les privilèges et les fastes du Chapitre cathédral. Dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, l'aversion dirigée contre le Chapitre traversait l'ensemble du monde séculier, des couches populaires au robin en passant par le petit bourgeois, mais était également relayée par le petit clergé, tous réunis pour dénoncer les abus de cette élite parasitaire.

---

*nécessité de lui substituer pour la discipline de l'Église, des Lois simples*, 1785, p. 54

<sup>598</sup>*Ibid.*, pp. 51-52

<sup>599</sup>Cité dans Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 175

Brissot ne se contente pas de mesurer ses attaques contre les éminences du clergé. Il dénonce l'ordre en place à travers la Parole qui est sensée la garantir. Il subvertit la société d'ordres par le haut, en s'appuyant sur l'autorité qui la consacre, en y effectuant une contre-lecture. Par cela, la Parole ordonnatrice se transforme en Parole performative, en Parole qui acte l'émancipation. L'impact de la Réforme va bien au-delà des chrétiens réformés et de leur conversion, elle produit une onde de choc qui continuera de modifier le rapport au transcendant de fond en comble en ouvrant la lettre à la parole, à l'exégèse biblique, en consacrant le sujet d'élocution en sujet divinatoire. Ouvrir Dieu à la raison de chacun, c'est débarrasser la parole de Dieu de l'imposture et de la manipulation, c'est refuser de faire de Dieu un témoin du pouvoir. L'entrée de Dieu sur le terrain du juste renouvelle radicalement l'ordre de la société, puisque tous les êtres humains, en étant égaux aux yeux de Dieu, sont soumis à la leçon d'obéissance de Dieu : « Tout homme est né libre nous dit Brissot. Nul n'a droit de commander à un autre ; et s'il est des chefs, c'est la force ou la volonté de leurs sujets qui les a élevés sur le trône : c'est cette volonté qui les en déplace ; car ils n'y sont qu'à ces conditions ; ces conditions sont d'être bons, d'être justes [...]. Dieu même cesserait d'être Dieu, s'il n'était pas bon ; et l'on voudrait qu'un roi injuste fût immuable ! »<sup>600</sup>. Plus qu'une morale, une conduite instituée, la Parole divine est une éthique, une conduite sensée : la seule autorité normative valable ne tient pas d'un ordre, d'un statut ou d'une dignité, elle relève d'une pratique manifeste de la justice de Dieu. Sans cela, la Parole devient vide de sens, sans cela, elle se fait prison.

Il s'agit bien là d'une sécularisation du discours religieux, et ce doublement. Dans l'acte même que ce discours autorise et fonde, qui vient ici appuyer le désir d'égalité de Brissot. Mais également dans la parole, qui subit une forme d'altération, puisqu'elle devient la caisse de résonance des arguments et des préoccupations philosophiques : « Dans tous les cas un plus grand bonheur que celui qu'on a dans l'état de nature, doit être le prix de l'aliénation de la liberté ; et si dans ce contrat l'un s'oblige à obéir, c'est que l'autre s'oblige à le rendre

---

<sup>600</sup>Brissot, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul, op.cit.*, p. 29



heureux »<sup>601</sup>. Là, Brissot traduit les termes chrétiens de l'obéissance et de la serviabilité réciproque du maître et de l'esclave dans le langage du droit naturel. La religion devient pour lui le terrain d'une réappropriation. La religion se fait le porteur de nouvelles revendications morales dont le Roi est lui-même sujet. C'est donc une attaque en règle de la souveraineté royale, qui n'a plus rien d'absolu. Le roi est tombé de son pinacle, son sang n'a plus rien de saint et divin<sup>602</sup>, il est démythifié, comme sa personne est mise à nu. Il n'est pas plus au-dessus des lois du Royaume, car il n'est au-dessus des lois divines. C'est par extension une attaque de la société d'ordres telle qu'elle est pensée et actualisée : « De quelque manière que les rois soient montés sur le trône, que ce soit leur courage ; ou la main de leurs semblables qui les y ait placés, on peut toujours les en faire descendre. Tous les hommes naissent égaux et libres, tous naissent avec un droit égal sur les biens de la terre. Nul homme n'a droit de dire à un autre : *travaille, pendant que je resterai oisif*. Les distinctions, les rangs admis dans l'ordre social n'existent point dans la nature »<sup>603</sup>. Nous nous attarderons plus tard sur la charge et la portée de la mobilisation du lexique de l'utilité, du travail et de l'effort. Contentons nous ici de rendre compte de la charge et de la portée de la mobilisation du concept de « nature ».

La réappropriation de la Parole divine, avec sa teinte philosophique, n'a rien d'innocent, car ce qu'elle permet, c'est une réévaluation fondamentale de l'ordre naturel des choses et des hommes, une refonte de l'ordre social à travers une refonte de l'ordre transcendantal. Les droits naturels ne sont pas autre chose que les droits tels que Dieu veut. Traduits dans le langage séculier, les droits naturels révèlent la loi nécessaire dont doivent absolument dériver les lois de la société. Ils réinvestissent l'ordre métaphysique pour donner naissance à de nouvelles lignes éthiques. Nous sommes là dans l'ordre du normatif, dans la juste manière de faire, voilà pourquoi il est naturel – pour ne pas dire nécessaire et évident – que le discours subversif investisse l'ordre de la justice pour réordonner une société qui ne correspond plus à la Parole originelle, à la Logique authentique du monde. Brissot en tire lui même ses propres conséquences : « Tout criminel convaincu cesse d'être citoyen, et n'a

---

601 *Ibid.*, p. 85

602 Citron, Suzanne, *Le mythe national, op.cit.*, p. 141

603 *Op.cit.*, p. 84

plus de droits aux privilèges du rang. Un seigneur assassinant son domestique est, comme l'assassin du grand chemin, l'ennemi de la tranquillité commune. Et plus loin, il poursuit : Point de distinction entre les criminels, ils doivent être également punis. Un noble criminel a perdu son rang en le devenant »<sup>604</sup>. En défendant l'égalité civile en terme de justice, il refuse de reconnaître l'existence d'altérités souveraines qui, au nom de leur privilège, justifient leur exception de la rigueur des lois. Chacun est justiciable dans la Justice de Dieu, et chacun doit y être soumis également<sup>605</sup>.

Le réquisitoire contre les ordres développé par Brissot est une véritable attaque contre la société d'ordres, une attaque contre sa hiérarchie dans l'attaque des dépositaires de la puissance souveraine. Le roi, mais aussi la noblesse et le clergé, ne peuvent être sacrifiés selon les formes prévues par la loi et la coutume, ils ne peuvent être poursuivis en justice comme n'importe quel membre du commun. C'est justement ce que Brissot dénonce lorsqu'il soutient catégoriquement que « Nul homme n'a droit de vie et de mort sur un autre homme ; on le donne à la loi. [...] Il faut espérer que les lumières se répandent un jour dans ces pays qui retiennent encore leur législation sauvage, détruira l'infamale distinction qui sépare les classes de la société et met l'inférieur à la merci des caprices de ses supérieurs »<sup>606</sup>. Trente ans auparavant, Jean-Jacques Rousseau avait avancé cet argument, qui semble être une condamnation sans réserve de l'exception monarchique : « Car quelle que puisse être la constitution d'un gouvernement, s'il s'y trouve un seul homme qui ne soit pas soumis à la loi, tous les autres sont nécessairement à la discrétion de celui-là »<sup>607</sup>.

Si l'on suit le chemin tracé par Giorgio Agamben, il est possible d'identifier dans cet appel lancé par Brissot une revendication bien plus fondamentale que l'égalité civile qu'il ne

---

604Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, op.cit., Tome I, pp. 133-134

605Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Réflexions sur le code de Pennsylvanie », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte*, op.cit., Tome III, p. 235

606Brissot, Jacques-Pierre, « Cas extraordinaire », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte*, op.cit., Tome X, p. 245

607Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008, pp. 38-39

prétend vouloir qu'au civil<sup>608</sup>. Parce que ce qui est véritablement en jeu dans la remise en cause de la souveraineté monarchique, c'est ce que Giorgio Agamben appelle « l'élément politique originaire », celui qui institue la vie nue ou sacrée, « la vie exposée à la mort », à travers l'exercice de la souveraineté, celui qui introduit une « déliaison » du lien social en abandonnant le vulgaire à la précarité de la vie, « dans laquelle ce qui est capturé est en même temps exclu »<sup>609</sup>. Le « souverain nous dit Giorgio Agamben, est celui qui décide de la valeur ou bien de l'absence de valeur de la vie en tant que telle »<sup>610</sup>. Lorsque le pouvoir souverain instaure une ligne de fracture, et lorsque son régime de subordination repose en nature – en l'occurrence les privilèges de la naissance, confirmés par l'invention de la « race » noble – se profile un ordre social colonial. Brissot refuse d'être l'éternel obligé de la violence souveraine, interné dans le rapport social comme référent négatif ultime de la société d'ordres, celui qui est justement à la base de l'ordre politique et hiérarchique, celui dont la vie sociale est prise dans le « seuil d'articulation entre nature et culture »<sup>611</sup>.

Cette relecture de la société comme institution passe nécessairement par une relecture du transcendant, par une disjonction spirituelle, par une contradiction esthétique-normative. Nous devons prendre la mesure de cette expression : « esthétique-normative », parce que la redéfinition des catégories de l'Absolu – le Beau, le Bon, le Vrai et le Juste – n'a pas d'autre vocation que d'investir la société afin de lui imprimer la marque d'un sens propre et approprié du commun. La refonte spirituelle est le moment zéro de l'avènement potentiel d'une autre société, l'autorité transcendantale qui autorise la remise en cause d'une autorité temporelle qui n'y est pas ajustée. Les attentes de Brissot sont claires : refuser l'état de portefaix auquel la société d'ordres l'a condamné – condamnation à porter sur lui la tache originelle de l'infamie qui le place en deçà de la ligne du rang et des dignités, condamnation à demeurer homme du peuple, condamnation à se voir refuser le jeu des hauteurs qui l'écarte du bal des prétendants à la puissance sociale et au pouvoir souverain. La disjonction

---

608 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Réflexions sur le code de Pennsylvanie », n *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte, op.cit.*, Tome III, p. 235

609 Agamben, Giorgio, *Homo sacer I, op.cit.*, p. 98-100

610 *Ibid.*, p. 154

611 *Ibid.*, p. 195

spirituelle est l'acte qui autorise à penser une nouvelle société, et à se penser différemment à travers elle. La subjectivation subversive ne se fait qu'au prix d'une objectivation de même nature, la société ne peut sortir de ses gonds que lorsque le transcendant, l'au-delà réinvesti de son extériorité originelle l'ici-bas. Le sujet ne peut se passer d'un tel ancrage. En découle une lutte de sens, un conflit transcendantal entre un *a priori* institué, segmenté, hiérarchisé, discriminant et exclusif, et un *a priori* imaginé, un *a priori* d'émancipation, d'unification, d'identification, qui est quant à lui résolument inclusif. C'est de cette dualité de la conscience transcendantale que s'autorise la dualité de la conscience sociétale.

L'ordre ecclésiastique ne voit pas seulement son pouvoir temporel être contesté. À partir de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'a plus le monopole de la science, de la raison et de l'entendement, de la découverte des mystères de Dieu, et des grâces rendues par la société d'ordres. L'attaque de la suprématie spirituelle de l'ordre ecclésiastique est une attaque de sa raison d'être, de sa légitimité en tant qu'ordre (devenu superflu), et en dernier lieu une attaque contre l'ordre monarchique, une rupture de la fidélité, une rupture de la légitimité du clergé dans la société. Brissot ne se sent plus l'obligé de l'Église, parce qu'il a tout simplement coupé sa relation de dépendance envers elle. En faisant cela, il brise les liens d'interdépendance tacites entre tous les ordres de la société, il sape l'essence même de la monarchie absolue, sensée réduire les volontés de tous les ordres et de tous les sociétaires à la volonté commune exprimée par le roi. L'affront vis-à-vis de l'ordre religieux rend compte d'un affront plus décisif encore, envers l'ordre du roi, envers sa souveraineté consacrée et absolue, religion ne servant, aux dires de Brissot, qu'à sceller les forfaits des rois injustes<sup>612</sup>.

#### *Du droit divin au droit naturel*

« Tout homme est né libre. Nul n'a droit de commander à un autre ; et s'il est des chefs, c'est la force ou la volonté de leurs sujets qui les a élevés sur le trône : c'est cette volonté qui les en déplace ; car ils n'y sont qu'à ces conditions ; ces conditions sont d'être bons, d'être justes

---

612 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul*, *op.cit.*, p. 89

[...]. Dieu même cesserait d'être Dieu, s'il n'était pas bon ; et l'on voudrait qu'un roi injuste fût immuable ! »<sup>613</sup>. Brissot attaque ici frontalement le *privilège archique* de la société d'Ancien Régime, c'est-à-dire l'avantage exceptionnel fondé sur une supériorité de nature et accordé à un privé de disposer de l'autorité publique du commandement. Mais c'est aussi à travers ce privilège l'économie du don qui est ainsi visée. Nous avons remarqué qu'avec la Contre-Réforme, le lien paternel qui unissait le roi à son peuple avait été soudainement dissipé dans un rapport de sujétion plus cinglant. Le virage absolutiste venait ainsi confirmer ce tournant de l'autorité du pouvoir, où s'opère un glissement de la Nation au Roi, de la communauté à l'État<sup>614</sup>. Ce que nous dit Brissot est donc en contradiction avec ce canon : le pouvoir souverain appartient au roi tant et aussi longtemps qu'il demeure en concordance avec la souveraine puissance du peuple. Ce transfert est toujours conditionnel au sens esthétique-normatif, il est toujours relatif aux catégories de l'Absolu – le Bon, le Beau, le Vrai, le Juste. Si le Roi s'en détache, son pouvoir souverain tombe en désuétude. Un tel pouvoir aux yeux de Brissot n'est donc ni conquis, ni acquis, il doit constamment faire l'épreuve de sa conformité, accorder ses actes sur ses idéaux sublimes. Mais de tels idéaux ne sont plus pour Brissot ce qu'ils étaient pour un La Bruyère à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle. L'intention n'est plus de garantir l'ordre, la subordination et l'inégalité des conditions, symboles de l'ouvrage de Dieu<sup>615</sup>. Le but est désormais de garantir des droits fondés sur la nature de l'Homme.

« Ce que je demande, c'est que, pour faire un bon code dans tous les états, même dans les monarchies, on parte du principe posé par les Américains, du principe d'égalité. Ils l'étendent à la politique, je ne le veux qu'au civil : que dans les monarchies, [les citoyens] doivent être égaux *civilement*, c'est-à-dire, que tous doivent être également soumis à la loi, et qu'elle ne doit faire acception de personne »<sup>616</sup>. Liberté et égalité pour tous, et non pour

---

613 *Ibid.*, p. 29

614 Campbell, Peter R., « Absolute Monarchy », in William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 16

615 La Bruyère, Jean, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, Tome II, Paris, Paul Dupont, 1883, p. 309

616 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Réflexions sur le code de Pennsylvanie », in Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Bibliothèque philosophique*, *op.cit.*, Tome III, p. 235

quelques uns, voilà ce à quoi il aspire<sup>617</sup>. Remarquons que Brissot les évoque en tant que catégories normatives, que leur application est nécessaire, qu'elles découlent non d'un choix ou d'une interprétation, mais de la nature des choses.

En Pologne, en Hongrie, comme en France, tous les hommes sont égaux par la nature, et doivent l'être aux yeux de la loi sociale. Vos préjugés n'ont pu la briser. Nul homme n'a droit de vie et de mort sur un autre homme ; on le donne à la loi. [...] Il faut espérer que les lumières se répandent un jour dans ces pays qui retiennent encore leur législation sauvage, détruira l'inférieure distinction qui sépare les classes de la société et met l'inférieur à la merci des caprices de ses supérieurs.<sup>618</sup>

Les appels de liberté, d'égalité et de sûreté sont une remise en cause bien manifeste de l'absoluité du pouvoir souverain, autrement dit de son pouvoir d'exception, une lutte ouverte contre le privilège archaïque de la société d'Ancien Régime.

Pour Brissot, les Hommes sont nés libres et égaux, mais sont-ils nés pour être libres et égaux ? Il avance que la liberté et l'égalité sont une donnée naturelle, ce qui ne veut pas dire qu'elles sont immuables. Elles sont seulement fondées en nature, ce qui n'exclut pas, comme il le souligne, qu'elles soient dévoyées dans une société. La liberté et l'égalité seraient ainsi des médiums, et non pas des moyens, car chaque être humain en dispose par nature. Mais vers quoi tendent-ils naturellement ? La nature, nous dit Brissot, « nous créa pour être heureux »<sup>619</sup>, et s'il est la fin de l'homme, il devient « l'objet de toute société »<sup>620</sup>. « Dans tous les cas un plus grand bonheur que celui qu'on a dans l'état de nature, doit être le prix de l'aliénation de la liberté ; et si dans ce contrat l'un s'oblige à obéir, c'est que l'autre s'oblige à le rendre heureux »<sup>621</sup>. Il nous apparaît maintenant plus clairement comment Brissot conçoit l'économie du don. Outre le fait qu'on peut y percevoir une traduction séculière des termes chrétiens, et surtout paulinien, de l'obéissance et de la serviabilité

---

617 *Ibid.*, p. 244-245

618 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Cas extraordinaire », in Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 245

619 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Genevois naturalisé Irlandais, jugé criminellement à Genève. Question sur l'émigration examinées », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 17

620 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Prospectus. Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome III, p. 5

621 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul, op.cit.*, p. 85

réci-proque entre le maître et l'esclave, l'économie du don, sanctionnée contractuellement, est la source de la félicité publique.

En faisant ce bref tour d'horizon du nouvel idéal d'intégration porté par Brissot, il est possible de lever une ambiguïté. Le Dieu auquel il se réfère n'a plus rien à voir avec le Dieu sur lequel repose la société d'ordres, un Dieu ordonnateur, un Dieu *Logos* comme nous l'avons vu à travers les écrits du juriste Charles Loyseau. Pour Brissot, ce Dieu fait écran à des rapports sociaux inégalitaires, non naturels, établis et maintenus par l'homme lui-même, ou plutôt seulement par quelques rares d'entre eux qui en tirent seuls les privilèges. Mais il ne faut pas se tromper. Brissot ne se rapporte plus à Dieu pour justifier le nouveau sens de la société, c'est à une nouvelle autorité qu'il fait référence, au droit naturel. On a remarqué précédemment qu'il avait relayé des arguments jansénistes lorsqu'il se faisait le pourfendeur de la hiérarchie ecclésiastique. Mais c'est ici moins de cet ordre en particulier que de la société d'ordres en général qu'il s'agit, celle qui entretient les privilèges fondés et légitimés sur la Parole divine. Lorsque Brissot soutient que les « distinctions, les rangs admis dans l'ordre social n'existent point dans la nature »<sup>622</sup>, il abandonne un *a priori* transcendantal pour un autre. Le christianisme n'est plus une source de libération, et encore moins de salut, même en dehors de son clergé, il est pour l'homme d'esprit qu'est Brissot un simple paravent de l'oppression sociale. Nous sommes loin d'une respiritualisation du christianisme, comme l'a fait Pascal à travers son jansénisme, Spinoza à travers son panthéisme, ou Descartes à travers son jésuitisme et son rosicrucisme. La Raison n'est plus le médium par lequel découvrir dans la nature les vérités divines, la volonté des hommes n'est plus tributaire de la volonté de Dieu. Pour Brissot, c'est la Raison de l'Homme qui fonde sa liberté, c'est elle seule, « ce précieux don du ciel », qui montrera la vérité à l'Humanité<sup>623</sup>, c'est la liberté qui l'incite à cultiver ses vertus, à œuvrer pour le bien public et pour son intérêt personnel<sup>624</sup>. On pourrait aisément parler de prométhéisme social, dans la mesure où l'homme se libère des Dieux après en avoir saisi le secret, désormais maître du cours de sa vie, ainsi modifiable par sa volonté. C'est la vision que Brissot soutient lorsqu'il

---

<sup>622</sup>*Ibid.*, p. 84

<sup>623</sup>*Ibid.*, p. 11

<sup>624</sup>*Ibid.*, p. 103-104

dénigre dans ses *Lettres philosophiques sur Saint Paul* le système de la prédestination qui consacrait la figure de l'homme bamboche, résigné et déterminé, « destiné à l'enfer ou au Paradis, n'importe quelle soit [s]a destination ; [s]es actions ne peuvent pas changer la volonté de l'Être-suprême »<sup>625</sup>.

On ne parle plus pour Brissot de prise de distance vis-à-vis de l'interprétation des Paroles de Dieu par l'Église, ni même de relecture, il s'agit bel et bien d'une pensée iconoclaste, hétérodoxe voire hérétique, lorsqu'il affirme qu'à « défaut des preuves, les chrétiens s'en sont forgées. Cette seule observation devrait leur faire refuser toute croyance »<sup>626</sup>. Il s'en prend également aux Pères de l'Église, qui ne sont pour lui que des superstitieux et des fourbes, puis poursuit ses invectives contre la tradition, celle qui « a rendu tant d'oracles en faveur du mensonge, qu'on ne devrait jamais l'invoquer [...]. Pour une fois que la tradition peut être utile à la vérité, elle est cent fois favorable à la fausseté »<sup>627</sup>. Il faut se situer à une époque où les lettres de cachet se distribuaient allègrement dès qu'un écrit virulent contre l'Église commençait à faire grand bruit, parce qu'elle est, avec le Roi et les moeurs, un des piliers du régime monarchique. En refusant le discours de soumission passive véhiculé par la religion, c'est donc la société d'ordres, à travers son autorité, qui se trouve ainsi profanée. Déposés de leur piédestal par le droit naturel, dépourvus de leur privilège archaïque, rois, nobles et évêques deviennent au même titre que le roturier, souverains de leurs actes et égaux aux yeux de la loi, qui ne fait plus ici d'exception<sup>628</sup>.

Il faudrait presque parler pour Brissot d'une double conscience avortée, parce que la Parole

---

625 *Ibid.*, p. 104

626 *Ibid.*, p. 10

627 *Ibid.*, p. 11

628 « Point de distinction entre les criminels profère Brissot, ils doivent être également punis. Un noble criminel a perdu son rang en le devenant » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, *op.cit.*, Tome I, p. 134). Brissot va jusqu'à remettre en cause l'invulnérabilité du roi : « écarter ces mensonges dictés par la flatterie, que les rois ne tiennent leur couronne que de Dieu, qu'ils en sont les images » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul*, *op.cit.*, p. 82), les « rois sont donc des hommes, souvent ils sont au-dessous ; mais lorsque de pères de leurs peuples, ils en deviennent les tyrans, lorsqu'ils persécutent leurs sujets, ceux-ci doivent-il se borner à prier pour eux, doivent-ils s'abaisser à caresser la main qui les opprime ? Voilà la question. Elle n'en serait pas une dans les pays où les rois montent sur les échafauds comme les autres coupables » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul*, *op.cit.*, p. 84).



divine telle que rapportée par l'ordre ecclésiastique n'a rien d'une illusion d'intégration, venant buter sur la réalité excluante et bien ordonnée de la société d'Ancien Régime. Elle ne lui parle plus, elle ne correspond plus à son idéal, il ne s'inclut plus à son projet, et ne croit plus en son sens. Brissot ne retourne pas l'argument de justification théologique de la société d'ordres pour faire de la Parole de Dieu une Parole irrémédiablement inclusive. La double conscience de Brissot est autre chose que l'issue psychique d'une Parole divine dévoyée par la société d'ordres, même si une telle conscience a existé, et existe sans doute toujours dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. La double conscience de Brissot ne se joue plus dans les termes sur lesquels l'ordre social fonde son autorité spirituelle ou transcendante. Ce qui est majeur pour Brissot, ce n'est pas tant que la société contrefait l'*a priori* sur lequel repose son sens commun, que le christianisme, comme le cléricalisme, sont les fruits d'une imposture, et contribuent à perpétuer celle qui est en œuvre actuellement. Brissot n'assène pas ses critiques en tant que théologien, mais en tant que philosophe, apostat de surcroît. Il porte en cela un coup décisif contre l'authenticité transcendante et l'autorité cléricale qui s'en rapporte. L'authentique, c'est désormais la Nature, dans le sens le plus large du terme, celle du genre humain et celle de son environnement, ces deux natures réunies originellement en elle, et communiquant l'une avec l'autre. Voilà la nouvelle autorité de la société, le nouvel *a priori* transcendantal et inclusif, qui donnera forme à un nouveau sens esthétique-normatif dans lequel s'accordent les catégories de l'Absolu.

Jacques-Pierre Brissot est fils d'un bon bourgeois. À travers le travail de sémantique historique réalisé par Michel Vovelle, nous savons maintenant que le bourgeois est au XVIII<sup>e</sup> siècle une figure liminale, un roturier vivant noblement. Il est un homme du peuple qui a les apparences de la qualité sans en avoir l'essence, les atours sans l'extraction. C'est en ce sens que la bourgeoisie constitue une frange liminale de la société d'ordres, exceptée des privilèges institués, mais forte des avantages qu'elle a conquis, ainsi « éloigné[e] des deux pôles de la hiérarchie sociale »<sup>629</sup>. Ce titre lui offre, à défaut de la gloire du rang, l'honneur de son état, celui d'être parvenue à s'élever de la masse informe, et de s'en être distancée par son travail et son effort. Elle est une frange liminale parce qu'elle habite le seuil supérieur de la limite, au plus près de l'axe arkhê-typique. Elle évolue en haut de la ligne de distinction, mais toujours formellement en bas de la ligne de fracture. La société d'ordres la considère toujours comme un sujet *hostis*, mais après être passée par l'épreuve des faits, elle a montré sa valeur, a modifié le donné, sans pour autant être considérée comme un sujet souverain. Encore faut-il que l'ordre social monarchique lui en appose la marque. La bourgeoisie est une frange liminale d'autant plus lorsqu'on sait qu'elle est le vestibule de l'anoblissement, reconnaissance officielle venant marquer l'exceptionnalité d'un parcours. L'anobli est le roturier qui s'est rendu fameux par ses actions. C'est donc après avoir fait l'expérience de la gloire que le bourgeois a pu en conquérir le rang. La noblesse, et je dirai même plus, la nobilité du bourgeois, c'est d'abord de s'être fait remarquer, et ensuite d'être devenu remarquable, c'est d'avoir conquis en premier lieu sa notoriété (ce que veut dire finalement *nobilis*) avant d'être consacré comme noble. On voit donc comment le bourgeois, dont le titre atteste déjà de son ascendance, gagne à être connu, car à la clef, c'est la reconnaissance de la société d'ordres qui est en jeu, sa reconnaissance en tant qu'éminence, en tant qu'*hospes*.

D'enfant de bourgeois, Brissot est devenu un enfant de la bourgeoisie. Il faut dire que son éducation y a joué un rôle cardinal. Nous avons vu que c'était loin d'être acquis pour lui.

---

629Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 165

Son père faisait partie de la classe des artisans, très faiblement représenté dans une bourgeoisie dominée par les professions libérales et commerciales. Son père était devenu bourgeois d'une manière assez atypique somme toute, hors de la voie royale tracée par l'éducation. Il fut donc bourgeois en titre et en mode de vie, mais non en esprit. Mais si Guillaume Brissot intégra la bourgeoisie avec ses propres armes, grâce à son mérite, son éducation sommaire l'éloignait du portrait typique du bourgeois. Son fils, en revanche, en avait adopté la mentalité et l'*ethos*. Michel Vovelle nous rappelle que « les fils d'un bourgeois exerça[it] bien souvent une activité libérale »<sup>630</sup>, ce qui venait se confirmer pour Jacques-Pierre Brissot, qui avait à ce point adopté les traits de la bourgeoisie qu'il allait relayer, à l'encontre des traditions de sa famille, les luttes qu'il mena, vis-à-vis du clergé chartrain notamment.

Jacques-Pierre Brissot est un enfant de la bourgeoisie, et hérite en cela de son identité négative : ni roturier, ni noble. Celle-ci ne renvoie pas en soi à une double conscience. Comme on l'a vu à travers Guillaume Brissot, un bourgeois pouvait très bien le devenir, et accepté sa place dans l'ordre social. Il pouvait même être satisfait de cette ascension, et s'en contenter. Cette identité négative est simplement le résultat de la démarcation opérée par la ligne de fracture, sanctionnant sa position sociale liminale, à cheval entre les identités arkhê-typales, ni entièrement exceptée, ni tout à fait souveraine. Comme je tâcherai de le montrer, Brissot va vivre son identité bourgeoise, et la transcender d'une certaine manière, à travers la figure de l'homme d'esprit. La bourgeoisie est une catégorie sociale médiale. Elle traduit à la fois une permanence de la distinction, parce qu'en tant que frange supérieure de la roture, elle se différencie simultanément de la masse et de la noblesse, à la fois un changement distinctif, parce qu'elle réintroduit du mouvement dans l'ordre stable, parce qu'elle est la marque de l'ascension. Mais elle ne s'arrête pas à un état. La bourgeoisie est un véritable seuil entre des ordres pourtant irrémédiablement séparés par l'axe arkhê-typique qui parfois ouvre des portes. Ce seuil s'est d'autant plus ouvert que depuis la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, « il n'existe plus de différence significative entre noblesse et

---

630Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 142

bourgeoisie »<sup>631</sup>. La bourgeoisie, plus qu'un titre sanctionnant une ascension, est la marque d'une ascension en marche. Au plus près de la ligne de fracture, elle est aussi celle qui est la plus proche de franchir les limites qu'elle institue. La bourgeoisie est en cela un noble en puissance, un roturier dont le talent est en mesure de le rendre fameux. Ne reste plus qu'à choisir son terrain. Pour Brissot, ce sera à travers le monde des lettres qu'il tâchera de répondre à l'appel des hauteurs.

## 1. Désir

*Un dessein grandiose. La vocation de la notoriété*

Voici ce que Brissot nous dit en 1782, huit ans après avoir quitté Chartres pour Paris :

Sorti de ces écoles où l'on étouffe ma raison sous les préjugés scolastiques, échappé comme par miracle à l'art meurtrier des pédants qui déforment le cerveau, je voulus m'éclairer et connaître les sciences et les savants, dont j'enviais secrètement la gloire et le bonheur. Je n'avais point d'autres buts que de briller ; et pour briller dans tout, je voulus tout apprendre, tout savoir. [...] Telle a été dans ma jeunesse l'histoire de mes travaux. La vanité fut mon premier mobile ; le désir de fortune fut le second, quand je sentis les besoins nombreux qui m'entouraient. Insensé !... je croyais alors à la double folie de faire fortune par le chemin de la gloire, et je travaillais avec ardeur<sup>632</sup>

« Fortune et Gloire », ces deux termes résonnent pour Brissot comme une résolution de vie, et font écho à son désir impérieux de refuser son milieu, sa position et son identité originelles. Mais de tous deux, c'est le désir de Gloire qui l'habitait au plus profond.

Dès l'âge de 12 ans, l'esprit philosophique lui avait ouvert un horizon inédit, un horizon qui lui offrait de nouvelles manières de penser, de s'exprimer, de sentir, de voir et de comprendre, autant de manières de faire et d'agir dans un monde qui continuait à les

---

<sup>631</sup>Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 54

<sup>632</sup>Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, ou méditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connaissances humaines*, Neuchâtel, 1782, pp. 5-7

restreindre à la portion congrue. La reconfiguration de son rapport au transcendant avait bouleversé du coup son rapport à soi, à autrui et au monde, jusqu'à préfigurer une nouvelle ontologie sociale, une nouvelle manière d'*être* en société. Son désir de gloire trahissait un désir séminal, qui se présentait d'abord comme un refus, refus de la fatalité sociale, puis comme une aspiration, aspiration à l'éminence, aspiration que l'esprit philosophique avait exaltée en même temps que son amour-propre, qui ne pouvait plus se laisser enfermer dans la rigueur et l'obscurantisme des dogmes religieux. L'ouverture à la raison avait définitivement contribué à exciter ses passions.

Le désir de gloire est un désir d'altérité : désir d'être autre que soi-même, et désir d'être autre dans la société. Le désir est puissance d'altération, un effort de transformation de soi. Il ne peut se réaliser ainsi sans un travail sur soi. Brissot nous le dit clairement : « c'est l'amour de la gloire qui, dès l'âge de neuf ans, me faisait travailler la nuit dans mon lit, qui me faisait feuilleter les livres latins et dévorer les histoires. J'avais sans cesse sous les yeux l'image des grands hommes qui s'étaient rendus célèbres par leurs écrits »<sup>633</sup>. Ce travail est travail de construction de sa propre éminence, travail qui n'a rien d'un travail autonome et solipsistique car il repose sur une altérité référentielle considérée elle-même comme éminente. Cette altérité n'est pas l'objet de son imagination. Bien au contraire, elle l'anime, l'oriente et l'inspire parce qu'elle n'existe pas que pour lui, parce qu'elle existe en soi, en chair et en os. Le désir de gloire de Brissot se fonde bien sur une altérité significative, qu'il consacre comme référent ultime. Il suffit de se rappeler les mots élevés du jeune Brissot sur Rousseau pour retrouver le sens de son désir. Nous verrons plus tard l'ambiguïté d'un tel référent, mais le désir de gloire exprime surtout un désir d'intégration plus grand, un désir d'être éminent dans la société. À l'origine, il n'a rien de subversif. Il traduit simplement un désir d'élévation personnelle et sociale. Mais la gloire n'est pas l'honneur, et le titre auquel il aspire est bien plus grand que celui de « bourgeois » durement conquis par son père. « On me disait que je serais très heureux de ressembler un jour à l'avocat Janvier, un des meilleurs orateurs du barreau de Chartres. Quoiqu'il eût du talent et de la réputation, je m'humiliais intérieurement de cette comparaison ; mon génie secret me promettait de bien

---

633 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 1

plus hautes destinées »<sup>634</sup>. Le désir de subjectivation doit s'exprimer sur un terrain social, il doit prendre place. Sans cela, il n'aura rien d'une pratique de transformation de soi. Et pour Brissot, ce terrain social renvoie à ses débuts à la société d'ordres. Le désir de gloire est pour lui, au sortir du collège, l'expression d'un nouveau départ dans le sein de cette société.

Quel avenir, quelle carrière embrasser alors qu'en tant qu'homme du peuple, son horizon devait être irrémédiablement limité par les privilèges ? Pour quelqu'un qui s'était épris des lettres, la carrière de clerc pouvait satisfaire ses vœux. À 15 ans, il intègre l'étude du procureur « le plus renommé de Chartres », Louis-Henri Horeau<sup>635</sup>. Dans la société française d'Ancien Régime, les rares carrières qui étaient accessibles au commun, hors de la voie ecclésiastique, étaient celles ouvertes par les arts libéraux. Les carrières financières et économiques, les carrières libérales et administratives représentaient les voies royales de l'anoblissement<sup>636</sup>. Mais Brissot ne pouvait se contenter de cette situation. À l'âge de 19 ans, il réalise un véritable tour de force. Nollet, procureur au Parlement de Paris, était de passage à Chartres. Brissot lui écrivit, y joignit un petit opuscule portant sur le vol et la propriété, et sollicita crânement une place dans son étude. Ce dernier, piqué par son esprit philosophique, lui offrit le poste de premier clerc, crédité de 400 livres d'appointements, une fortune pour lui : « j'allais enfin demeurer dans une ville que je regardais comme le centre des sciences, comme un théâtre digne de moi »<sup>637</sup>.

À 19 ans, Brissot part tenter sa chance à Paris, comme la plupart des jeunes gens ambitieux appartenant à la classe moyenne citadine de province<sup>638</sup>. Dès cette époque, il avait

---

634 *Ibid.*, p. 42

635 Également « bailli du Chapitre cathédral en deux seigneuries, et lieutenant particulier d'une mairie laïque », actif gestionnaire des biens des corps privilégiés : Michel Vovelle, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 40

636 Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 50

637 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, pp. 65-66

638 Brissot fut loin d'être le seul à être séduit par l'attrait parisien : « Ces villes [de province] étaient aussi celles dont jaillirent tant de jeunes hommes ardents et ambitieux, à la conquête de la révolution, ou de leur premier million, ou de l'un et l'autre à la fois. Robespierre sort d'Arras, Gracchus Babeuf de Saint-Quentin, Napoléon d'Ajaccio... » : Hobsbawm, Eric, *L'ère des révolutions*, *op.cit.*, p. 23 ; « les participants aux mouvements d'avant-garde sont des immigrés dans cette métropole, qui ne viennent pas seulement des régions périphériques du pays, mais d'autres cultures nationales plus petites, que l'on perçoit désormais comme culturellement provinciales » : Raymond Williams cité dans Saïd, Edward, *Culture et*

indubitablement l'intention de quitter les habits de son ancienne condition, de parvenir à gagner sa place dans le grand monde. Homme lettré et éduqué, il aspirait lui aussi à faire usage de sa plume afin de défendre les idéaux progressistes qui faisaient la splendeur d'un Voltaire, d'un Diderot ou d'un Rousseau. Le choix de se renommer inaugure pour lui le moment zéro de son ascension. Il annexe à son nom de famille, suivi d'une particule, le nom d'un village où il avait été « mis en nourrice », et où son père possédait quelques arpents de terres. Dans ses *Mémoires*, il défendit le choix de son surnom en refusant d'y voir un attachement quelconque à la royauté ou à l'aristocratie, puisqu'il s'agissait tout simplement de se distinguer de ses frères, selon « l'usage de la Beauce »<sup>639</sup>. Brissot motiva le choix de son surnom selon des nécessités pratiques. Seulement, et comme il le soutint fort justement, il fut loin d'être le seul<sup>640</sup>. La majeure partie des membres du tiers état à l'Assemblée constituante avait décidé d'enlever leur particule ou leur nom d'emprunt qu'ils avaient greffé à leur nom initial au temps de la Monarchie afin de marquer leur entrée dans le monde. Mais il n'est pas fantasque de croire que cette décision d'assortir son nom d'origine était tout autant pragmatique que pratique. Changer de nom, c'était décider d'arborer un autre masque, c'était la marque d'un combat pour se détacher de sa condition initiale, en accord avec ses ambitions. Son nom est bien plus qu'un appareil, il est une stratégie de nivellement, une égalisation immédiate des statuts, il est la traduction d'une résolution de vie à lui tout seul. Le nom renverrait ici à une fiction d'élévation, comprise dans le sens étymologique du terme, comme ce qui est fabriqué artificiellement, plutôt produit que créé, et faisant autorité. La fiction nominale est une fiction légale, qui feint la supériorité sociale d'un être derrière la production de sa particule. Brissot quant à lui ne la produit pas, il la crée de toutes pièces. Il n'a pas besoin du pouvoir pour se promouvoir, il s'institue lui-même comme fiction de l'autorité dévoyée du nom.

Impossible de s'avancer avec certitude sur la nature du glissement nominal de « Ouarville » à « Warville ». Peut-être est-ce simplement une question de prononciation, peut-être est-ce au contraire une œillade à ses qualités patriotiques, lui qui était partisan de la monarchie

---

*impérialisme, op.cit.*, p. 343.

<sup>639</sup>*Op.cit.*, p. 49

<sup>640</sup>D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir, op.cit.*, p. 22

constitutionnelle anglaise, et admirateur de la Révolution américaine. Toujours est-il qu'à partir de 1774, son nom ainsi défini pouvait résonner comme une raison sociale, un symbole d'ascension – une aspiration à la notoriété – et de distance sociale – un pied de nez à la médiocrité de ses origines. Un surnom pour une sur-vie. Les Lumières bourgeoises, Rousseau et Voltaire en tête, n'étaient donc pas les seules altérités référentielles et significatives de Brissot. S'il enviait peut-être secrètement l'aristocratie, il en portait les attributs pour marquer son appartenance au monde, pour manifester une *hexis* corporelle qui lui offre une qualité qui n'a pour lui rien d'inné<sup>641</sup>. Brissot nous précise qu'il porte l'épée pendant quatre ans, de mai 1774 à avril 1778, c'est-à-dire de son arrivée triomphale à Paris<sup>642</sup> à son installation à Boulogne sur Mer, parce que, disait-il, lui avait-on « dit qu'on n'était admis nulle part sans cette étiquette »<sup>643</sup>.

Qu'il suive un désir ou une contrainte d'identification, Brissot nous fait part de sa haine profonde de l'autorité sociale. Bien entendu, il faut prendre avec réserve des paroles qui s'inscrivent dans la logique de ses *Mémoires*. Il n'est pas étonnant qu'un testament politique modifie ou amplifie ses intentions et ses aspirations véritables. Ce processus d'édulcoration, et même de sublimation, marque implicitement son désir de gloire posthume. On sait le ressentiment mêlé d'aversion que Brissot exprime à l'encontre du clergé, autant que ses idées hardies sur la justiciabilité du roi, homme parmi les hommes. Il nous éclaire encore un peu plus sur la manière dont il se représente cette figure tutélaire :

À cet amour de la gloire se joignit bientôt un autre sentiment, l'amour de l'indépendance, la haine du despotisme. J'ai détesté les rois de bien bonne heure ; dès ma plus tendre jeunesse, je me délectais dans l'histoire de Cromwell ; je pensais que j'avais le même âge que le Roi [Louis XVI], et dans mes rêves d'enfants je ne voyais pas pourquoi il était sur le trône, tandis que j'étais né fils d'un traître. Je prévoyais avec quelque complaisance que je pourrais le voir

---

641« L'hexis corporelle nous dit Bourdieu, est la mythologie politique réalisée, *incorporée*, devenue disposition permanente, manière durable de se tenir, de parler, de marcher, et, par là, de sentir et de penser », une « manière d'être et de faire avec son corps » : Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique, op.cit.*, p. 117

642« J'arrivai à Paris, la nuit, par la barrière de la Conférence ; c'est l'entrée la plus brillante de Paris. La rivière, les ponts, les Champs-Élysées, le jardin des Tuileries, tout offrait à mes yeux des points de vue ravissants. Les quais étaient illuminés, ce spectacle m'enchanta » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 67

643*Ibidem*



tomber du trône et que je pourrais y contribuer<sup>644</sup>.

En ressort l'idée manifeste d'une insubordination vécue de manière quasi congénitale, de la précocité de son imaginaire séditieux. Comment penser autrement alors que Brissot contesta l'autorité paternelle, et plus encore, l'autorité de Dieu le Père, sur lesquelles repose l'autorité même du Roi<sup>645</sup> ? Mais il ne faut pas s'en remettre uniquement à ces premières impressions, par trop évidentes. Norbert Elias nous apporte ici un autre éclairage. Dans la *Société de cour*, il relève un aspect primordial de la figure royale, qui incarnait, dans certains symboles de pouvoir, la valeur autonome par excellence. Elias appelait ces symboles les « *fétiches de prestige* »<sup>646</sup>, et parmi eux, un fétiche prenait l'ascendant symbolique sur les autres : ce fétiche, c'est la gloire. « La *gloire* était pour le roi ce que l'*honneur* était pour le noble »<sup>647</sup> nous dit Norbert Elias, le désir suprême et souverain du roi qui le poussait, comme pour Louis XIV, à mener bataille afin de manifester son propre éclat<sup>648</sup>. Le désir de gloire de Brissot exprime quant à lui son désir souverain et son désir de souveraineté. Ce n'est pas envers l'aristocratie qu'il rivalise ultimement, c'est implicitement envers le roi lui-même. On comprend un peu mieux maintenant comment un désir d'identification et de subjectivation peut déboucher sur un désir de destitution et transgression, qui n'est pas autre chose qu'un désir de substitution. D'autant que le processus d'autoglorification de Brissot ne peut se comprendre qu'à la suite de la « contrainte de l'étiquette et de la représentation » imposée par le roi, à laquelle ce dernier est lui-même soumis s'il veut assurer sa domination absolue<sup>649</sup>. C'est donc sur le terrain symbolique du souverain roi que la subversion prend place, car c'est tout ce que ce terrain

---

644 *Ibid.*, pp. 1-2

645 Flandrin, Jean-Louis, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, *op.cit.*, p. 140. Voir également Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, *op.cit.*, pp. 139-141.

646 Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, p. 139

647 *Ibid.*, p. 141

648 L'obtention de la gloire sanctionne l'entrée du roi dans la « race royale », ce qui montre encore une fois comment il est important (même) pour un roi, de passer par l'épreuve des faits. Ainsi, de roi institué, il s'intronise roi consacré. Une telle notion confirme d'ailleurs les thèses de Karl Ferdinand Werner d'une alliance entre les Francs de Clovis et les Gallo-romains, et donc avec Rome : le titre de *gloriosissimus*, « créé par l'Empire et destiné entre autres aux *reges* reconnus par Rome, et donc reçus dans la 'famille des rois' que dirigeait l'empereur [sorte de *génarchis*, de chef de la race des rois] » « est liée à l'apparition du titre de *patricius*, parent fictif de l'empereur » : Werner, Karl Ferdinand, « La 'conquête franque' de la Gaule : itinéraires historiographiques d'une erreur », *art.cit.*, p. 29.

649 *Op.cit.*, p. 142

représente qui est ici en jeu, et qui en est l'enjeu suprême.

### *Échapper à sa condition*

Revenons sur la hiérarchie de la société d'ordres pour comprendre ce qu'elle représente pour Brissot, non pas dans le sens strictement réflexif, qui est consubstantiel au désir, mais dans le sens affectif, afin de comprendre comment cette hiérarchie l'affecte au plus haut point. Nous avons précisé que la hiérarchie devait être comprise simultanément comme le principe fondateur et comme le pouvoir qui le réalise. Pas de hiérarchie sans rapport séminal au transcendant, mais aussi pas de hiérarchie sans dépositaire du transcendant, autrement dit sans sa médiatisation symbolique, sans sujet souverain. La société prend une dimension politique lorsque l'alliance se scelle dans l'institutionnalisation d'un régime de subordination, c'est-à-dire dans la déliaison immédiate de cette alliance entre sujets souverains et sujets assujettis, entre sujets *hospes* et sujet *hostis*. La société s'institue autour d'une ligne de fracture, qui s'organise dans la société d'ordres autour de la lignée et des privilèges qu'elle confère.

« Il y a une infinité de rangs et de classes dans la société précise Brissot, et l'honneur varie en raison de l'élévation de chaque classe. Telle injure qui serait grave pour un seigneur mérite à peine ce nom dans les derniers rangs. L'honneur est en raison inverse de la graduation du mercure dans les baromètres : dans les vallées il se réduit presque à zéro »<sup>650</sup>. C'est donc l'honneur l'étalon de la société d'ordres, la référence à partir de laquelle un sociétaire est dit de qualité ou sans qualité. Brissot va plus loin en décrivant comment la position par rapport à la ligne de fracture, comment les rapports de production symboliques traduisent l'ensemble des rapports sociaux de production : « La société a été partagée en deux classes : la première, de citoyens propriétaires qui vivaient dans l'abondance et dans l'inaction ; la seconde bien plus nombreuse, composée du peuple à qui l'on a vendu chèrement le droit d'exister, qu'on a avili, qu'on a condamné à un travail perpétuel »<sup>651</sup>. On

---

650 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles, op.cit.*, Tome II, p. 78

651 *Ibid.*, p. 57

voit comment l'imposition sociale comme indice de valeur est convertie en indice de vertu. On s'attardera plus tard sur ce point, à travers le discours physiocrate et républicain, mais je me contenterai simplement de souligner ici que Brissot restitue toute la pesanteur de la hiérarchie de la société d'Ancien Régime, comment ce qui se manifeste comme expression du sacré produit une réalité sociale qui a les attributs du destin.

J'ai précédemment utilisé des mots appartenant au même registre : « persécuté », « maudit », « portefaix », « condamné ». L'ensemble de ce lexique renvoie à la même idée, celle qui impose à chacun d'accepter l'état de fait social, de se résigner à sa place, de reconnaître le poids de la nécessité. Le destin renvoie ici directement à la souveraineté. À l'image de l'homme sacré, l'homme condamné n'a fait aucune faute, il n'est pas un criminel, c'est-à-dire qu'il n'est pas immédiatement soumis aux formes sanctionnées de l'exécution, que sa condamnation n'a rien à voir avec la justice de ce monde. Le sujet *hostis* subit un châtement sans avoir préalablement commis une erreur<sup>652</sup>. Son action n'a rien à voir avec sa condamnation. Ce qui en fait une condamnation, c'est la surdétermination originelle, l'acte humain qui ne peut contredire ou défaire l'autorité de l'ordre suprême. L'essence d'un homme condamné ne repose pas sur sa culpabilité, ni sur son innocence, mais sur sa condition d'éternel obligé qui le contraint à vivre dans le malheur. Un homme destiné est un homme qui doit accepter les plans que la nature lui a assigné : il n'a pas à en démordre, au risque cette fois-ci de devenir coupable. L'homme condamné est un homme perdu dont la vie ne peut se soustraire à la peine, une vie qui ne peut se donner quitus. C'est ici que nous revenons à l'*hybris* : l'homme qui commet l'*hybris* est celui qui refuse justement sa part de destin, celui qui refuse son existence sociale en tant que sujet *hostis*, placé à l'entière disposition du souverain, qui en est l'otage et l'obligé perpétuel. Le malheur pour Brissot comme pour tout homme du peuple, c'est à la fois de mener une vie de dur labeur à laquelle il est impossible d'échapper, mais également d'accepter de vivre avec ses démons sans pouvoir gagner sur eux. Les démons de Brissot nous sont désormais connus, ils l'appellent dès que surgit en lui son désir de gloire<sup>653</sup>.

---

652 Benjamin, Walter, « Destin et caractère », in *Œuvres I* (trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch), Paris, Gallimard, 2000, p. 204

653 Agamben explique que l'*homo sacer*, en opposition avec le consacré, n'a rien à voir avec l'homme

Il est clair que Brissot n'accepte pas sa place. Il désavoue la complaisance de son père, usurpe des droits honorifiques, et aspire à des destinées qui ne correspondent pas à son rang. Nous savons le chemin parcouru par son père, et même par ses aïeux, avant de recevoir le titre de « bourgeois ». Malgré l'aisance conquise par sa famille, Brissot n'a eu que peu d'estime pour elle, et surtout pour un père qui se contentait d'une vie de petite envergure, lui le maître-traitier et le marguillier de sa paroisse. Le constat de Brissot paraît sévère, compte tenu de la situation acquise par son père, fort d'un patrimoine immobilier de plus de 200 000 livres. Il existe donc bien un décalage entre la situation réelle de son père, élevé à l'état de « bon bourgeois », et la représentation qu'il s'en fait, de médiocres dimensions. Mais comme nous l'avons déjà souligné, Brissot n'aurait pu se vouer à de si

---

condamné, puisque selon lui, il est détaché du droit humain et divin, de la sphère spirituelle et temporelle normale. C'est ici que le sujet *hostis* se distancie de l'*homo sacer* tel qu'Agamben le présente. Comme nous l'a montré Du Bois, l'*hostis* est un homme dont sa condition d'être ne peut être comprise en dehors de sa condamnation originelle. Le condamné incarne l'être disponible par excellence, l'être de moindre valeur sociale dont la position se justifie depuis l'ordre des choses. Ce n'est pas parce que l'ordre social souverain se réfère à un ordre transcendantal pour situer la condamnation que celle-ci se résout à un sacrifice religieux. S'il y a sacrifice, il se cantonne essentiellement à la sphère profane, à la sphère qui justement profane les ordres religieux, et les altère pour justifier son sens de la société. Le condamné l'est seulement dans l'ordre temporel, en dehors de lui, il est libéré de son obligation. Le sujet *hostis* et l'*homo sacer* se rejoignent dans l'ambiguïté du sacré, mais s'éloignent dans son expression temporelle : le premier est condamné alors que le deuxième ne peut l'être, le premier ne vit que dans le sacrifice au sujet souverain, condamné à être intégré au sens commun que dans sa soumission temporelle au symbolique. Le sujet *hostis* est la forme incarnée de l'*homo sacer*, qui n'a d'existence que symbolique. Le sujet *hostis* est seulement un être social qui ne peut être symbolique (seul le sujet *hospes* l'est, celui qui médiatise le transcendant), un être qui est condamné non pas par le transcendant mais par le profane, un être qui n'est ni consacré, ni sacré, mais incarné, c'est-à-dire n'ayant d'existence que somatique, dépouillé des droits transcendants, que seul l'*hospes* détient, autant placé à son service temporel que l'*hospes* est voué à le servir symboliquement. Il n'est pas immédiatement sous le coup de la juridiction divine comme c'est le cas pour l'*hospes*, il n'est pas non plus en dehors de la juridiction humaine, il en est bien contraire tout à fait soumise, c'est-à-dire l'être qui, du point de vue de l'ordre institué, est condamné à vivre sa vie entièrement en dedans. C'est parce qu'il est hors du droit divin qu'il est tout à fait soumis au droit humain, au droit qui est expressément attaché à la Parole originaire mais qui n'existe que sous le mode de la profanation, de sa trahison. Le sujet *hostis* n'existe que comme profane, ce qui permet au sujet *hospes*, incarnant en lui l'altérité transcendantale, de voir en lui un sujet de profanation. Le rapport social colonial est l'expression temporelle d'un destin spirituel : mener ou être mené, élever ou être élevé. Le sujet *hospes*, en se faisant l'intercesseur symbolique de l'*a priori* transcendantal, et en se représentant comme tel, a déjà condamné le sujet *hostis* à tenir sa place. C'est exactement l'impression que nous laisse Frantz Fanon lorsqu'il nous décrit le colonisé en ces termes : « Face au monde arrangé par le colonialiste, le colonisé est toujours présumé coupable. La culpabilité du colonisé n'est pas une culpabilité assumée, c'est plutôt une sorte de malédiction » (Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre, op.cit.*, p. 54). C'est ici que l'on revient à cette citation fondatrice de Walter Benjamin : « le destin apparaît donc (...) au fond comme une vie qui a d'abord été condamnée, et qui est ensuite devenue coupable » (Benjamin, Walter, « Destin et caractère », in *Œuvres I, op.cit.*, p. 203).

hauts desseins, s'il n'avait pas bénéficié de l'éducation voulue par sa mère, et rendue possible par la fortune de son père. Marie-Louise Brissot voulait manifestement offrir un avenir plus clément pour ses enfants, et leur permettre de se hisser encore plus haut dans la hiérarchie sociale. L'éducation a fait naître chez lui un horizon d'attente assez grandiose pour qu'il refuse de reprendre à son compte l'affaire familiale alors florissante, ou d'embrasser la carrière sacerdotale qu'il avait un exécution. Le barreau s'offrit à lui, par dépit dirait-on, tout simplement parce qu'il n'existait à Chartres pas d'autres perspectives plus reluisantes. Il est facile d'imaginer que cette carrière remplissait d'ailleurs les desseins de ses parents, dans une ville où l'avocat Janvier de Flainville faisait figure de modèle. Après cinq ans passés chez le procureur Louis-Henri Horeau, Brissot allait continuer sa carrière de clerc dans la capitale, chez Nollet, alors procureur au Parlement de Paris. Il serait prématuré de soutenir que Brissot n'a pas d'autres idées en tête. Car il n'a jamais perdu de vue le monde des lettres. Après le collège, il se lia d'amitié avec le fils du procureur Horeau, avec qui il se piquait de physique<sup>654</sup>. Il apprit l'anglais avec Gaillard<sup>655</sup> et l'italien avec Boutroue<sup>656</sup>. Il avait entamé ses propres *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol considérés dans la nature*, dont il envoya l'ébauche à Nollet. Ce dernier était un homme cultivé qui, sans tenir salon, accueillait chez lui des écrivains et quelques têtes bien faites, dont la plus célèbre était sûrement Simon Linguet, avocat et journaliste fameux.

## 2. Quête

### *La tectonique des ordres. La ligne de fracture et sa déformation*

La société d'ordres repose sur deux autorités exclusives : la race et l'histoire, « les deux miroirs où toute noblesse se lit »<sup>657</sup>. Ces deux autorités s'inscrivent dans l'espace et dans le

---

654 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, pp. 46-47

655 *Ibid.*, p. 48

656 *Ibid.*, p. 53

657 Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 40

temps : elles renvoient à une conquête inaugurale, à une mise en demeure ou à une domestication de l'espace en un lieu propre, un lieu qui marque une entrée dans l'histoire, la constitution du Royaume de France, inséparable de la culture nobiliaire et de sa valeur mémorielle, de ses hauts faits, de ses récits, de ses vertus. Cette mémoire immémoriale, car elle s'enfonce dans la nuit des temps, doit être simplement reproduite, actualisée dans le temps présent, perpétuant ainsi le mythe originaire. Le sang, l'hérédité et la vertu, voilà les pôles « où s'investit la valeur distinctive de l'élite »<sup>658</sup>. Mais de ces autorités, c'est le sang qui incarne la « supériorité séminale », et qui légitime sa valeur, sa position éminente. Elle est l'« affirmation d'une excellence biologiquement transmise », celle de la race des vainqueurs. La valeur que conférait l'honneur « constituait le fossé qui séparait la noblesse du tiers-état et rendait impossible toute identification culturelle entre deux mondes enfermés dans des systèmes de valeurs exclusifs l'un de l'autre »<sup>659</sup>. Comme la couleur, le rang se voit. Il repose sur des codes de monstration, autant d'attitudes corporelles, autant de gestes, autant d'expressions du visage<sup>660</sup>, autant de signes vestimentaires<sup>661</sup> qui en imposent. La distance est marquée, la valeur est une apparence qui ne trompe pas. Brissot fait partie du peuple, il ne saurait en déroger. La profession de son père en atteste : « traiteur », voué au « nourrissement des corps », placé au plus bas de l'échelle des valeurs. Une telle position l'empêche de fréquenter le monde éminent, ni même de l'intégrer ou de rechercher à l'intégrer. Mais cela est sans compter les transformations cardinales qui ont impulsé une direction et une allure toute autre à la société d'Ancien Régime.

Le XVII<sup>e</sup> siècle est le siècle de l'absolutisme. Qu'est-ce que cela veut dire concrètement en termes de rapport social ? Que la noblesse féodale, forte de ses fiefs, a progressivement perdu de sa superbe, et de son influence au sein du Royaume de France. Mais le délitement du pouvoir de la noblesse féodale ne veut pas dire l'extinction de la fidélité. Ses termes s'en trouvent seulement renouvelés. La fidélité n'est plus tant la marque distinctive de

---

<sup>658</sup>*Ibidem*

<sup>659</sup>*Ibid.*, p. 53

<sup>660</sup>Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 119

<sup>661</sup>Les vêtements, véritables « corps des corps » selon Érasme, qui « permettent de juger de l'attitude de l'âme » : *Ibid.*, p. 168. Voir également Mousnier, Roland, *Les hiérarchies sociales*, *op.cit.*, p. 63

l'aristocratie nobiliaire que l'enseigne du roi. Elle ne se rapporte pas à ceux qui en ont fait la preuve, mais à celui envers lequel elle est destinée, autrement dit envers le roi<sup>662</sup>. C'est donc le roi qui s'entoure de ses fidèles, et lui seul a le pouvoir de les reconnaître. L'absolutisme traduit la concentration de la souveraineté auparavant éclatée entre le roi et ses suzerains, dans les mains du roi. La « monarchie s'est entourée d'une classe de fidèles relevant directement de son autorité, étroitement surveillée, à qui elle accorda le privilège nobiliaire en échange des services qu'elle exigeait et d'une soumission absolue »<sup>663</sup>. Face à cette redistribution des places dans la hiérarchie sociale (Stuart Hall parlerait de ré-articulation), la vieille garde aristocratique tente d'abord de conserver sa prééminence sur le terrain symbolique en exaltant sa différence originelle et sa valeur distinctive, son altérité essentielle. Mais dans ses rangs, une autre identité voyait le jour, une autre identité sur la base d'une autre valeur : celle du mérite, valeur bourgeoise par excellence. La monarchie absolutiste avait ouvert la voie à une démocratisation de la valeur, limitée certes par l'éminence du service rendu au roi, mais minant radicalement les fondements du vieil axe arkhê-typique. En plus de cela, puisque seul le mérite ouvrait la voie à l'ascension sociale, c'était à travers lui et non plus à travers les titres de noblesse qu'un sujet du roi pouvait faire ses preuves. Ainsi donc, pour actualiser son pouvoir, pour lui éviter d'entrer en déchéance, la vieille noblesse d'épée était contrainte de s'adapter, bon gré mal gré, au nouvel étalon de la valeur. C'est de la sorte que le mérite a pénétré la noblesse au point où celle-ci l'a intégré dans son *ethos*, et se l'est approprié. Guy Chaussinand-Nogaret nous explique comment la culture nobiliaire fut subvertie par la bourgeoisie, de l'intérieur :

Les voies de l'anoblissement, en vérité multiples, ont en commun mêmes vertus. De promotion d'abord : insertion dans l'élite officielle ; mais surtout de régénération. L'anobli, déclassé par la 'savonnette à vilain' de la roture qui le souillait, participe désormais à l'éthique nobiliaire et au mythe qui le soutient. Ce n'est qu'assez tardivement, après 1750, que la roture apporte à son tour à la noblesse qui l'intègre une vertu de régénération : le mérite. Jusqu'alors l'anobli était extrait du néant ; il n'apportait rien au groupe qui l'accueillait. Force lui était donc d'accepter en bloc l'univers nouveau qui s'ouvrait à lui. Désormais au contraire il entre avec un bagage qui s'ajoute à l'héritage nobiliaire, la féconde

---

662Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », art.cit., p. 303

663Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 17

et le transforme progressivement<sup>664</sup>.

Bien entendu, c'est l'identité même de la noblesse qui se trouvait remise en question, une identité qui ne passait plus par le rejet absolu et catégorique de l'altérité, mais par son assimilation et sa fusion, pour ne pas dire sa communion, par une mise en commun. Nous avons vu que ce mouvement de fond n'avait pourtant rien d'homogène. Une arrière-garde aristocratique voyait cet entrisme comme un affront, et tâchait de maintenir en vain une distance qui déjà n'était plus. Parler de « crise d'identité nobiliaire » n'est pas trop exagéré pour rendre compte de l'impact psychique provoqué par une telle redéfinition de la ligne de fracture.

L'entrée en force de la valeur mérite au sein de la société d'ordres marquait la pénétration de deux principaux attributs qui en étaient l'indice. Comment évaluait-on le mérite au XVIII<sup>e</sup> siècle ? Par l'argent et par l'esprit. Nous savons que la monarchie française était engluée dans une politique guerrière très coûteuse. Les revenus fiscaux et les emprunts publics ne permettaient plus à eux seuls de se payer le luxe d'une politique de puissance. Les financiers, les maîtres du Trésor royal, les banquiers d'État mais aussi les robins et les officiers permettaient au roi de compenser cette insuffisance structurelle. Il est vrai que la course à la richesse était toujours considérée comme dégradante, que la poursuite individuelle des intérêts matériels contrevenait à l'honneur et aux dignités qu'un noble se faisait toujours de lui-même, lui qui était voué au bien public. Mais depuis Colbert, servir utilement le roi passait plus par une participation active à l'économie mercantile<sup>665</sup> que dans le sacrifice d'une vie. L'obtention de la richesse était d'autant plus codifiée pour un noble qu'elle lui permettait de se distinguer de ses pairs<sup>666</sup>. L'argent n'avait pas une simple valeur matérielle. En tant que valeur instrumentale, elle était potentielle, c'est-à-dire qu'elle avait le pouvoir de se convertir, de s'échanger en une autre valeur d'usage. Et cette valeur à laquelle elle donnait accès, c'est la culture<sup>667</sup>.

---

664 *Ibid.*, p. 41

665 *Ibid.*, pp. 128-129

666 *Ibid.*, p. 95

667 *Ibid.*, p. 96



Se distinguer par son esprit, voilà une autre forme du mérite. Érasme de Rotterdam affichait déjà à l'aube du XVI<sup>e</sup> siècle « sa fierté d'intellectuel, sa conscience d'avoir acquis par l'esprit, par la science, par ses écrits, par son appartenance à la couche des humanistes cultivés le droit de prendre ses distances à l'égard des couches dirigeantes »<sup>668</sup>. Mais dans la culture, c'est déjà une autre manière de valoriser l'esprit, non plus dans les cadres de l'Église, mais dans le domaine profane cette fois-ci, qui exprime une autre manière d'accéder autrement à la transcendance – puis plus tard à une autre transcendance. C'est en ceci que les hommes d'esprit fondent leur lettre de noblesse<sup>669</sup>. « Les lettres et les arts élèvent les hommes, les font rechercher et apprécier » écrit Norbert Elias<sup>670</sup>. Côtoyer de tels esprits distingués, c'était se distinguer soi-même, mais c'était aussi soutenir la valeur-esprit comme nouvelle valeur de référence et de distinction.

Distinction envers qui ? Envers toutes les couches sociales en réalité. Tout d'abord vis-à-vis de son ennemi juré, l'aristocratie de cour, envers ses manières, son entregent, sa superficialité, sa duplicité, son oisiveté, autant d'expression d'une vertu d'apparat<sup>671</sup>. Ensuite, envers la vieille aristocratie terrienne, celle qui vit dans les souvenirs glorieux de ses ancêtres, et qui ne s'éloigne jamais très loin de son fief, parce qu'elle ne possède ni l'argent, ni le prestige pour le faire. Mais aussi envers cette noblesse d'épée désargentée et miséreuse, ces hobereaux déclassés qui travaillent dans leurs champs, et qui sont aussi frustes que leurs paysans. Celle-ci n'a ni les moyens, ni le désir de se tailler une place dans la culture. Et en dernier lieu, distinction envers la roture, agreste, vile et ignorante. Nous avons vu à travers Brissot ce que cela impliquait : se sentir étranger à sa famille, à une famille envers laquelle il ne s'identifiait plus. L'esprit était donc la marque objective – et la marque de l'objectivation – de son éminence, il était une prise de distance vis-à-vis de l'ensemble des couches sociales, d'amont en aval.

---

668Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs, op.cit.*, p. 158

669« Mais il faut considérer comme nobles selon Érasme tous ceux qui se cultivent l'esprit par des études libérales. Que d'autres peignent sur leurs blasons des lions, des aigles, des taureaux et des léopards : ceux-là possèdent plus de vraie noblesse qui peuvent peindre sur leurs blasons leur maîtrise des arts libéraux » : *Ibid.*, p. 159

670Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 95

671*Op.cit.*, p. 65 et pp. 83-85

Richesse et culture, nouvelles références, nouvelles valeurs distinctives, nouvelles valeurs éminentes. Richesse et culture, modalités d'expression du mérite, rivalisant avec la race et l'honneur sur le terrain de la valeur et des conduites sociales et morales. Le mérite s'est littéralement fondu dans l'ordre nobiliaire après que la bourgeoisie ait elle-même fait sienne les valeurs aristocratiques<sup>672</sup>, que de cette contiguïté sociale noblesse d'épée et de robe avaient accouché d'une valeur symbolique commune<sup>673</sup>, faisant autorité dans la société, et semblant sceller la communion nouvelle en une syntonie axiologique inédite entre deux ordres qu'auparavant tout opposait. Cette communion était à ce point actée qu'au sein même de la vieille noblesse se recrutaient des fervents partisans des valeurs bourgeoises<sup>674</sup>, et qu'inversement, l'anoblissement incarnait l'ultime récompense de la bourgeoisie méritante<sup>675</sup>. À travers la valeur mérite, la ligne de distinction traversait la ligne de fracture à ce point qu'elle l'avait modifié, et lui avait imprimé sa marque propre. Elle avait même sur la race et l'honneur la prévalence : le mérite faisait d'un roturier un noble, mais la race ne faisait pas d'un noble un méritant. Pour les deux, indépendamment de la marque originelle, il fallait faire ses preuves. Il était possible pour un robin de faire « profession d'armes », de passer du Parlement à l'armée, mais l'inverse n'était pas vrai, car pour passer de l'épée à la robe, il fallait de l'esprit<sup>676</sup>.

Un tel constat suffit-il pour élever le mérite comme nouvelle ligne de fracture de la société d'ordres ? Il faut savoir que cette nouvelle valeur distinctive vient couper la société en deux, qu'elle la traverse de bas en haut, qu'elle est une ligne d'ascension, une ligne à travers laquelle passe la mobilité, une ligne inclusive mobilisable par chaque sujet du roi. Elle produit des avantages, et non des privilégiés, même si l'avantage mène au privilège. Elle n'a

---

672 *Op.cit.*, p. 40. Voir également Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 217

673 *Ibid.*, p. 54

674 *Ibid.*, p. 33

675 *Ibid.*, p. 54

676 Ce qui poussa François de l'Alouette dans son *Traité des nobles* de 1577 et Pierre d'Origny dans le *Hérald de la noblesse française* l'année suivante à encourager la noblesse française à se mettre aux études : Chartier, Roger, Julia, Dominique et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVIe au XVIIIe siècle*, *op.cit.*, p. 168

donc rien à voir avec une ligne de fracture qui maintient en l'état l'ordre de la société sur la base d'une exclusion originaire. Le mérite est une valeur distinctive implicite qui rassemble et qui se cultive, et non comme la race, une valeur fracture évidente qui sépare et qui seulement peut être transmise. Le mérite favorise une stabilité mouvante des positions, et non une stabilité fixe, comme le fait les valeurs de l'axe arkhê-typique. Il libère l'homme du peuple du poids de l'axe, mais accroît la pression sur l'homme de condition. Si la race assigne le sujet à un rang et l'enferme dans un destin, le mérite lui ouvre des marges d'opportunité inédites pour se déployer<sup>677</sup>. Mérite et race, deux valeurs distinctives, et deux valeurs par lesquelles se distinguer, et plus encore, deux valeurs par lesquelles la société d'ordres évaluait ses sociétaires, et à partir desquelles elle les distribuait dans la hiérarchie sociale, au-delà ou en deçà de la ligne de fracture. Elle est un axe arkhê-typique en cela : elle impose les valeurs (*áxios*, ἄξιος) authentiques qui distinguent, disposent et distribuent les êtres sociaux selon leur type (*tupos*, τυπος), en sujet *hospes* ou *hostis*, en honorable ou en vilain, selon qu'ils soient capables ou non de conduire la société en avant conformément aux autorités fondatrices (*arkhê*, ἀρχή).

Le mérite vient exploser les types identitaires établis, et en tant que nouvelle valeur de l'axe, participe au combat axiologique. En plus d'alimenter une contestation « officielle », il modifie de fond en comble l'économie du don, ainsi que la nature des rapports sociaux. Ceci montre l'affaiblissement du rang et du sang comme valeur distinctive au profit de la culture et de l'esprit<sup>678</sup>. Brissot n'est ni un homme de condition, ni un homme du peuple, ni un gentilhomme, ni un bourgeois, il est un homme de mérite. Mais au moment où il arrive à Paris fin mai 1774, il n'a pas encore fait ses preuves. Clerc chez un procureur, il s'était ouvert la voie du barreau, mais cette carrière ne lui convenait point. Il s'était imaginé de plus hautes destinées dans le monde des lettres. La philosophie devait lui ouvrir les portes de la gloire et de la fortune. Nous verrons comment Brissot refuse de se cantonner à sa situation originelle, à sa condition de basse extraction, et espère s'élever, grâce à son esprit, dans les hauteurs de la société. Sauf que celle-ci n'épousait en rien les désirs de Brissot.

---

677Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, p. 308

678Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, pp. 56-57, p. 63

Malgré ses ajustements, la société était toujours d'ordres, et les perspectives d'ascension étaient réelles pour quelques-uns seulement, elles n'avaient rien d'accessible et tout d'exceptionnel<sup>679</sup>. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, il n'y eut pas beaucoup de Voltaire.

L'esprit produit un rééchelonnement social et moral, en permettant à tout un chacun de prouver sa valeur : « Les mœurs ont changé nous dit Brissot, la philosophie a ramené l'égalité parmi tous les hommes, il y a de l'honneur chez le roturier comme chez le seigneur »<sup>680</sup>. Cette réévaluation du bas peuple est pour Brissot la marque d'une réévaluation de soi, ou en tout cas de son potentiel, mais ce retour à la base est aussi pour lui l'occasion de s'en distancer. Comme je l'ai précédemment indiqué, Brissot se présente sous le mode de l'indétermination (« ni...ni »), et se singularise des types instituées. Brissot est un homme de mérite qui se distingue par sa culture, il est un homme d'esprit, il n'a donc plus rien de l'homme vulgaire et agreste, ni même de l'homme bourgeois qui se contente de faire fortune. L'homme d'esprit se voue à l'esprit, il est un homme supérieur en pensée et en réflexion, non en noblesse ou en condition. C'est pour cela que s'il appartient originellement au peuple, il s'en sépare aussi logiquement que le savoir du préjugé<sup>681</sup>. En s'identifiant à un homme d'esprit, Brissot accepte son soi liminal en gratifiant sa liminalité. Il n'est pas totalement inclus dans la couche dominante : il partage son raffinement, sans que celui-ci ne soit ostentatoire, d'autant plus qu'il n'est pas social, mais culturel, il n'est pas représentation de l'ordre social et de sa corruption morale, mais culture de son esprit, dans les sciences et les arts ; non pas culte du soi, mais culte de l'homme. Il n'est pas aussi entièrement inclus dans la couche inférieure, populaire et vulgaire. Il a sa modestie, sa simplicité, il est réfléchi, convenable, et poli, mais il n'a rien d'ignorant, d'abrutissant, d'instinctif, et d'irrationnel.

Le sujet qu'est Brissot est un sujet de désir. C'est ce que nous a appris l'étude de la double

---

679 Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et révolution. Le monde des livres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Gallimard, 2010, p. 66

680 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théories des lois criminelles, op.cit.*, Tome I, p. 134

681 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, pp. 353-354

conscience. Pour Spinoza, il ne peut exister aucun désir absolu et objectif, seulement de désir situé, et si l'on veut pousser le rapport à l'identité, seulement de désir idiosyncrasique : « nous jugeons qu'une chose est bonne, parce que nous faisons effort vers elle, que nous la voulons et tendons vers elle par appétit ou désir »<sup>682</sup>. La parole de Spinoza est intéressante, parce que lui-même était atteint de double conscience, et le désir fut pour lui un élément moteur de sa résolution<sup>683</sup>. Mais le désir est également l'expression d'un manque qui n'est pas encore comblé, « étant la révélation d'un vide, étant la présence de l'absence d'une réalité », comme l'écrit Alexandre Kojève<sup>684</sup>. Le désir est désir d'altération, désir de devenir autre, désir qui ne peut donc passer que par l'autre significatif. « Je demande qu'on me considère à partir de mon Désir, nous dit Frantz Fanon. [...] Je réclame qu'on tienne compte de mon activité négatrice en tant que je poursuis autre chose que la vie ; en tant que je lutte pour la naissance d'un monde humain ; c'est-à-dire d'un monde de reconnaissances réciproques »<sup>685</sup>. Ce désir est une aspiration à la reconnaissance donc, et plus profondément encore, à la renaissance, à la régénération. Désir de briser l'emprisonnement catégoriel, désir d'échapper aux murs étroits du sang et du privilège. En finir avec l'expérience quotidienne de l'humiliation, de la dépréciation et de l'exclusion, refuser de dépendre d'un regard supérieur et souverain qui ne cesse de vous regarder avec mépris. Mais aussi désir d'intégration, désir de faire partie d'un monde qui pour l'instant vous refuse, désir de gloire et de fortune dans une société qui l'autorise. Désir de quitter sa place assignée par la

---

682Spinoza, Baruch, *L'Éthique* (trad. R. Caillois), Paris, Gallimard, 1954, p. 191

683Le destin de Spinoza est inséparable de celui des marranes, juifs de la péninsule ibérique forcés de se convertir au catholicisme à mesure de la Reconquête (Révah, Israel S., « La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 161, n°1, 1962, p. 45). Condamnés à vivre leur foi sous les appareils du catholicisme, ils quittèrent en masse la péninsule peu après que les Provinces-Unies se soient constituées en République autonome. Mais de cette conversion dramatique, les marranes n'en ressortirent pas indemnes : juifs pour les chrétiens, chrétiens pour les juifs, la confusion spirituelle des marranes (ils ont été initiés aux enseignements de Moïse et de Jésus-Christ) traduit leur confusion identitaire. C'est sur ce terrain que se développe la pensée de Baruch Spinoza, fils de Michael de Espinoza, marrane du Portugal. Pour Spinoza, ce mariage forcé entre le catholicisme et le judaïsme a donné naissance à un divorce pensé. En 1656, il fut excommunié de la communauté juive d'Amsterdam, ce qui alimenta à son sujet un véritable flou spirituel : panthéiste pour les uns, athée pour d'autres, épicurien pour certains, on lui donna même l'étiquette confondante de « juif protestant » (Urbain Chevreau, cité dans Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Tome III, Troisième édition, Rotterdam, 1720, p. 2635). On voit bien toute la difficulté qu'ont eue ses contemporains à lui assigner une place dans le spirituel. Ni juif, ni protestant, ni croyant au sens conventionnel du terme, Spinoza se positionne dans un état d'indétermination, et exprime à sa façon le sentiment de ne pas être à sa place en société et en spiritualité.

684Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1990, p. 12

685Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1971, p. 186-187

société, non pour la renverser, mais pour y conquérir par soi-même sa place. Désir subversif d'inclusion.

1774. Les Lumières sont au faite de leur gloire. Les philosophes de la première génération jouissent d'une aura durement conquise et, fait remarquable, ont rendu estimable et gratifiante une vocation qui n'avait rien d'accessible ni d'enviable un demi-siècle auparavant. Pour la génération montante, quel attrait exerçait un d'Alembert, nommé secrétaire de la prestigieuse Académie française depuis deux ans, un Diderot, alors en voyage chez la grande Catherine II, un Voltaire, du haut de son château de Ferney, et même un Rousseau, le plus modeste des grands philosophes, adulé à défaut d'être adoubé, révérend pour sa carrière de franc-tireur ! Lorsque Brissot arrive à Paris le 20 mai de la même année, il faisait partie du contingent de jeunes hommes happés par les hauteurs de l'esprit, rêvant de « rejoindre les initiés, de faire la leçon aux monarques, de voler au secours des innocents persécutés et de régner sur la République des Lettres »<sup>686</sup>. Même si la verve de ces philosophes fut quelque peu gazée par le temps, ces jeunes aspirants étaient sensibles à leur esprit d'indépendance, à leur libre conscience, à leur philosophie critique. Brissot fut aspiré par le vent de modernité qui soufflait dans la société française d'Ancien Régime de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Ces grands hommes avaient fait revivre l'idéal humaniste de la vieille *Respublica Literaria*, qui déjà se distinguait en leur temps en offrant à la culture ses lettres de noblesse, et aux gens de lettres leur communauté.

L'un des plus illustres précurseurs de ce mouvement fut sans doute Érasme de Rotterdam. Il utilise l'expression en 1494, dans son *Antibarbarorum liber*, avec l'intention de réhabiliter le modèle intellectuel de l'Académie platonicienne, et de défendre la grandeur des lettres et sa fierté d'intellectuel. Érasme était conscient « d'avoir acquis par l'esprit, par la science, par ses écrits, par son appartenance à la couche des humanistes cultivés »<sup>687</sup>, le droit de marquer sa distance vis-à-vis des deux ordres privilégiés : la noblesse tout d'abord, envers laquelle il n'hésita pas à exprimer ses opinions, et indirectement le clergé, duquel il fut un membre à

---

686 Darnton, Robert, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et révolution*, *op.cit.*, p. 49

687 Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 158

part, puisque la réflexion qu'il menait contrastait avec sa superstition et son obscurantisme. La *Respublica Literaria* de Érasme est donc mitoyenne à la *Respublica Christiana*, et plus probablement encore sa réplique profane. Loin de s'opposer, elles convergent toutes deux autour des notions de fraternité, de solidarité et de serviabilité universelle, celles qu'un chrétien et qu'un savant se doivent de manifester. L'existence d'une République littéraire se popularise en Europe dans les débuts du XVI<sup>e</sup> siècle. Mais il faut attendre la fin du XVII<sup>e</sup> siècle et Pierre Bayle, pour qu'une définition claire formalise cette entreprise. Ce dernier la décrit comme un « État extrêmement libre », où « chacun y est tout ensemble souverain et justiciable de chacun », République marquée du sceau de l'autonomie, du refus de l'autorité, de la vérité et de la raison.

La République des lettres représente pour ceux qui la peuplent un asile où cultiver son esprit, où persévérer dans son être au-delà de la disposition impérieuse des corps. Elle est un refuge pour ceux qui placent un point d'orgue au mérite de la culture et à sa contrepartie générique, la culture du mérite. Elle est donc un pied de nez à la logique actuelle de l'ordre social qui fixe les positions et les distinctions. Ce tableau est vivant dans l'esprit d'un Érasme, et dans celui d'un homme de lettres de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, tel Jean-Jacques Garnier, qui déplore à travers son destin oublié celui d'un âge d'or perdu :

Platon disait déjà cette réflexion dans le plus beau siècle de la Grèce et au sein de cette république, où la science et le mérite personnel pouvaient tout, où la naissance et les richesses ne pouvaient presque rien, où l'éloquence et les talents ouvraient la carrière des honneurs et conduisaient infailliblement aux premières dignités. Que sera-ce donc dans nos gouvernements modernes où les rangs sont presque marqués par la naissance, les richesses et les alliances, où les Lettres isolées, et pour ainsi dire étrangères à la constitution politique, ne procurent par elles-mêmes ni honneurs bien éclatants, ni places distinguées. Doit-on naturellement se flatter que des âmes fières, indépendantes et courageuses ; car tel a toujours été le caractère des grands hommes dans tous les genres, renoncent volontairement à l'espérance d'un brillant avenir, aux instances d'une famille ambitieuse, pour se concentrer dans une carrière obscure, qui n'offre que des privations, sans presque aucun dédommagement ?<sup>688</sup>

---

<sup>688</sup>Garnier, Jean-Jacques, *L'homme de lettres. Première Partie. Où l'on traite de la nature de l'Homme de Lettres, du principe fondamental de toutes les sciences, de la culture des esprits, de l'utilité des Gens de Lettres, des récompenses Littéraires, etc.*, Paris, Panckoucke, 1764, pp. 129-130

Ce passage est emblématique du rapport qu'entretiennent les philosophes avec la société d'ordres. Désir de reconnaissance teinté d'un certain amour-propre, désir de gloire dans une société qui l'excite tout en empêchant l'accès à ses portes, et frustration au bout du compte de ne pouvoir être estimé selon sa juste valeur. Je tâcherai de montrer que la République des lettres forme un monde dans la société d'ordres à travers lequel un homme de culture peut prouver sa valeur, et en recevoir de la reconnaissance sociale. Il pouvait rechercher la gloire des lettres et celle de la société, obtenir la reconnaissance de ses pairs et celle de ses sociétaires, en dépit des contradictions apparentes, le tout simultanément et de manière harmonieuse. La situation de la République des lettres au temps de Brissot était la preuve qu'une modification des rapports savoir-pouvoir s'était opérée, et que le projet moderne qu'elle prônait depuis Érasme pouvait cette fois-ci prendre place sous les auspices de la société d'ordres. Les mutations axiologiques autorisaient ce passage, et le sanctionnaient en gratifications. Dans le monde des lettres, la modernité semblait s'ouvrir aux jeunes gens de culture rempli d'ambition et d'idéaux. Dans le monde des lettres, ils pouvaient se réaliser.

L'ascension sociale des hommes à talents a provoqué un véritable phénomène d'aspiration et d'entraînement suffisamment puissant pour attirer la génération montante dans les principaux centres urbains de la France, et à Paris en premier lieu, là où les opportunités semblaient les plus nombreuses et où la fortune des plus favorables. La renommée des philosophes actuels faisait oublier que la gloire n'était plus l'apanage de la noblesse, et que les ordres de la société n'étaient plus aussi imperméables que de coutume. Mais la République des lettres au temps des Lumières n'était pas celle de Érasme, et son *incorporation* dans la société d'ordres ne l'avait pas laissée indemne.

Depuis que Brissot quitta Chartres pour Paris, il brûle à l'idée de devenir philosophe, d'œuvrer à sa façon au progrès de l'esprit et à l'avancement de la société. C'est cette résolution qui le poussa à s'installer dans ce haut lieu des Lumières. Il est vrai qu'il entra par la porte dérobée. Nommé clerc chez un procureur au Parlement de Paris, il envisageait toujours sérieusement la possibilité de se faire avocat. Mais pour lui, ce n'était pas un pis-



aller, ni même une voie de secours, plutôt un métier d'appoint qui lui permettrait d'alimenter convenablement sa vocation. D'autant plus que c'est à travers la jurisprudence et la législation qu'il va faire ses premières passes d'armes philosophiques. Mais il ne suffisait pas d'écrire, comme il l'avait fait à ses débuts avec ses *Recherches philosophiques sur le droit de propriété et sur le vol*, pour devenir philosophe. Il fallait, plus que tout, être reconnu comme tel par ses pairs. Pour cela, il fallait faire ses preuves, il fallait se faire connaître et reconnaître sa pensée, et donc intégrer les espaces de la République des lettres qui sanctionnait cette appartenance. Je ferai ici pour Brissot l'histoire de cette incursion, qui est aussi et surtout celle de sa double conscience, le moment où il eut la « révélation fulgurante » que la modernité ne lui était pas destinée.

#### *Un espace de publicité : le Courrier de l'Europe*

Le monde du journalisme peut être considéré comme une région mineure, mais non de moindre importance, de la République des lettres. Monde de la presse et non monde de l'impression. Ce dernier était tenu par la corporation des libraires et imprimeurs de Paris qui avait la mainmise sur l'édition et la diffusion des livres, et qui limitait son nombre comme le prescrivaient les décisions officielles. Ses membres détenaient un privilège, ce qui veut dire que les livres publiés étaient formellement admis, qu'ils n'allaient pas à l'encontre de l'État, de l'Église et de la morale. Même un philosophe comme Diderot allait dans le sens de cette corporation, quitte à bafouer ses anciens principes<sup>689</sup>. C'est dire s'il avait un avantage à en tirer, son *Encyclopédie* ayant l'approbation et le privilège du Roi.

Il en était de même pour le monde du journalisme. Il est vrai que certains membres des grandes maisons de libraires-imprimeurs avaient également jeté leur dévolu sur quelques feuilles. C'était le cas de Charles-Joseph Panckoucke, qui faisait éditer clandestinement de 1774 à 1778 le *Journal de Politique et de Littérature*, ou *Journal de Bruxelles*, qu'il fusionna en 1778 au *Mercure de France*. Auparavant, et depuis mai 1631, seule *La Gazette*

---

<sup>689</sup>Darnton, Robert, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et révolution*, *op.cit.*, pp. 28-29

*de France* disposait du privilège exclusif d'impression, de réimpression et de distribution des « Gazettes, relations et Nouvelles, tant ordinaires qu'extraordinaires, lettres, copies ou extraits d'icelles, et autres papiers généralement quelconques contenant le récit des choses passées et avenues ou qui se passeront tant dedans que dehors le royaume »<sup>690</sup> (confirmé par lettres patentes en août 1761). Mais si les imprimés étaient soumis à la loi du roi, ils l'étaient également vis-à-vis de la « loi du succès », qui amenait avec les bonnes ventes son cortège de contrefaçons. Les journaux les plus couramment visés étant les gazettes populaires, comme celle de Leyde notamment. Les périodiques les plus prisés étaient honorés par le monde de l'édition illégale, qui se fondait sur leur bon résultat pour prospérer, car elles offraient à meilleur prix les journaux à la mode. En réaction au monopole exercé par la Direction de la librairie, il leur fallait trouver des expédients pour imprimer ces livres « philosophiques », autant les plus respectables que les plus licencieux, et les faire parvenir clandestinement au public français (et européen). Cette « France souterraine »<sup>691</sup> comme la nomme François Moureau, se défaisait de la première contrainte en se cachant derrière les législations genevoise, hollandaise, anglaise et prussienne, à partir desquelles elle pouvait imprimer ses gazettes, journaux et autres périodiques d'informations. Dans cette perspective, la fragmentation politique de l'Allemagne et de la Suisse constitue alors une aubaine pour ce type de publications, facilitant le passage des frontières, et confirmant leur rôle d'arrière-cour de la dissidence française et européenne. Quant à la nécessité de contourner avec succès le crible des douanes, une stratégie fort répandue pour tout commerce s'impose tout naturellement : la contrebande.

Pari risqué, parce que constamment sous la menace d'une saisie, pouvant être gratifié purement et simplement par une lettre de cachet, la contrebande reste néanmoins le moyen privilégié pour contourner le droit de regard dont dispose la monarchie, s'exerçant par les différents acquis à caution et tarifs postaux. Symptomatiques de la manière de considérer ce phénomène littéraire, ces derniers relevaient de la compétence des Affaires étrangères

---

690Feyel, Gilles, « Gazette de France (1631-1792), in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1991, p. 446

691Moureau, François, *La plume et le plomb. Espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2006, p. 416

françaises, et étaient utilisés comme moyen de pression dans la gestion et l'écoulement de l'information. Ce ministère, disposant par le biais de cette taxe d'un pouvoir de modulation des coûts de l'information, mise ainsi sur l'auto-censure. En 1759, lorsque l'État abolit ces tarifs et donne accès à toutes les gazettes étrangères au marché français (toujours conditionnées par leur tempérance), l'intérêt du public français se tourna vers une presse plus aventureuse. Mais c'était sans compter sur la nouvelle composition de l'audience, moins attirée par les lectures complaisantes et traditionnelles, que par les nouvelles plus impertinentes.

L'amélioration de l'alphabétisation et du système d'éducation a provoqué un « boom » de l'imprimé dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, plus précisément sous le règne de Louis XVI<sup>692</sup>. Cet engouement est relayé par Brissot lorsqu'il fait état de « la soif immense qu'on avait en France de nouvelles, et la disposition des esprits à les rechercher partout, et quelles qu'elles fussent »<sup>693</sup>. Le gouvernement français n'avait pas pris la mesure de cette mutation, et même si les permissions tacites avaient autorisé quelques largesses au monde de l'imprimé, « l'édition privilégiée n'arrivait pas à satisfaire la demande créée par le changement du public de lecteurs et par les changements dans les goûts littéraires »<sup>694</sup>. Une littérature inconvenante allait faire florès, brocardant et gaussant les grands de ce monde, daubant contre les institutions, ou lançant simplement quelques traits de satire. Toujours est-il qu'elle dérogeait ainsi au traditionnel ménagement. Nous nous pencherons plus tard sur ce genre littéraire « philosophique ». Ce n'était pas seulement une épithète de couverture qui permettait de dissimuler dans les correspondances le commerce de livres prohibés<sup>695</sup>. Il était philosophique parce qu'il faisait preuve d'indépendance et d'audace pour porter, même modérément, ses attaques contre les piliers de l'ordre social. Philosophique également, parce qu'il utilisait, à la manière d'un Voltaire, une verve satirique qui avait

---

692Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et révolution*, *op.cit.*, pp. 60-61

693Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 177

694*Op.cit.*, p. 37

695Qu'on appelait « marronage » à l'époque. « Marroner », c'est participer à la fabrication et à la publication d'ouvrages illicites.

gagné en acidité, mais qui donnait la part belle à la pratique de l'esprit critique<sup>696</sup>. De tels journaux prenaient la liberté d'infliger une avanie à l'Ancien Régime, et c'était là un outrage. Mais ils n'en gardaient pas moins leur vocation originelle, celle d'informer un public avide de nouvelles fraîches sur le monde extérieur, en matière politique, diplomatique, juridique, et commerciale. Allier renseignement et amusement, c'était la formule qui suscitait à coup sûr l'intérêt du public. Malgré cette coloration, ils n'en demeurent pas moins une région de la République des lettres, région atypique s'il en est, mais partie prenante dans la diffusion et la transmission de renseignements instructifs et utiles, pour les gens lettrés autant qu'aux gens de lettres, participant ainsi activement à l'avancement des connaissances humaines. C'est dans ce type de journalisme aventureux que l'on peut situer le *Courrier de l'Europe*.

Journal périodique bi-hebdomadaire faisant sa première apparition le 28 juin 1776, il affiche très vite ses couleurs. Dès le second numéro, daté du 2 juillet, des revendications explicitement subversives, égalitaires et anti-monarchiques y sont clairement exprimées<sup>697</sup>. Dans le cinquième numéro du 12 juillet, le *Courrier* dresse un portrait attentatoire de Marie-Antoinette et de Maurepas. Quatre jours plus tard, par ordre du roi, le ministre des Affaires étrangères, Vergennes, écrit au ministre des Postes afin d'enrayer l'introduction de la Gazette en France. Le directeur du *Courrier*, Samuel Swinton, intervint très probablement auprès de Beaumarchais, qui travaillait depuis 1774 pour le Secret du Roi, afin de trouver une issue à cette gageure. Beaumarchais avait sans doute expliqué l'avantage de cette gazette pour la France, pour son public et son gouvernement, dans la publication d'informations sensibles sur les séances parlementaires, sur le mouvement des

---

696Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003, p. 698

697« On verra tous les états / Entr'eux se confondre, / Les pauvres sur leurs grabats / Ne plus se morfondre : / Des biens on fera des lots / Qui rendront les gens égaux. / Du même pas marcheront / Noblesse et roture, / Les Français retourneront / Au droit de nature ; / Adieu parlements, et loix, / Adieu Ducs, Princes, Rois » : Von Proschwitz, Gunnar, « *Courrier de l'Europe (1776-1792)* », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789, op.cit.*, p. 282. Il s'agit très certainement d'une reprise d'une chanson attribuée à M. de Lisle, répertoriée le 30 avril 1776 par Célestin Hippeau, d'après la correspondance des marquis de Beuvron et des ducs d'Harcourt : Hippeau, Célestin, « Deuxième partie. Evènements politiques. Chapitre premier. Nouvelles de Paris et de Versailles », in *Le gouvernement de Normandie au XVIIe et au XVIIIe siècle. Documents inédites tirés des archives du château d'Harcourt*, Caen, Imprimerie Goussiaume de Laporte, 1864, p. 109.

navires, sur les périodiques, sur le système politique, sur les mœurs et les anecdotes d'Angleterre et de Londres. Il faut savoir que les contacts entre les deux nations se limitaient à bien peu :

Jusqu'au moment de la publication du *Courrier* nous dit Brissot, l'Angleterre avait été véritablement une terre étrangère pour le reste de l'Europe. On ignorait presque tout ce qui se passait dans son sein. On ne connaissait guère sa constitution que par les écrits de Montesquieu, ou par les récits frivoles de voyageurs qui allaient passer quinze jours à Londres pour le compte de quelques libraires, et revenaient à Paris débiter leurs relations. [...] Un Français [Serres de La Tour, rédacteur en chef du *Courrier*], homme d'esprit, avait entrevu dans tous ces motifs, et dans la nécessité où étaient les gouvernements du continent de connaître les affaires de l'Angleterre, les éléments d'un grand succès pour un journal. Il résolut de le fonder. Il sentit tout le parti qu'il pouvait tirer de l'amas immense de feuilles quotidiennes et périodiques que Londres voit éclore, pour composer à Londres même un journal français. [...] [il] fit adroitement sentir de quelle utilité ce journal pouvait devenir pendant le cours de la scène sanglante qui allait s'ouvrir. Il était extraordinaire sans doute qu'un étranger allât s'établir en Angleterre pour de là divulguer les desseins de l'Angleterre.<sup>698</sup>

L'interdiction fut levée, et un censeur royal fut nommé en la personne de Jean-Louis Aubert, un ami complice de Swinton<sup>699</sup>. Avec le début des hostilités entre la France et l'Angleterre, le *Courrier* était une épine dans le pied pour le gouvernement anglais, qui se décida finalement à saisir le journal à la douane de Douvres afin de stopper sa diffusion. Pour éviter cet écueil, il fut convenu avec Vergennes que Swinton expédiât l'édition originale de sa gazette par contrebande pour la faire imprimer outre-Manche, à Boulogne sur Mer<sup>700</sup>. C'est ici que Brissot intervient.

La création d'une imprimerie à Boulogne nécessitait l'embauche d'un rédacteur afin d'assurer la bonne tenue du journal. Brissot avait fait quelque bruit en publiant un pamphlet qui tournait en dérision le gouvernement anglais, et qui voulait « inspirer le respect pour les principes des Américains »<sup>701</sup>. Sans doute l'optique de s'attirer les grâces de Vergennes ne

---

698 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, pp. 138-139

699 Moureau, François, « Gazette Anglo-française (1780) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789, op.cit.*, p. 491

700 *Op.cit.*, p. 163

701 *Ibid.*, p. 137

fut pas en reste. Toujours est-il que ce *Testament politique de l'Angleterre* attira l'attention de Swinton, qui se présenta au domicile parisien de Brissot pour lui proposer le poste de directeur de la réimpression<sup>702</sup>. Pour Brissot, c'était-là une aubaine, lui qui avait du mal à joindre les deux bouts. Les appointements qui lui étaient offerts, la reconnaissance dont on le gratifiait, la perspective que cette embauche lui ouvrait étaient des plus prometteurs. Il partit pour Boulogne le 13 avril 1778.

Brissot se voyait là franchir un pas en tant qu'homme de lettres. « Je me réjouissais, disait-il, d'avoir un papier à mes ordres, qui pouvait répandre des principes dont j'étais un fervent enthousiaste, qui me mettait à même de satisfaire mes goûts pour la littérature et de poursuivre mes études et mes recherches sur la politique et les sciences »<sup>703</sup>. Swinton lui avait proposé de tenir la rubrique « Variétés », qui excitait bien plus sa fougue de jeune littéraire que les autres tâches dont il était affublé (traduction et gestion de l'impression). Mais à la suite d'une décision ministérielle qui empêchait le journal de tenir une quelconque rubrique politique, le *Courrier de l'Europe*, dans sa version boulonnaise, faisait de son rédacteur un subalterne et un exécutant. Ce n'était pas sans alimenter l'amertume de Brissot, qui voyait le gouvernement français brider sa carrière : « Il faudrait surtout que ce journal [raisonné] fût publié dans un pays libre ; car les privilèges, les censures tuent l'esprit de vérité, dégradent le talent, et le forcent à ramper »<sup>704</sup>. Lorsque Brissot évoque « l'esprit de vérité » et « le talent », il parle de lui, de sa propre expérience et de ses propres sacrifices, lui qui jusque-là voyait son séjour boulonnais comme une preuve de son ascension dans le monde des lettres. Il avait, à défaut de la fortune, son appareil, lui qui « faisait belle figure dans sa coquette propriété de campagne, [...] ses voitures, ses chevaux de selle »<sup>705</sup>. Il côtoyait les meilleures maisons de la ville, les Cavilliers, les Cazin d'Honincthun, les Coillot, et surtout les Dupont, comme nous le verrons plus tard. Ces familles formaient une société « de négociants aisés et de magistrats municipaux » qui accueillait en toute amitié

---

702 *Ibid.*, p. 139

703 *Ibid.*, p. 163

704 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 153

705 D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir, op.cit.*,

ce jeune philosophe prometteur<sup>706</sup>. C'était là trouver l'estime dont il avait manqué depuis son départ de Chartres. Mais Swinton mit un terme à son aventure boulonnaise, et remplaça Brissot par un traducteur polyglotte afin d'étendre le rayonnement du *Courrier* sur toute l'Europe. Pour solde de tout compte, Swinton offrit à Brissot un voyage de près de deux semaines à Londres en mars 1779, afin de souligner la collaboration passée et future des deux hommes. Si ce travail de gazetier ne lui permit pas de faire connaître son nom et ses idées, il lui offrit toutefois un avant-goût de la gloire et de la fortune qu'il recherchait, et dont il allait continuer la quête dès son retour à Paris, en septembre 1779.

### *Un espace privé public mondain : les Salons*

Le monde de la presse forme une région reculée de la République des lettres, mais région intégrante de son domaine. Le *Courrier de l'Europe* participait à l'avancement des connaissances humaines, contribuait largement à l'éducation du public<sup>707</sup>, était à ses débuts le porte-voix des idées progressistes<sup>708</sup>, et était intégré à un réseau journalistique. Il est vrai que c'est un monde atypique que ce monde du journalisme, informatif autant que récréatif, mais il n'est pas nécessaire d'être une institution reconnue officiellement comme membre de la République des lettres pour l'être effectivement. Daniel Roche a souligné l'importance des « boutiques de libraires, bibliothèques, cabinets et collections » comme lieu d'action et de réflexion qui ont donné naissance à une République des lettres « sans statut », constituée ainsi de « manière informelle »<sup>709</sup>. Il est vrai que dans le cas des journaux comme le *Courrier de l'Europe*, ce caractère fut exacerbé, puisqu'ils poussèrent l'informalité jusqu'à la clandestinité et l'illégalité. Ils révèlent donc un espace liminal plutôt que limitrophe, un espace d'exception de la République des lettres, ni tout à fait intégré, ni entièrement exclu de sa marche, reculé parce que décalé de sa ligne normale (*norma*, l'équerre) et directe

---

706 *Ibid.*, pp. 32-33. Voir également Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 166

707 Aux dires de Brissot, six mois après ses débuts, le *Courrier* serait fort d'un public de trois à quatre mille abonnés : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 157

708 En plus de ses attaques anti-monarchiques, il avait été l'un des premiers, avec la Gazette de Leyde, à traduire la Déclaration d'Indépendance des États-Unis d'Amérique, qu'il publia dans son numéro quatorze du 13 août 1776.

709 Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes. op.cit.*, p. 709

(*directus*, ligne droite, angle droit), intégrant de fait (et non de droit) cette République par la porte dérobée. Région retors donc, mais région notable, parce qu'elle a acquis de la notoriété, parce qu'elle s'est rendue fameuse par ses propres écrits.

Ce monde contraste avec des régions plus traditionnelles, plus convenues et commodes que sont les Salons. Alors que le monde du journalisme employait des hommes de lettres méconnus, tâchant de sortir de l'ombre en passant par ce milieu nébuleux, les salons réunissaient des aristocrates et des bourgeois éclairés, gens de lettres ou simple lettrés, et parfois des savants reconnus. Région brillante de la République des lettres, elle est pour Daniel Roche une « institution centrale »<sup>710</sup>, un lieu de rencontre entre littérateurs et gens du monde. Les salons se distinguent au premier chef des journaux par leurs manières de faire, par l'élégance qu'ils mettent dans la parole et dans les mœurs. Ils appliquent à la lettre l'idéal de civilité. Ils sont fiers de cultiver leurs esprits, comme ils sont fiers de se présenter comme « citoyens sans souveraineté avec l'espace curial et le monde contrôlé [...] par les tenants de l'absolutisme »<sup>711</sup>. Les salons entretiennent donc des rapports ambigus avec la couche supérieure et éminente de l'ordre moral et social. Occupant pour la plupart des places avantageuses dans la hiérarchie sociale, adoptant son *ethos* pour ses propres fins philosophiques, ce qui leur permet également de se distinguer du commun, ils s'en démarquent tout autant, puisque l'idéal de civilité est le terreau des rapports sociaux égalitaires et autonomes, dégagés de l'emprise royale, autorisant la liberté de parole comme méthode authentique d'accès à la vérité. Ses membres se présentent ainsi comme auteur, acteur et fondateur de leur propre autorité, qu'ils ont produit en commun, résultat d'un choix délibéré et consenti.

L'« *ethos* de la conversation »<sup>712</sup> des salonniers et salonnières alimente une philosophie qui se veut critique. Ils en appellent à une réforme de la société d'ordres, même si celle-ci n'a pas l'acidité et la radicalité que peut manifester le monde du journalisme. Elle est au

---

710 *Ibid.*, p. 719

711 *Ibidem*

712 *Ibidem*



contraire civile, c'est-à-dire modérée, et même plus, mesurée, ce qui la confirme dans sa position médiane. Comme le journalisme, elle ne sépare pas philosophie et divertissement. Les salons sont le terrain des « jeux de société », du théâtre et des jeux de mots qui apportent une légèreté aux discussions trop sérieuses. Un tel divertissement s'inscrit à la suite de la civilité distinctive qui la caractérise, où les artifices de la présentation, les masques et les jeux sociaux occupent toujours une place de premier plan. Le salon est alors « le royaume *du masque et de la parole*, de la feinte entre l'être et le paraître, entre le rôle inventé et le vrai moi, qui est l'un des ressorts de la bonne compagnie »<sup>713</sup>. Nous avons affaire à un divertissement mondain, contrairement au divertissement inconvenant de certains journaux. Mais tous deux font consciemment ce que l'on appelle à l'époque des « applications », c'est-à-dire qu'ils attachent au sens apparent un sens caché, ce que dans la littérature psychanalytique et postcoloniale on traduit par « catachrèse »<sup>714</sup>.

Les salonniers et salonniers reproduisent les rapports de subalternité, de déférence, et les obligations de bienséance qui lui sont consubstantielles. Cela garantit leur place et leur rôle dans ce jeu (ils ne dénoncent pas les masques, au risque de jouer les troubles-fêtes), tout autant que le rapport de force qui leur est favorable dans cette tactique de feinte subsidarité, et qui leur permet justement de recomposer en sous-main les rapports de force. Écoutons pour illustrer ce propos l'anecdote de Chamfort reproduite par Daniel Roche : « La différence qu'il y a de vous à moi, me disait M..., c'est que vous avez dit à tous les masques : 'je vous connais' ; et moi je leur ai laissé l'espérance de me tromper. Voilà pourquoi le monde m'est plus favorable qu'à vous. C'est un bal dont vous avez détruit

---

<sup>713</sup>*Ibid.*, p. 720

<sup>714</sup>« lire entre les lignes, ne pas le prendre au mot et ne pas me prendre totalement au mien » selon la définition qu'en apporte Homi K. Bhabha (Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 290 et p. 285). Gayatri Spivak comprend quant à elle la « catachrèse » comme un processus d'inversion, de déplacement et d'appropriation « du dispositif de codage axiologique » (Spivak, Gayatri Chakravorty, « Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value », in Peter Collier et Helgor Greyer-Ryan (ed.), *Literary Theory Today*, London, 1990, p. 228). Sur le plan psychanalytique, Octave Mannoni la présente comme ceci : « la catachrèse est un terme de rhétorique qui peut s'appliquer généralement à toutes les figures et signifie, étymologiquement, qu'on parle *par abus*. (...) La psychanalyse a pour objet les discours précisément où le oui peut vouloir dire non, et inversement. J'appellerai ce discours catachrésistique » (Mannoni, Octave, *Un commencement qui n'en finit pas. Transfert, interprétation, théorie*, Paris, Seuil, 1980, p. 39)

l'intérêt pour les autres et l'intérêt pour vous-même »<sup>715</sup>. Une fois approprié, le théâtre permet aux participants de se jouer justement du jeu des mondanités, de se prendre littéralement « pour un autre ».

Mais inversement, au lieu de marquer son authenticité avec son dessein politique, le divertissement, comme surgeon de la civilité, se trouve dans l'incapacité de sanctionner le mensonge et la dissimulation, qui contredisent tous deux directement le culte voué pour la parole vraie. Ces techniques de séduction utilisées dans les salons sont à l'image de la violence des moyens convenus pour leur entente (auto-contrôle), et la civilité la contrepartie implicite de son économie morale du paraître dans laquelle chacun peut avancer voilé<sup>716</sup>. Toute convention sociale est un masque qui appelle et rend possible son détournement. Masque de la vertu, puisque les attaques portées par ses membres à la société de cour, et plus largement encore, à l'aristocratie et à la société d'ordres, sur leur frivolité et leur dissipation, peuvent se retourner contre eux-mêmes. Masque d'égalité, lorsque leur souci d'entretenir une communion d'idées, et des dialogues raisonnés entre des sujets placés sur de mêmes bases, contraste avec le respect des convenances et des honneurs selon l'autorité ou la modestie de sa condition<sup>717</sup>. Gens de lettres ne sont pas gens du monde, mais l'on voit bien que le désir d'inclusion pousse la bourgeoisie à accepter manifestement les règles du jeu social, et à faire sienne l'*ethos* de la vie aristocratique qui l'incline à porter sur cette dernière un regard envieux<sup>718</sup>.

Espace social liminal que sont les salons, pris entre les exigences de civilité distinctive qui séparent simultanément ses membres de la partie supérieure et inférieure de la société d'ordres, et qui, dans un mouvement de balancier, les rapprochent d'une de ces couches

---

715 Cité dans Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes, op.cit.*, p. 721

716 Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes, op.cit.*, pp. 720-721. Ceci n'est pas sans rappeler les études de Erving Goffman dans *La Mise en scène de la vie quotidienne. Tome 1. La Présentation de soi*, Paris, Éditions de Minuit, 1973

717 Lilti, Antoine, « Sociabilité et mondanité: Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *French Historical Studies*, vol. 28, n°3, 2005, pp. 419-420

718 Rasmusson, Ethel E., « Democratic Environment : Aristocratic Aspiration », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 90, n°2, 1966, p. 158

lorsqu'ils se distancient de l'autre. Espace social liminal où les gens de lettres rencontrent les gens du monde, et où les préoccupations et les pratiques des deux milieux s'interpénètrent les unes aux autres. Espace social liminal également parce que « s'estompent continuellement les frontières entre privé et public, intérieur et extérieur, étrangers et nationaux »<sup>719</sup>. C'est de par cette position que les salons portent eux-mêmes plusieurs masques : les salons comme lieu de subversion, les salons comme lieu de reproduction, les salons comme lieu d'ascension.

Brissot revient à Paris après avoir passé un peu moins d'un an dans la bonne société boulonnaise. On ne sait exactement si les principales maisons de la ville tenaient salon chez l'une d'entre elles, ou bien si chacune se faisait le devoir d'accueillir à tour de rôle leurs rencontres amicales. Toujours est-il que ces familles faisaient société, et que la présence d'un jeune philosophe parisien avait piqué leur curiosité, puis les avait manifestement séduit par son esprit, sa franchise et sa candeur. « Partout, disait fièrement Brissot, on me regardait comme un enfant de la maison, ou au moins comme un enfant de la ville, et cette intimité sans réserve était pour moi la plus douce des jouissances »<sup>720</sup>. Depuis son départ de Chartres, Brissot n'avait jamais bénéficié d'une telle renommée, même mesurée et circonscrite, ni n'avait évolué dans un cercle privé aussi chaleureux que celui-ci.

Ses premiers pas dans le monde parisien furent modestes, tout comme ses connaissances. « Elles se bornaient à deux familles estimables quoique dans une classe obscure et peu honorable, M. Aianon, traiteur, et M. Legrain, facteur sur [le marché de] la Vallée »<sup>721</sup>, que son père lui avait recommandé. Il tente de se tailler une place dans le beau monde en fréquentant le milieu du spectacle. Mais c'est le procureur Nollet qui lui offrit ses premières entrées. Il fréquente dans son cercle quelques têtes connues de la Comédie française, notamment Jacques-Marie Boutet et Jean-Henri Gourgaud, mais aussi des esprits cultivés, dont le plus célèbre fut certainement Simon Linguet. Brillant avocat et homme de

---

719Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes*, op.cit., p. 720

720Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, op.cit., Tome I, p. 166

721Ibid., p. 67

lettres, fort de sa réputation de polémiste et de journaliste impertinent, il s'était attiré, très probablement dès 1775, les faveurs du jeune chartrain qui désirait ardemment devenir son collaborateur<sup>722</sup>. À côté du salon tenu par Nolleau, Brissot côtoie également quelques cercles parisiens en compagnie de son ami du Collège de Chartes, Nicolas-François Gaillard, qui avait décidé, tout comme lui, de tenter sa chance dans la capitale. Gaillard était « répandu dans les sociétés les plus brillantes, caressé par les poètes les plus célèbres à cause de son talent pour les vers »<sup>723</sup>. Il s'était fait librettiste, ce qui lui ouvrit les portes de quelques bonnes sociétés, dont celle de Charles-Simon Favart. Mais si l'on s'en tient à son témoignage, Brissot n'y allait là « et dans d'autres réunions de ce genre que très rarement, bien déterminé de [se] consacrer à la solitude d'y poursuivre [ses] études, et de ne paraître en public que lorsqu'[il aurait] un amas considérable de connaissances et de travaux »<sup>724</sup>.

Son emploi au *Courrier de l'Europe* lui laissait beaucoup de moments libres. Il l'employait en partie pour confectionner différents projets d'ouvrages, mais surtout s'attelait-il à achever sa *Théorie des lois criminelles*. Peut-être avait-il estimé qu'il était désormais venu le temps pour lui d'entrer dans le monde, fort de sa nouvelle érudition. Peut-être sa société boulonnaise l'avait-il conforté dans sa vocation de philosophe, dans ses qualités et ses talents, et dans sa tâche d'étendre les Lumières. Mais chose certaine, il revient de Boulogne-sur-Mer avec un avantage décisif : une recommandation. Celle-ci venait de Marie-Catherine Dupont, veuve d'un négociant, elle-même fille de négociant et d'échevin, en partie liée avec des familles de haute extraction<sup>725</sup>, qui l'avait accueilli et qui manifestait une inclination toute particulière pour le jeune philosophe. Peut-être que la relation affectueuse entre Brissot et sa fille, Félicité, avait appuyé sa démarche. Mme Dupont avait alors demandé à un ami de son défunt mari, Edme Mentelle, de veiller sur Brissot dès son retour : « Mentelle eut à peine appris mon arrivée à Paris qu'il s'empressa de venir me voir. Franc et confiant, je devins bientôt l'ami d'un homme dont Madame Dupont m'avait fait à Boulogne

---

722 Perroud, Claude, « Avertissement », in Claude Perroud (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p.

xiii

723 *Op.cit.*, p. 102

724 *Ibid.*, p. 102

725 D'Huart, Suzanne, *Brissot, La Gironde au pouvoir, op.cit.*, p. 33

le plus brillant portrait. C'était à ses bons soins que je devais cette liaison, et j'y trouvais chaque jour des jouissances bien douces pour un infortuné qui se croyait abandonné de toute la nature »<sup>726</sup>. Quelle satisfaction pour Brissot de se voir enfin estimé et épaulé par un homme de lettres de bonne envergure. Edme Mentelle avait lui aussi vécu des débuts difficiles, et expliquait sans doute sa sympathie pour un jeune littérateur plein d'ambitions, mais il faisait désormais partie du sérail, lui qui était professeur de géographie à l'École militaire et historien officiel du comte d'Artois.

Brissot côtoie assidûment le salon de Mentelle, qu'il tenait avec le concours de sa femme, ou peut-être même sous ses auspices, comme il était d'usage de le faire à l'époque. Sa femme attirait les musiciens, lui les hommes de lettres<sup>727</sup>. Très vite, Brissot se familiarisa avec son nouvel environnement, pour son plus grand bonheur : « C'était là, disait-il, presque chaque jour le rendez-vous des talents et des arts : l'esprit y trouvait toujours de nouvelles instructions et des amusements nouveaux »<sup>728</sup>. « Je me délassais poursuit-il plus loin, de mes travaux dans quelques réunions, ou dans des concerts qui avaient lieu fréquemment »<sup>729</sup>. Cette assemblée mondaine lui offrit « l'occasion d'y acquérir des amis, si les talents et la célébrité eussent été les seuls titres que j'eusse recherchés dans mes amis »<sup>730</sup>. Dans son hôtel de Mayenne, situé sur la rue de Seine à Paris, Mr et Mme Mentelle rassemblaient de grands esprits de la capitale : les chimistes Antoine Fourcroy et Balthazar-George Sage, les physiciens Pierre-Simon de Laplace et Jacques Charles (les deux premiers sont membres de l'« Académie Royale des Sciences » – Charles le sera en 1793) ; Antoine Lavoisier, chimiste et agronome, membre de la « Société Royale d'Agriculture » et de l'« American Philosophical Society » ; Charles Pougin, peintre, homme de lettres et imprimeur ; Jean-Baptiste Elie de Beaumont, avocat au Parlement de Paris, connu pour son implication au côté de Voltaire dans l'affaire Calas, et membre de la « Royal Society » de Londres ; Muzio Clementi, pianiste et compositeur, ami d'Haydn et de

---

<sup>726</sup>*Op.cit.*, p. 179

<sup>727</sup>*Ibid.*, p. 179

<sup>728</sup>*Ibidem*

<sup>729</sup>*Ibid.*, p. 234

<sup>730</sup>*Ibid.*, p. 188

Mozart ; Desforges d'Hurecourt, claveciniste distingué ; Anne Gedéon Lafitte de Pelleport, élève de Mentelle à l'École militaire de Paris ; Martin Garat, négociant et journaliste au *Mercure de France* ; Nicolas Chambon de Montaux, entre autres médecin en chef de la Salpêtrière, premier médecin des armées et membre de la « Société Royale de Médecine » ; Louis-Sébastien Mercier, écrivain et publiciste, connu pour son *Tableau de Paris* ; Pierre-Louis de Lacretelle, avocat à Metz, écrivain et journaliste au *Mercure de France* ; Étienne-François Letourneur, Capitaine de Génie ; Noël-Gabriel-Luce Villar, homme d'église et de lettres ; Jean-Paul Marat, médecin, physicien, écrivain et philosophe ; l'Abbé Miolan, physicien et aéronaute ; Jean André Perreau, philosophe, élève de Quesnay et de Mirabeau père ; Bertrand Capmartin de Chaupy, écrivain et archéologue ; Claude Pahin de la Blancherie, homme de lettres et fondateur du « Musée de la Correspondance Générale ».

De son retour à Paris à son départ pour la Suisse (septembre 1779-mai 1782), il arrivait selon ses dires « à une des époques les plus heureuses de [s]a vie »<sup>731</sup>. L'avenir s'annonçait pour lui sous les meilleurs augures :

De retour à Paris, je retrouvai chez mon ami Mentelle la femme que mon cœur avait choisie [...]. J'avais 4000 francs [de la succession de son père] ! C'était un trésor pour moi, il me semblait devoir être inépuisable. Sûr de pouvoir vivre tranquillement pendant quelque temps, je me traçai un plan de conduite. Déterminé à suivre le barreau, parce que la profession d'avocat pouvait faciliter et accélérer mon mariage, je ne voulus pas d'un autre côté abandonné l'étude de la philosophie et des lettres qui pouvaient m'offrir des moyens de fortune<sup>732</sup>

Pour le barreau, ce n'était qu'une formalité qui coûtait de 5 à 600 livres, formalité qu'il acheta à l'Université de Reims, où on « y vendait tout, et les degrés, et les thèses, et les arguments »<sup>733</sup>. Nous sommes probablement dans les débuts de l'année 1780, puisque dans sa correspondance avec Samuel Ostervald, directeur de la « Société Typographique de Neuchâtel » (S.T.N.), datée du 2 avril 1780, il se dit « Avocat au Parlement »<sup>734</sup>. Il s'engageait aux côtés de son amante Félicité dans l'étude de la philosophie et des lettres,

---

<sup>731</sup>*Ibid.*, p. 185

<sup>732</sup>*Ibid.*, p. 185-186

<sup>733</sup>*Ibid.*, p. 193

<sup>734</sup>« Brissot à Ostervald. Chartres, le 2 avril 1780 » in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, publié le 1<sup>er</sup> septembre 2014. Consulté à l'adresse suivante : <http://www.robertdarnton.org> le 4 août 2015

qu'il complétait, comme il était d'usage pour un homme versé dans les sciences et les arts, par des cours de physique dispensés par Antoine Fourcroy, d'anatomie par Nicolas Chambon, et de chimie par Balthazar Sage. Au sein du salon de Mr et Mme Mentelle, Brissot y trouve clairement son émulation, qu'il alimente grâce à ses nouveaux liens du cœur, et sous la houlette des grands esprits qu'il fréquentait. C'était aussi pour lui un moyen de partager ses idées en matière de législation, de jurisprudence, de politique, dans l'optique de parfaire ses nombreux livres en chantier, dont sa *Théorie des lois criminelles*, son *Traité de la Vérité ou Méditation sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connaissances humaines*, et enfin son imposante *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique et du jurisconsulte*. Mais en tant qu'espace de sociabilité, ce salon lui permettait également de publiciser ses œuvres, de faire connaître un nom qui n'était pas encore parvenu à acquérir ses lettres de noblesse.

Cet environnement était donc pour Brissot des plus fameux et des plus heureux. Cette société lui offrait la sociabilité intellectuelle dont il espérait tant, mais il constatait également que les traits d'esprit se confondaient intimement avec les traits d'estime. Il déplore les chicanes courantes qui s'y déroulaient, observant « avec peine que les hommes de lettres, les académiciens se haïssaient, se déchiraient réciproquement. [...] La fameuse querelle du gluckisme et du piccinisme divisait alors les esprits. Mes géomètres prenaient parti suivant les goûts des seigneurs dont ils piquaient les tables »<sup>735</sup>. Il y observa une face cachée, une turpitude dont il tâcha de conjurer les effets. Les tartuferies s'ajoutaient aux afféteries, les jactances à la condescendance : la « sécheresse de leur âme me révoltait autant que leur hauteur et leur morgue, et je remarquai trop souvent la vérité de ce proverbe que Linguet avait appliqué aux académiciens : *Bon estomac et mauvais cœur* »<sup>736</sup>. Il faut dire que Brissot, avant de bénéficier de l'hospitalité de Mr et Mme Mentelle, avait accumulé quelques ressentiments envers cette institution de la République des lettres. Peut-être n'avait-il été que peu estimé, peut-être avait-il été débouté, ou même choqué par les manières dont ses membres se paraient dans les salons qu'il fréquentait.

---

735 *Op.cit*

736 *Ibidem*

Lui et Gaillard avaient pris quelques salonnières pour cible en 1777 dans ce qui sera leur premier coup d'éclat – et non des moindres, puisqu'il sera la cible d'une lettre de cachet – sous le nom de *Pot-pourri, étrennes aux gens de lettres*. Dans ce pamphlet, ils s'improvisaient contempteurs des salonnières et de leur préciosité. Cela était bien loin de l'image que se faisait Brissot du philosophe, et qui devait, à défaut d'élégance, faire preuve de paroles vraies. Il considère les salonnières comme des « présidentes », et leurs salons comme des « coteries ». « Bureaux de bel esprit » et non « bureaux d'esprits », cela faisait pour Brissot toute la différence, lui qui n'était pas visé par ces critères de beauté, mais qui par contre se faisait l'apôtre de la vérité, dont les salons ne cessaient de dévoyer le sens tout en y conservant l'apparence. Il vise directement le salon de Mme Geoffrin, « le plus couru d'entre tous », qui « avait succédé à celui de madame Doublet, dont on a beaucoup moins parlé. C'est pourtant son salon qui avait servi de type à tous les bureaux pédantesques qui fourmillaient dans Paris »<sup>737</sup>. Il rapporte avoir « eu le malheur d'être conduit » au salon de Mme Lecouteux, « épouse d'un Turcaret »<sup>738</sup>, et au salon de Mme Agron de Marsilly. Ce dernier est tout particulièrement intéressant, parce qu'il nous montre une face peu connue des salons. En effet, nous explique Brissot, son « mari, qui s'appelait Henique [Pierre-Armand Hennique de Chevilly], grand faiseur de projets, avait entrepris un *Dictionnaire Ecclésiastique de toute la France*, qui servait de prétexte à sa femme, accréditée auprès des ministres, pour en tirer des grâces. Hénique me proposa de coopérer à cet ouvrage, moyennant des appointements assez modiques, mais qui suffisaient à mes besoins. J'acceptai avec empressement, je composai quelques articles, et je ne touchais jamais un sou »<sup>739</sup>. Monde hospitalier en apparence que sont les salons, hospitalier dès lors que l'aspirant bénéficie d'une entrée, mais il avait tout du contraire une fois la porte franchie, lieu de démêlé et de chicane. Cet espace mondain avait tout d'un espace bigarré, voir nébuleux, où savant et pédant s'entremêlaient à ce point qu'ils pouvaient qualifier une seule et même personne, où l'hospitalité salonnière attirait les jeunes ambitieux comme Brissot, les piques-assiettes, les farauds, les minauds, qui côtoyaient les philosophes reconnus, les

---

<sup>737</sup>*Ibid.*, pp. 127-128

<sup>738</sup>*Ibid.*, p. 127

<sup>739</sup>*Ibid.*, p. 175



musiciens célèbres, les académiciens et les hommes de qualité. Même si Brissot s'en défendait, le salon était aussi le lieu qui rehaussait l'estime de tous ses membres, qui leur permettait de parfaire leurs connaissances comme de les afficher avec faste, au sein de cet espace privé public qui permettait, plus que de connaître, de se faire connaître.

### *Un espace public très privé : les Académies*

Si les salons se réfèrent au « monde » des lettres, les académies s'en rapportent à son pinacle. C'est en tout cas ce que nous dit Joseph Nicolas Guyot, un contemporain de Brissot, lorsqu'il déclare qu'appartenir « aux Universités, même célèbres, n'est plus une marque qui annonce le mérite d'un homme de lettres ; et il faut communément s'être fait recevoir dans une académie pour prétendre à un rang dans la littérature ou dans les sciences »<sup>740</sup>. Le patronage de l'État n'est plus celui des « maîtresses de maison ». Il « confère aux lettrés et aux savants élus une dimension de permanence et une reconnaissance institutionnelle »<sup>741</sup>. Plus qu'une enceinte qui sanctionne la production du savoir, l'académie se substitue à la reconnaissance privée pour lui offrir une autorité majeure. Et cela doublement. Le savant en sortait grandi et conforté, puisque placé sous les auspices de l'État, sa parole validée se faisait parole d'autorité, et son statut d'intellectuel se transposait en statut social<sup>742</sup>. L'État lui-même, en se faisant l'autorité ultime et souveraine en matière de savoir, confirmait de son côté son autorité et son pouvoir, et l'intégrait implicitement dans le domaine normatif : il n'y aura donc plus de savoirs vrais ni de faux savoirs, mais de bons et de mauvais savoirs, comme il existe de bons et de mauvais sujets. C'est un tournant dans le monde scientifique européen, puisque le « prince ou le puissant mécène qui, dans l'Europe du XVII<sup>e</sup> siècle, donne au savant son statut sa reconnaissance », cède sa place « dans la République des lettres au patronage d'une *persona ficta*

---

740 Guyot, Joseph Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Tome XVII, Paris, 1785, p. 377

741 Roche, Daniel, « Académies et académisme : le modèle français au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, vol. 108, n°2, 1996, p. 643

742 Daniel Roche disait que l'« Académie est à sa façon une manière pour les gens de Science de prendre rang dans la hiérarchie des 'États' » : Roche, Daniel, « Sciences et pouvoirs dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle (1666-1803) (note critique) », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. 29, n°3, 1974, p. 741

corporatiste', à l'aube du XVIII<sup>e</sup> siècle »<sup>743</sup>. Bien entendu, il existe toujours, dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, des mécènes et des princes sur lesquels le savant peut toujours prendre appui, mais leur importance, leur nombre et leur aura se trouvent diminués. Le savoir gagne le pouvoir et le pouvoir gagne le savoir, ce qui dans cette union, conforte l'autorité des deux ordres et crée un langage unique. Les savants se trouvent donc ainsi intégrés à la société corporatiste, qui sélectionne son élite dans un domaine qui en était auparavant isolé.

Ce n'est pas innocemment qu'on voit, à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, une nouvelle génération l'emporter définitivement sous le regard de l'État. [...] L'évolution des cercles privés vers les sociétés modernes montre un changement de statut des hommes de lettres et des savants, un nouveau rapport du savoir et du pouvoir [...]. Dans le royaume, la redéfinition de l'espace académique avec la réglementation offerte, avec la confiscation des cercles littéraires privés [...] donne aux rencontres continuité et publicité, mais en contrepartie d'un service et d'un contrôle<sup>744</sup>.

C'est ainsi que l'on passe des subventions aux pensions, du mécénat à l'académisme, ce qui n'est pas sans créer quelques tensions.

En effet, comment allier la philosophie critique avec les règles de l'ordre ? On pourrait dire, avec l'appui de Daniel Roche, que ce dilemme, ou plutôt cette « double appartenance » comme il l'appelle<sup>745</sup>, est l'indice d'une « double conscience », parce que la culture académique participe simultanément à la culture politique monarchique et à la culture d'un espace public critique<sup>746</sup>, à la fois bras policé de l'ordre, à la fois héritière d'une tradition d'autonomie. Les philosophes nouvellement consacrés trouvaient une résolution dans la formule suivante : la société d'ordres était désormais ouverte au mérite, et c'est ce mérite qui sanctionnait les meilleurs esprits, qui n'existent d'ailleurs qu'en très petit nombre. Nous rentrons là de plain-pied dans l'idéal aristocratique. Ils se faisaient les porte-parole « du nouvel 'état' de l'écrivain » et « exhortaient leurs 'frères' à profiter de la mobilité qui leur

---

743Regourd, François, « Capitale savante, capitale coloniale : sciences et savoirs coloniaux à Paris au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 55, n°2, 2008, p. 129

744Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes*, *op.cit.*, p. 711

745Roche, Daniel, « Sciences et pouvoirs dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle (1666-1803) (note critique) », *art.cit.*, p. 741

746Roche, Daniel, « Académies et académisme : le modèle français au XVIII<sup>e</sup> siècle », *art.cit.*, p. 644

était offerte pour rejoindre l'élite »<sup>747</sup>. Ceci n'était pas sans donner quelques embardées : Voltaire légitimait en nature l'aristocratie littéraire<sup>748</sup>, ce qui n'était pas sans blesser ses *Lettres philosophiques* ; d'Alembert apporter son blanc-seing à la société d'ordres, tout en défendant dans son *Essai sur les gens de lettres et les grands* l'indépendance des écrivains<sup>749</sup>. Les philosophes consacrés ne pouvaient donc que difficilement froisser la main qui nourrissait leur corps, leur amour-propre et leur rang. Ils avaient percé dans la société et profitaient de ses privilèges, quitte à égratigner leurs idéaux, mais une fois atteint le Parnasse littéraire, ils pouvaient se jeter entièrement dans la recherche de la vérité et œuvrer à la gloire des lettres. S'il y avait double conscience, leur consécration l'avait résolue. Les Lumières avaient pris de la hauteur en s'incorporant à la société d'Ancien Régime. Leur superbe découlait moins de l'opinion publique que du pouvoir qui venait sceller leur réputation par les honneurs qu'il leur concédait. Telle était l'économie du don qui liait les Hautes Lumières avec les couches dirigeantes de la société d'ordres.

Parce que Brissot prétend à un rang dans le monde des lettres, il décide de réitérer sa tentative pour y faire carrière. Pour cela, il troque les reconnaissances officieuses qu'il avait tenté d'obtenir auparavant auprès de d'Alembert et Voltaire (et même de Marmontel<sup>750</sup>) pour des reconnaissances officielles. Les démarches auprès de ces grands esprits furent un échec, ce qui montrait par ailleurs l'étendue de l'autorité acquise par l'institution académique. Il est vrai que ces derniers étaient amplement sollicités, que les demandes de Brissot se noyaient dans la masse, d'autant qu'aucun intercesseur n'avait agi en sa faveur pour témoigner devant eux de l'intérêt et de l'originalité de sa réflexion. Mais ce n'était pas l'unique raison. Pour des académiciens qui étaient parvenus, le plus souvent après bon nombre de tentatives et d'expédients, à se hisser au Parnasse, il était délicat, voire compromettant, d'accoler son nom à celui d'un jeune philosophe aux idées ambitieuses.

---

747Darnton, Robert, « Dans la France préévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et révolution*, *op.cit.*, p. 59

748*Ibid.*, p. 57

749*Ibid.*, p. 58

750A la différence de d'Alembert et Voltaire, Brissot n'ébaucha qu'un projet de lettre à Marmontel, en 1777, dans lequel il commente son dernier ouvrage *Les Incas ou la destruction de l'empire du Pérou* : 446 AP/1 dossier 1.

C'était finalement là la grande victoire de l'Académie : avoir réussi à imposer la discipline à ces téméraires et souvent incongrus philosophes. L'auto-contrôle et l'auto-censure suffisaient désormais pour brider (et non pour museler) leur impétuosité. Pour Brissot, c'était un cruel démenti. Mais il n'allait pas s'arrêter là. Son séjour boulonnais, puis ses entrées dans la société de Mr et Mme Mentelle lui avaient redonné de l'entrain.

Il concourt en 1780 à l'Académie de Besançon, puis à celle de Châlons-sur-Marne. Brissot écrivit pour la première au sujet « Des funestes effets de l'égoïsme », dont il ne reçut qu'une « mention bienveillante ». La seconde posait la question « des moyens d'adoucir la rigueur des lois pénales en France ». Il fut couronné en avril de la même année, avec Bernardi, avocat au Parlement d'Aix. Fort de ce succès, il réitère l'entreprise l'année suivante à l'Académie de Châlons-sur-Marne, mais également à la Société économique de Berne. Cette dernière avait cela de particulier qu'elle n'était pas une académie en tant que telle. Elle n'était placée ni sous l'autorité du Roi de France, ni sous une quelconque autorité publique. Ce qui ne l'empêchait pas de bénéficier d'une aura considérable en Europe. Elle avait pour membre honoraire des sommités comme Voltaire, le marquis de Mirabeau, Linné, Filangieri, Arthur Young. Le premier s'était joint à Elie de Beaumont pour appuyer le prix qu'il avait proposé à la Société, et qu'elle décernait depuis 1777 « pour celui qui donnerait le moyen de les réformer [le Code pénal de toutes les nations de l'Europe] »<sup>751</sup>. Elie de Beaumont n'était pas un inconnu pour Brissot. Ils s'étaient déjà rencontrés chez Edme Mentelle, élaboreront même des projets en commun en 1782, et l'on peut supposer que Elie de Beaumont avait encouragé Brissot à participer au concours. Brissot y dépose ses *Théories des lois criminelles*, qui reprennent les arguments, quand ce n'est pas des phrases et des paragraphes entiers du traité qui l'avait vu couronner à Châlons-sur-Marne l'année précédente. Bernardi et Marat s'étaient également prêtés à l'exercice. Mais Brissot, pressé de faire connaître ses réflexions, se disqualifia lui-même du concours en décidant de publier ses *Théories des lois criminelles* avant la parution des résultats, « par un principe singulier selon Brissot, [mais] admis par les académies »<sup>752</sup>. Quant à l'Académie de Châlons-sur-

---

751 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théories des lois criminelles*, *op.cit.*, Tome I, p. i

752 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Avis de l'éditeur Sur le Prix de la justice et de l'humanité », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte*, *op.cit.*, Tome V, p. 5

Marne, elle posait la question aux participants de savoir si un innocent condamné pouvait demander des réparations. Brissot avait répondu par son *Sang innocent vengé*, qui remporta une seconde fois les suffrages des académiciens, qu'il partageait cette année avec Philipon de la Madeleine.

Les sujets sélectionnés par l'Académie de Châlons-sur-Marne n'avaient rien de spéculatif. Ils étaient des sujets du moment, des sujets qui étaient posés et qu'il fallait résoudre, dans une optique utilitaire<sup>753</sup>. C'était une aubaine que les académiciens de Châlons-sur-Marne avaient laissée pour Brissot, les réformes judiciaires correspondant tout à fait avec ses préoccupations et ses réflexions actuelles, eux qui jetaient traditionnellement leur dévolu sur des problèmes économiques et sociaux<sup>754</sup>. Mais il était parvenu à s'attirer les grâces d'une institution littéraire majeure dont il cherchait à se couvrir, tout comme la plupart des participants à l'Académie de Châlons-sur-Marne, qui venait tout comme lui de la bourgeoisie, et qui voyait tout comme lui cette institution à la fois comme une « tribune » et « un moyen de nouer des relations et de se promouvoir socialement »<sup>755</sup>. Comme le précise Claude Blanckaert et Michel Porret, recevoir « le premier prix signifie donc un apport pécuniaire, la reconnaissance au sein de la République des Lettres et l'assurance d'une publication »<sup>756</sup>. C'était donc chose faite pour Brissot, élu membre de l'Académie en décembre 1780<sup>757</sup>, puis correspondant, sur la recommandation de l'abbé Jean-Baptiste-Charles Delacour et de François Sabathier, respectivement président et secrétaire perpétuel<sup>758</sup>. Brissot était donc parvenu à intégrer le réseau académique, lui qui tenait un « rôle d'armature de la République des Lettres »<sup>759</sup>, à entrer dans le sérail d'une petite élite instituée, liée par des échanges épistolaires qui contribuaient à répandre les progrès de la

---

753Blanckaert, Claude et Porret, Michel, *L'encyclopédie méthodique (1782-1832). Des Lumières au positivisme*, Genève, Droz, 2006, p. 320

754Roche, Daniel, « La diffusion des lumières. Un exemple : L'Académie de Châlons-sur-Marne », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 19, n°5, 1964, p. 900

755Ibid., p. 906

756Op.cit., p. 321

757« Brissot à Osterval. Châlons-sur-Marne, 15 décembre 1780 » in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit. : « Je vous écris en hâte car je suis occupé d'une dissertation que je dois lire aujourd'hui à l'Académie de Châlons où je dois être reçu membre aujourd'hui ».

758Op.cit., p. 894

759Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes*, op.cit., p. 710

raison et à s'assurer du « respect des valeurs sociales »<sup>760</sup>.

Pour Brissot, tout semblait aller pour le mieux. L'Académie de Châlons-sur-Marne venait de reconnaître doublement son esprit et son talent. Elle sera imitée en 1781 par la « Société provinciale des arts et des sciences » d'Utrecht, qui l'accueille comme membre suite à sa *Théorie des lois criminelles*<sup>761</sup>. Mais sa gloire allait être de courte durée, ou en tout cas sera atténuée par les actions du gouvernement. Brissot renvoyait la faute sur Miromesnil, le Garde des Sceaux, qui « n'aime pas qu'on écrive sur la législation ; il aime encore moins les écrivains qui innovent et qui conseillent la réforme, qui la prêchent de manière à être entendus avec plaisir et suivis avec raison »<sup>762</sup>. Peut-être était-ce aussi parce que le gouvernement était au fait des relations étroites qui liaient le nouveau lauréat de l'Académie de Châlons-sur-Marne avec Linguet, *persona non grata* en France, qui s'était exilé à Bruxelles puis à Londres, mais qui fut embastillé dès son retour en France, à partir du 27 septembre 1780. Vergennes en personne était intervenu auprès de l'Académie « pour limiter les possibilités d'expression des concours »<sup>763</sup>, et ce dès 1780. « De 1781 à 1784, il correspond avec l'Académie pour arriver finalement à réduire la publicité donnée au concours et accroître la surveillance du gouvernement »<sup>764</sup>, jusqu'à parvenir à imposer l'interdiction d'imprimer les ouvrages couronnés sans qu'ils aient préalablement été validés par le pouvoir royal. Vergennes parvint même, aux dires de Brissot, à empêcher l'Académie de distribuer le prix qu'elle venait de proposer en matière d'éducation, prix auquel il avait concouru<sup>765</sup>. Il serait prématuré de considérer que ces manœuvres visaient directement Brissot, puisque l'Académie de Châlons-sur-Marne avait déjà prouvé son audace en proposant des sujets comme celui « sur l'amélioration du sort des laboureurs ou du

---

760 *Ibid.*, p. 711

761 « Brissot à Osterval. Paris, ce 2 juillet 1781 » in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.* Sans doute fut-il admis à la suite du prix proposé par la société provinciale d'Utrecht en avril 1779, qui avait pour sujet l'administration des litiges, même si dans sa *Bibliothèque philosophique*, Brissot affiche curieusement ne pas savoir l'issue de ce concours : « Prix proposé par la société économique de Berne », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte*, *op.cit.*, Tome X, p. 125.

762 « Brissot à Servan. Paris, 22 octobre 1781 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 27

763 Roche, Daniel, « La diffusion des lumières. Un exemple : L'Académie de Châlons-sur-Marne », *art.cit.*, p. 907

764 *Ibidem*

765 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 233

développement du commerce de la Champagne »<sup>766</sup>. Mais on ne peut omettre l'idée qu'il avait contribué à cette conjuration, et que le désaveu dirigé contre l'académie provinciale le visait également.

L'expérience académique de Brissot est donc extrêmement mitigée. Il s'était fait connaître et reconnaître dans le monde littéraire : Lacretelle avait loué sa *Théorie des lois criminelles* en 1784 dans ses *Réflexions sur la réforme de la justice criminelle*<sup>767</sup>, *Théorie* qui lui avait également procuré les encouragements de l'écrivain Delisle de Sales, de l'avocat-général au Parlement de Grenoble et célèbre jurisconsulte Servan de Sugny (grâce à l'intervention de son ami Charles Blot<sup>768</sup>), ainsi que ceux de l'avocat général et futur président du Parlement de Bordeaux Mercier Dupaty<sup>769</sup>. Il avait également été gratifié des appuis de deux membres notables de l'Académie de Châlons-sur-Marne, l'abbé Delacourt et Sabathier, et ce malgré les déboires qui suivirent son couronnement. Il avait gagné en réputation auprès de certains réformateurs européens comme nous le verrons, mais aussi envers le gouvernement, qui désormais voyait Brissot d'un œil méfiant.

Concourir aux académies demeurait certainement l'option la plus commune, la plus aisée, la plus démocratique de la République des lettres (puisqu'en théorie, elle ne fixait aucune discrimination, et se basait sur le seul critère du talent), et la plus fameuse, puisqu'elle permettait aux amateurs d'obtenir la reconnaissance si hautement convoitée<sup>770</sup>. Mais l'on remarque à la suite des déconvenues vécues par Brissot que le concours était plus une épreuve de conformité aux normes et aux valeurs de la société d'ordres qu'une épreuve d'évaluation de l'esprit du candidat. Celui-ci devait donc montrer son talent dans les limites qui lui étaient implicitement imposées. Il aurait dû assurer de sa disposition envers la société d'ordres, s'il souhaitait qu'elle lui ouvre l'accès à ses hauteurs. C'est ce que Brissot n'avait pas pris en considération, et c'est ce manque tactique de retenue qui se retourna

---

<sup>766</sup>*Op.cit.*

<sup>767</sup>*Op.cit.*

<sup>768</sup>Lettre de Blot à Brissot le 12 août 1781 : 446 AP/1 dossier 1

<sup>769</sup>*Ibid.*, p. 223. Voir également la lettre de Dupaty à Brissot datée du 20 juin 1781 : 446 AP/9 n° 85

<sup>770</sup>Caradonna, Jeremy, « Prendre part au siècle des Lumières. Le concours académique et la culture intellectuelle au XVIIIe siècle », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n°3, 2009, p. 661-662

contre lui. En plus d'être un espace à l'accès réservé, les Académies devaient se préserver de l'entrée d'éléments perturbateurs. En faisant cela, le pouvoir royal gardait la mainmise sur le savoir auquel il était tout bonnement ajusté, et maintenait implicitement le contrôle sur une petite élite qui entretenait dans un cercle très privé une indépendance et une liberté de réflexion qu'elle gardait jalousement.

*Un espace privé public supplémentaire : l'exemple du « Lycée »*

### Histoire d'une émergence : les espaces muséaux

Ô combien est-il difficile pour un homme versé dans les lettres, les arts ou les sciences de faire reconnaître ses talents par les chemins consacrés. Il était vain d'espérer entrer dans un salon sans le soutien d'une tierce personne qui venait faire le pivot entre le monde commun et cet espace mondain. Il était impossible pour les hommes de l'ombre de bénéficier de la reconnaissance royale sans concourir dans une académie, alors que l'élection confirmait pour les auteurs fameux la réputation déjà acquise et l'herméticité du Parnasse académique. Cependant, à la fin de la décennie 1770, d'autres institutions de la République des lettres virent le jour. Elles se distinguaient par leur accessibilité, elles qui, en dehors de ses institutions établies, appliquaient l'idéal originel d'intégration et d'indépendance de la République des lettres.

Il existait bien évidemment les cafés, qui étaient initialement, avant la généralisation des salons, le lieu de rencontres et de discussions philosophiques. Le café fonctionnait d'ailleurs comme son antithèse<sup>771</sup>. Il était ouvert à tous, les rapports qui régissaient les participants étaient bien moins soumis aux convenances et aux bienséances, voire pas du tout. Il existait des distinctions cependant. Les esprits réputés ne fréquentaient pas les mêmes cafés que les esprits méconnus. Les premiers siégeaient dans les cafés en vogue, les seconds dans des cafés populaires, plus proches de la taverne que du salon. Dans son *Tableau de Paris*,

---

<sup>771</sup>Darnton, Robert, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 67



Sébastien Mercier dit de ces derniers qu'ils sont « le refuge des oisifs, et l'asile des indigents ». « Dans quelques-uns de ces cafés poursuit-il, on tient bureau académique ; on y juge les auteurs, les pièces de théâtre ; on y assigne leur rang et leur valeur ; et les poètes qui vont débiter, y font ordinairement plus de bruit, ainsi que ceux qui, chassés de la carrière par les sifflets, deviennent ordinairement satyriques ; car le plus impitoyable des critiques est toujours un auteur méprisé »<sup>772</sup>. Mais il s'agit bien là d'un type de café, où il ne serait plus « décent de séjourner [...] parce que cela annonce une disette de connaissance, et un vide absolu dans la fréquentation de la bonne société. Un café néanmoins, où se rassembleraient les gens instruits et aimables, serait préférables, par sa liberté et sa gaieté, à tous les cercles qui sont parfois ennuyeux »<sup>773</sup>. La réputation du café semble tenir à la qualité des gens qui le fréquentent, et la trop grande proximité avec les couches populaires semble être un gage de bassesse et de pauvreté intellectuelle.

À mesure que les gens de lettres et d'esprit désertaient les cafés pour intégrer les salons et les académies, ceux qui ne parvenaient pas à être introduits dans ces espaces réservés, ou même à combler leur soif de connaissances ou de reconnaissances intellectuelles, se rassemblaient dans des lieux plus privés que des cafés, et plus publics que des salons. Le premier de la sorte fut le « Musée de la Correspondance Générale », mis sur pied par Claude Pahin de la Blancherie en 1777. Ce « Musée » s'organise autour de rencontres hebdomadaires, soigneusement reportées dans un périodique, dont le premier numéro paraît le 26 janvier 1779, les *Nouvelles de la République des Lettres et des Arts*, réplique du journal de Pierre Bayle, auquel se joignait le *Salon de la correspondance pour les sciences et les arts*. Y étaient aussi programmées des conférences scientifiques, des soirées littéraires, des lectures et des expositions publiques. « À la différence des salons et académies nous explique Robert Darnton, le « Musée » était ouvert à n'importe quel écrivain qui voulait déclamer un assortiment de ses compositions ou débattre de sujets littéraires avec d'autres littérateurs. Il fonctionnait aussi comme un 'bureau de correspondance' »<sup>774</sup>. Parce que le « Musée » se présentait comme une assemblée

<sup>772</sup>Mercier, Louis-Sébastien, *Tableau de Paris*, Tome I, Amsterdam, 1783, p. 133

<sup>773</sup>*Ibid.*, pp. 133-134

<sup>774</sup>Darnton, Robert, « J.-P. Brissot and the Société Typographique de Neuchâtel (1779-1787) », in *Studies on*

scientifique, il offrait une fenêtre d'opportunité aux amateurs et aux jeunes artistes pour faire connaître leurs œuvres, et ainsi participer publiquement à la culture des Lumières<sup>775</sup>. Il ne s'en tenait pas à cela, puisqu'il était également un espace d'exposition pour ceux qui avaient déjà acquis un certain renom<sup>776</sup>. Un des principaux objectifs que le fondateur s'était donné était d'établir un lien entre les artistes et le public, lien qui faisait toujours défaut. Il s'agissait donc plus de mener une diffusion du savoir en aval qu'en amont, ce qui le distingue ouvertement de son équivalent institutionnel, l'« Académie royale de peinture et de sculpture », envers lequel il entre finalement en rivalité.

Il n'est pas abusif d'intégrer le « Musée » de Pahin de la Blancherie dans la République des lettres. Il est vrai qu'il se réfère directement au projet de Pierre Bayle, un de ses ambassadeurs les plus fameux, mais cela ne suffit pas à faire de lui une de ses provinces. Ce qui atteste de son affiliation, c'est sans aucun doute sa participation à la confection d'un réseau littéraire et artistique. N'oublions pas que la République des lettres se donnait pour vocation le progrès de l'esprit humain via les connaissances humaines, ce qui passait par la communication des savants d'Europe, moyen privilégié pour perfectionner et diffuser les résultats de leur réflexion. Il n'était donc pas nécessaire que ces communications soient formalisées et reconnues pour être utiles. L'échange du savoir passait originellement par des nouvelles dactylographiées et par des correspondances privées, parfois même autour d'académie universelle chargée de relier les savants et les disciplines – « tels que le Collegium Lucis de Comenius, l'académie 'de papier' de Mersenne, la Societas Philadelphica de Leibniz, la Societas literaria de Brenkman, ou le Bureau général de la République des lettres »<sup>777</sup> –, académies placées hors du giron du pouvoir royal, ce qui garantissait le principe fondamental de liberté. La République des lettres prenait donc chair à travers les échanges épistolaires – grâce auxquels il a d'ailleurs été possible de retracer ses

---

*Voltaire and the Eighteenth Century*, n°10, 2001, p. 28

775Lynn, Michael R., « Enlightenment in the Public Sphere : The Musée de Monsieur and Scientific Culture in the Late-Eighteenth-Century Paris », in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n°4, 1999, p. 465

776Le « Musée » organise des expositions de Joseph Vernet, de Rober-Guillaume Dardel et plus généralement des peintres de l'Ecole française du XVIe au XVIIIe siècle.

777Waquet, Françoise, « Condorcet et les idéaux de la République des lettres », in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 108, n°2, 1996, p. 559

prémices<sup>778</sup> – et les rencontres privées, autorisant l'accès et le transfert de connaissances, mais aussi le développement d'un sentiment d'appartenance commune. Bien évidemment, on peut arguer que Pahin de la Blancherie souhaitait se rapprocher au plus près des intentions de ses illustres pionniers. Mais un tel constat ferait l'impasse sur le contexte et les circonstances mêmes de l'apparition de son « Musée ». Comme son fondateur, les participants du *Salon de la Correspondance* se rejoignent autour d'une expérience commune : le rejet, ou en tout cas le sentiment de se voir refuser l'accès aux institutions consacrées de la République des lettres. Ils avaient fait sienne la valeur mérite, mais demeuraient en marge de la République des lettres. Ils avaient buté sur la ligne plafond qui distinguait le savoir privilégié (par le pouvoir royal) du savoir excepté – et par extension les savants privilégiés, et donc souverains, et les savants exceptés –, et n'avaient de la sorte aucune perspective d'ascension. Ils ne pouvaient espérer obtenir la reconnaissance royale, ce qui les contraignait à prendre en main leur propre destin pour se tailler une place dans le monde des lettres. Cette autonomie littéraire était à la fois un pied de nez aux institutions de la culture, et un pis-aller, puisqu'elle n'était en fin de compte que l'aboutissement de leur proscription.

Le « Musée » de Pahin de la Blancherie fit des émules. L'un d'eux fut le « Musée de Paris », institué le 17 novembre 1780, dirigé par Antoine Court de Gébelin. Il a beaucoup en commun avec celui de son devancier. Il offre un bureau de correspondance, un salon et des nouvelles imprimées, s'inspire très certainement des *Nouvelles de la République des lettres et des arts* pour ses propres *Mémoires du Musée de Paris*. Les muséums prenaient leur distance vis-à-vis des salons et de leurs mondanités, mais troquaient les « maîtresses de maison » pour les « présidents ». Par contre, à la différence de son homologue, Court de Gébelin « voulait un espace en dessous des académies, mais au-dessus de la structure informelle des lectures publiques »<sup>779</sup>. Un musée qui souhaitait avoir le sérieux de la

---

<sup>778</sup>L'existence d'un tel mouvement, réelle ou imagée, se retrouve en 1417, dans une lettre écrite par le Vénitien Francesco Barbaro, dans laquelle il remercie son compère florentin, Poggio Bracciolini, pour lui avoir fourni la liste détaillée des ouvrages qu'il a avait découverts lors de son voyage en Allemagne : Waquet, Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 147, n°147, 1989, p. 475

<sup>779</sup>Lynn, Michael R., « Enlightenment in the Public Sphere : The Musée de Monsieur and Scientific Culture

première, son exigence philosophique sans le sceau royal.

La trop grande proportion accordée par le « Musée » de Court de Gébelin aux sciences humanistes fut sans doute jugée trop excessive par certains de ses membres, ce qui provoqua une scission, et la création d'un « Musée » rival le 11 décembre 1781<sup>780</sup>, présidé par Jean-François Pilâtre de Rozier. Ce schisme rend compte de la distinction qui commence à s'opérer entre les hommes de lettres et les hommes de sciences<sup>781</sup>, établissant une distinction de plus en plus nette entre science et établissements spéculatifs – comme les salons, les Musées « traditionnels », les clubs (etc.) – et science et établissements empiriques – à l'image des académies. Empirique, universel et utile, tel est le dessein affiché expressément par son co-fondateur, Médéric Louis Elie de Moreau de Saint Méry : « C'est l'idée d'offrir, en quelque sorte, à chaque esprit un aliment qui lui soit propre, en flattant tous les goûts, et de procurer aux sciences et aux arts un culte libre qui a enfanté le projet de ce Musée consacré à l'utilité publique »<sup>782</sup>. Et si l'on écoute le marquis de Condorcet, le « Musée » (rebaptisé « Lycée » en 1785) s'inscrit tout à fait à la suite de la Société économique de Berne, avec cependant un champ d'intérêt élargi aux sciences de la nature. « L'objet de cette institution déclare-t-il, n'est pas de former des savants, mais de donner, à des hommes qui ne peuvent l'être, la possibilité d'employer les parties des sciences qui leur sont d'une utilité plus immédiate, et de leur faire connaître des principes simples, mais certains, qui les préservent des erreurs dans lesquelles leur propre imagination ou les prestiges des charlatans pourraient les faire tomber »<sup>783</sup>. Œuvrer à l'application des sciences s'impose désormais comme une nécessité pour œuvrer à son avancement, ce qui permet moins de se distancer du salon que de renouveler sa vocation. Dépassement du salon, c'est-à-dire prolongement dans la conservation, car les personnes

---

in the Late-Eighteenth-Century Paris », art.cit., p. 466

780Hans, Nicholas, « Unesco of the Eighteenth century. La Loge des neuf soeurs and its venerable master, Benjamin Franklin », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, n°5, 1953, p. 520

781Schandeler, Jean-Pierre, « République des sciences ou fractures de la République des lettres ? », in *Dix-huitième siècle*, vol. 1, n°40, 2008, pp. 315-332

782Moreau de Saint Méry, Médéric Louis Elie, *Discours sur l'utilité du musée établi à Paris, prononcé dans sa séance du 1er décembre 1784*, Parme, Bodoni, 1805, pp. 8-9

783Condorcet, « Discours sur les sciences mathématiques, prononcé au Lycée le 15 février 1786, par M. de Condorcet », in *Œuvres*, Tome I, Paris, Firmin Didot frères, 1847-1849, p. 472

visées sont en réalité moins le commun que la gent éduquée, le but étant « d'exercer des esprits déjà formés » pour reprendre les mots de Condorcet, exercice que l'on « perd trop souvent en entrant dans le monde »<sup>784</sup>. Le « Musée » s'adresse autant aux amateurs désireux de s'informer de l'avancée des sciences qu'aux spectateurs curieux à la recherche de sensations. Comme les salons, le « Musée » de Pilâtre de Rozier intégrera l'économie du divertissement en utilisant « ouvertement des méthodes théâtrales pour attirer et tenir l'attention de son audience »<sup>785</sup>.

Il aurait été impossible d'aborder le « Lycée » de Brissot sans avoir décrit un tant soit peu les institutions qui l'ont influencé, et la tradition à laquelle il se rattache. Il est important de garder à l'esprit qu'elles font leur apparition dans un contexte de normalisation et de consécration du savoir et de ses dépositaires, dont elles prenaient le contrepied à travers leur nouveau lieu de production, de publication et d'autorisation du savoir. J'ai qualifié ces espaces muséaux d'espaces *supplémentaires*. Est supplémentaire pour Homi K. Bhabha ce « qui vient s'ajouter à ce qui est inscrit à 'l'ordre du jour' », ce plus qui supplée à un moins originel<sup>786</sup>. Supplémentaires ces espaces qui produisent un savoir différent, qui « 's'ajoute' mais 'ne s'additionne pas' »<sup>787</sup> au savoir consacré. Ces espaces dédiés aux lettres et aux arts sont supplémentaires vis-à-vis du centre mondain et académique : ils se tiennent « dans une relation subalterne d'adjonction qui n'agrandit pas la *présence* » de l'ordre du savoir, mais « retrace[nt] ses frontières dans la limite menaçante, agonistique de la différence »<sup>788</sup> littéraire. Supplémentaires parce que parasites, ils viennent se fixer dans la République des lettres pour développer leur propre vision des sciences et des arts, et la faire prospérer aux dépens de la vision instituée et souveraine. Supplémentaires parce qu'adventices, ces espaces apparaissent de manière tout à fait inattendue en dehors des institutions consacrées, réunissant des hommes de lettres et de sciences intégrés et exclus du sérail. Supplémentaires parce qu'accidentels, ils n'auraient jamais dû voir le jour, d'autant plus que

---

784 *Ibid.*, p. 453

785 Lynn, Michael R., « Enlightenment in the Public Sphere : The Musée de Monsieur and Scientific Culture in the Late-Eighteenth-Century Paris », art.cit., p. 469

786 Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la culture*, op.cit., p. 245

787 *Ibid.*, p. 256

788 *Ibid.*, pp. 263-264

l'emprise du pouvoir royal sur les institutions de la République des lettres semblait être au plus fort. Supplémentaires parce que ces espaces ont introduit une discontinuité au sein même de cette République, elle qui semblait être parvenue à assurer son homogénéité et son éminence intellectuelle grâce au concours du pouvoir royal, et en échange de sa légitimité. Supplémentaires sont ces espaces qui réautorisent l'isolement du savoir et du pouvoir institué, et qui réactualisent le pouvoir en dehors du domaine de l'État.

### Fortune et Gloire

Dans son traité *De la Vérité*, Brissot précise comment il était important de créer un espace de rencontre pour les hommes de lettres, mais aussi comment un tel espace devait absolument se garder de tout lien avec le pouvoir institué :

Le vrai moyen de perfectionner les connaissances humaines nous dit-il, serait peut-être d'avoir dans les principales contrées de l'univers, des observateurs éclairés, de leur fixer un centre de correspondance, où aboutiraient toutes leurs observations, où on les publierait. C'était l'idée de Bacon, elle est encore bonne à suivre. Mais il ne faudrait pas, comme il le conseillait, réunir ces observateurs en corps, en académie : un brevet académique est un appât pour l'intrigant, qui parvient toujours à écarter le vrai mérite, pour le charlatan qui dupe l'univers, au lieu de l'éclairer<sup>789</sup>.

Cette idée de créer des espaces alternatifs de production et de diffusion du savoir ne vient pas de lui comme on l'a vu. Il s'est directement inspiré des différents espaces muséaux dans lesquels il prit part. « À cette époque nous dit-il [entre 1779 et 1782], je fus recherché par un homme profondément ignoré depuis, et qui alors faisait une grande explosion par un établissement immense qu'il avait projeté : c'était Lablancherie »<sup>790</sup>. Il est difficile de connaître précisément le début, les fréquences et la nature de leur relation. Une lettre écrite par Brissot à Pahin de la Blancherie datée du 19 mars 1779 atteste d'un contact déjà bien établi entre les deux hommes : Brissot l'informe que « [Charles-Nicolas] Cochin et [Nicolas ou Robert ?] de Launay travaillent aux estampes », avant d'évoquer un sujet aussi intime que sa « proscription » familiale, au motif qu'il ne cherchait qu'à se « faire une Réputation

---

789Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 73

790Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 191

et une fortune »<sup>791</sup>. De sa participation au *Salon de la Correspondance Générale*, on sait seulement qu'il y contribua à travers quelques articles<sup>792</sup>. J'éclaircirai plus tard les relations encore plus complexes qui le liaient avec le « Musée » de Paris de Court de Gébelin, mais il ne fait aucun doute qu'il le côtoyait<sup>793</sup>, tout comme le « Musée » rival de Pilâtre, au sein duquel il a peut-être suivi les cours de physique donnés par Fourcroy. Chose sûre, ils ont insufflé à Brissot la voie à suivre pour entreprendre l'aventure de son propre *muséum*, le « Lycée » de Londres<sup>794</sup>. Celui-ci reprenait les trois axes autour desquels s'organisait celui de ses prédécesseurs : « Le Lycée de Londres devait consister en trois parties : dans une Assemblée des savants de toutes les nations, - dans une Correspondance que je devais ouvrir avec tous et dont je devais être le centre ; - enfin, pour faire connaître la littérature anglaise, je devais en donner le Tableau dans l'ouvrage périodique dont j'ai parlé [son *Journal du Lycée de Londres ou Tableau de l'état présent des sciences et des arts en Angleterre*] »<sup>795</sup> : un club philosophique cosmopolite, une communication littéraire épistolaire, et un journal qui s'inspire très largement du *Tableau de Paris* de son confrère Louis-Sébastien Mercier, qui se veut accessible au plus grand nombre.

Nodal dans la République des lettres, « le libre commerce des idées suppose la richesse de la rencontre sociale où se construit le sentiment d'une appartenance commune »<sup>796</sup>. Mais cette rencontre, en se plaçant sous le patronage de son fondateur, avait le mérite, outre de permettre l'échange de savoir et le perfectionnement des connaissances, de le mettre en lumière, de l'élever au titre d'« agent général de la littérature, des arts et des sciences », titre que s'était lui-même attribué Pahin de la Blancherie. « Je voulais, en un mot, disait Brissot, créer cette *Confédération universelle des amis de la liberté et de la vérité* »<sup>797</sup>, qui aurait Londres pour capitale, et Brissot pour président. Ce « Lycée » visait ainsi à combler un double manque : manque d'intégration personnelle dans la République des lettres – manque

---

791« Lettre de Brissot à X. Paris, le 19 mars 1779 » : A.N. 446 AP/1 dossier 1

792*Op.cit.*

793*Ibid.*, pp. 55-56

794*Ibid.*, p. 239

795*Ibid.*, p. 339

796Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes, op.cit.*, pp. 700-701

797*Op.cit.*

que Brissot souhaitait pallier en créant soi-même son propre espace d'accès à la connaissance et à la reconnaissance –, et manque d'intégration collective des savants de cette même République – manque qu'il tâchait de résorber en mettant sur pied un espace de rencontre inclusif, non discriminant, destiné principalement à mettre en contact les savants d'outre-Manche isolés les uns des autres par leurs préjugés nationaux<sup>798</sup>. Il était question, pour résumer cela en une phrase, de faire « connaître ce qui n'était pas connu »<sup>799</sup>. Mais aux dires de Brissot, l'entreprise du « Lycée » ne se limitait pas à cela. En effet, pourquoi Londres, surtout dans un temps où l'hostilité déclarée entre les deux nations excitait les rivalités et les méfiances ? Brissot était pleinement conscient des entraves posées par le pouvoir royal, notamment en matière de publication, lui qui avait également subi une déconvenue, et une perte financière substantielle avec sa *Théorie des lois criminelles* et quelques tomes de sa *Bibliothèque philosophique*, dont bon nombre d'exemplaires furent bloqués à la chambre syndicale. Londres paraissait dès lors offrir un refuge, d'autant que la contrebande, fort répandue à l'époque entre les deux nations, permettait à la plupart des marchandises de s'introduire en France. En faisant cela, il s'assurait de pouvoir imprimer et diffuser sans trop de contraintes ses idées hardies en matière de législation, de philosophie, de politique et de jurisprudence, protégé derrière la Constitution anglaise<sup>800</sup>.

---

798« Ce qui m'avait fait persévérer dans l'idée de l'entreprise du *Lycée de Londres*, c'était la difficulté de pouvoir m'ouvrir un accès dans les cabinets des savants et dans les dépôts des monuments publics. J'avais remarqué que, presque sans communication entre eux, les savants anglais en avaient encore moins avec ceux du continent ; j'avais remarqué que, presque tous étrangers à notre littérature, ils examinaient péniblement des points que nous avions éclaircis, tandis que de notre côté nous ne connaissions de leurs productions que des poèmes ou des romans. Je pensais que j'avancerais la science chez les deux nations, que je les enrichirais toutes les deux, en mettant leurs savants en communication ; ce plan devait aussi servir au but de mes travaux » : *Ibid.*, pp. 338-339

799Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. Réflexions de l'Auteur sur son Établissement du Lycée à Londres », in *Journal du Lycée de Londres ou Tableau de l'état présent des sciences et des arts en Angleterre*, vol. 1, n°6, 1784, p. 345

800« Je formai, pour abattre le despotisme, un projet qui me paraissait infaillible. Il fallait, pour préparer une insurrection générale contre les gouvernements absolus, éclairer sans cesse les esprits, non pas par des ouvrages bien raisonnés et volumineux, car le peuple ne les lit pas, mais par de petits écrits, tels que ceux répandus par Voltaire pour détruire la superstition religieuse ; mais par un journal qui répandrait de tous côtés la lumière. Comment exécuter ce projet ? J'avais remarqué que, si les livres philosophique étaient le meilleur véhicule des révolutions politiques, de grands obstacles s'opposaient à son efficacité. La crainte des bastilles arrêtait le génie, la crainte de la police arrêtait les imprimeurs ; les libraires seuls bravaient les prohibitions. La difficulté n'était donc pas dans la vente, mais à trouver des auteurs et des imprimeurs ; or, en plaçant les uns et autres en pays étranger, loin des atteintes de la tyrannie, on remédiait à ce double obstacle ; car ensuite la cupidité des contrebandiers répondait du succès de l'introduction. Plein de cette idée, j'imaginai que le projet de répandre en France les grands principes politiques s'effectuerait aisément, si des amis intrépides et éclairés de la liberté pouvaient s'unir, se communiquer leurs idées et composer



Brissot souhaitait œuvrer pour le progrès des sciences et des arts, favoriser la propagation des Lumières, faciliter la communication entre ceux qui les cultivent, telle était la vocation authentique que Brissot souhaitait donner à son « Lycée ». Il voyait son établissement, nous disait-il, également comme un moyen de lutter contre le despotisme, ce qu'il faut prendre avec précaution, surtout quand ces impressions proviennent d'une source aussi sensible que ces *Mémoires*. Mais cela correspondait avec les conceptions du jeune Brissot, et notamment celle qu'il se faisait de la République des lettres, où les idées vraies rencontraient les idées neuves et politiquement novatrices, au point commun de l'utilité. C'était dans ces idées déployées par Brissot qu'il pouvait y trouver la gloire tant recherchée. En effet, comment ne pouvait-il pas acquérir notoriété et renommée, lui qui allait se situer grâce à son « Lycée » au cœur des Lumières ? Brissot voulait donc prendre en main sa reconnaissance en tant qu'acteur de la République des lettres, et non plus seulement en tant qu'auteur. Comme il l'avouait, son « Lycée » avait pour vocation de devenir un nœud du réseau d'échange international des savants. Friedrich von Freudenreich, le secrétaire de la Société économique de Berne, après avoir été sollicité par Ostervald pour se prononcer sur le sujet, confirmait avec emphase cette idée en soulignant la prétention du jeune philosophe :

Je vous avoierai tout naturellement que le Prospectus de sa Correspondance philosophique et universelle qu'il m'a envoyé ne m'a pas prévenu en faveur de la solidité de son jugement. À son âge, se créer juge compétent, et cela dans le sens le plus étendu, dans toutes les parties de la philosophie, de la politique et de la législation, s'ériger en nouvel Archimède qui veut réunir dans un seul foyer assez de rayons pour anéantir dans l'Europe entière les préjugés des peuples, l'empire des usages, les abus qu'ont enfanté le pouvoir et l'intérêt ; inviter tous les observateurs répandus sur la surface du globe à former une république dont, de fait, dans son Prospectus il se crée dictateur, [c'est] annoncer un degré de confiance en ses propres forces dont un jeune littérateur français est fort capable<sup>801</sup>.

Le glorieux, ce personnage « rempli de vanité » selon Voltaire, qui se distingue cependant du fier, de l'avantageux et de l'orgueilleux, parce qu'« il cherche plus à s'établir dans

---

leurs ouvrages dans un lieu d'où on les ferait imprimer et circuler par toute la terre. Je ne voyais qu'un seul gouvernement où cet établissement pût se faire avec sûreté, c'était l'Angleterre » : *Op.cit.*, p. 238

801« Friederich von Freudenreich à Ostervald. Berne, le 11 août 1782 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.*

l'opinion des hommes ; il veut réparer par les dehors ce qui lui manque en effet »<sup>802</sup>. La gloire pour Brissot, mais gloire intéressée qui couvre son tenant des lauriers de la renommée, et qui s'accompagne de gratifications non moins incarnées. « Je ne serais point étonné d'y trouver à acquérir tout à la fois de la fortune et de la gloire »<sup>803</sup> soutient Gabriel Villar, un de ses compagnons qui l'épaula dans son entreprise londonienne. Fortune et gloire, aisance matérielle et rayonnement spirituel, deux objectifs indissociables pour Brissot.

La fortune, Brissot avait commencé à courir après elle dès qu'il lia son cœur à celui de Félicité Dupont. Comme le conseillait son ami Charles Blot, il devait s'assurer d'un revenu suffisant pour subsister, lui et sa famille<sup>804</sup>, avant d'envisager sérieusement de se marier. Après la mort de son père le 24 décembre 1779, il avait hérité de près de 4000 livres, une manne considérable pour cet écrivain sans-le-sou, grâce à laquelle il pouvait enfin se projeter vers l'avenir<sup>805</sup>. La perspective de faire carrière dans le barreau s'étant définitivement fermée pour lui<sup>806</sup>, il s'abandonna entièrement à celle des lettres. « Libre désormais nous dit-il, je résolu de me vouer entièrement à la profession d'auteur et à la culture des sciences. Là, rien ne pouvait contrarier cette liberté philosophique dont j'étais idolâtre ; là, j'imaginai pouvoir acquérir en même temps une fortune et une grande réputation »<sup>807</sup>.

Entre juillet 1781 et fin 1782, Brissot avait envoyé son imposant manuscrit de la *Bibliothèque philosophique du législateur* à la S.T.N. qui devait en imprimer près de 1200

---

802Voltaire, « Dictionnaire philosophique », in *Œuvres complètes de Voltaire*, Volume VII, Paris, Desoer, 1817, p. 1111

803« Villar à Brissot. 15 mars 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 47

804« Lettre de Blot à Brissot, le 26 janvier 1782 » : A.N. 446AP/1 dossier 1

805Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, pp. 185-186

806Son admission à l'ordre des avocats s'ensuivit d'une levée de boucliers de la part de ses confrères. Il faut dire qu'il y avait beaucoup à lui reprocher pour un ordre qui devait montrer patte blanche : ses propos impertinents à l'adresse de l'ordre qu'il avait tenu en 1777 dans son *Indépendant à l'ordre des avocats*, son *Pot-pourri* injurieux, satire grossière qui légitimait l'expédition d'une lettre de cachet, ainsi que l'affaire en contentieux qu'il avait avec le bijoutier Verrier.

807*Op.cit.*, p. 195 (je souligne)

exemplaires. Cet ouvrage devait être financé par souscriptions : Brissot escomptait en retirer une belle somme. Sur cette euphorie, il voulait imprimer des exemplaires de sa *Théorie des lois criminelles*, de son *Traité de la Vérité ou Méditation sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connaissances humaines*. Il souhaitait également soumettre à la S.T.N. une nouvelle ébauche philosophique – sa *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société* – qu'il voulait imprimer à 1000 exemplaires. Brissot s'engageait ainsi définitivement sur la voie de l'ascension, celle qui avait été tracée une génération auparavant par les philosophes des Lumières : « La célébrité de J. J. [Jean-Jacques Rousseau] est ce qui m'encourage à les suivre, explique-t-il à Félicité Dupont le 30 mai 1782, c'est que par eux je puis acquérir une fortune qui me procure promptement le bonheur que nous désirons, et que nous cherchons tous deux »<sup>808</sup>. La fortune, telle était aussi l'ambition des deux amants, eux qui venaient d'un milieu qui faisait d'elle sa valeur distinctive. Dans la société française d'Ancien Régime, la richesse est au bourgeois ce que les honneurs sont au noble, son apanage en quelque sorte<sup>809</sup>, mais qui, en se couplant à la quête symbolique du noble, permet au bourgeois de gagner en qualité, de s'élever par son seul mérite dans le monde des lettres et dans la société. Obtenir de la notoriété sans être noble, s'ennoblir sans être anobli, telle est la voie liminale dans laquelle Brissot s'est engagé, comme nombre de ses contemporains d'ailleurs, et qui témoigne de la nouvelle alliance axiologique.

#### À la recherche de soutiens utiles

Il était vain pour Brissot de s'engager dans une telle aventure intellectuelle et financière sans associés. La plupart de ses soutiens proviennent de la société de Mr et Mme Mentelle, dont trois d'entre eux s'engagèrent à apporter directement leur secours : secours symbolique pour Gabriel Villar et Jean-Baptiste-Jacques Elie de Beaumont, qui devaient fournir à Brissot l'appui de certains esprits renommés ; secours financier pour Desforges d'Hurecourt, qui devait quant à lui apporter les fonds nécessaires pour subventionner l'entreprise.

808« Lettre de Brissot à Félicité. Le 30 mai, à Lyon » : A.N. 446AP/1 dossier 2

809Ce bourgeois qui pour Voltaire est « continuellement occupé du soin de sa fortune » : Voltaire, « Dictionnaire philosophique », in *Œuvres complètes de Voltaire, op.cit.*, p. 1122

Villar était sûrement l'appui le plus prometteur de Brissot. Il se trouvait « en relation avec une foule de personnages de tous les rangs et de tous les pays », ce qui assurait au jeune philosophe la meilleure des publicités, d'autant que ceux-ci semblaient sensibles à la démarche :

Tout le monde, disait-il, s'intéressait à mon projet ; c'étaient des comtes russes, des princesses polonaises, des académiciens, des ambassadeurs, tous ses amis intimes et qui devaient nous appuyer. D'Alembert avait écrit à Berlin, d'Argental en Toscane, un autre à Vienne, et La Harpe m'avait recommandé particulièrement dans sa correspondance en Russie. D'un autre côté, Madame de Genlis en avait parlé au duc de Chartres<sup>810</sup>, et celui-ci, qui partait avec Sillery pour l'Italie, devait nous servir et nous prôner. Enfin, tous les jours Villar avait des audiences avec des ministres, une fois avec Vergennes, une autre avec Mirosmesnil, puis avec Lenoir ou Sartines, et au besoin il aurait été parler directement au roi ! Que ne pas espérer avec un tel soutien ?<sup>811</sup>.

À côté de ces noms prestigieux, ils y avaient également ceux d'académiciens comme Condorcet et l'abbé Bossut – qu'il appelait ses « amis particuliers »<sup>812</sup> –, comme Jean-Baptiste Suard, et des mondains comme Martin Garat et Gérard de Lally-Tollendal. Mais le personnage le plus fameux de tous, auquel Villar avait directement accès, était très certainement d'Alembert, lui qui exprimait à ses dires « beaucoup d'amitié » à son rencontre<sup>813</sup>.

D'Alembert était une plaque tournante de la République des lettres : il était président de l'Académie française, également en relation avec les principales Cours d'Europe, disposant de ses entrées dans les bureaux de bel esprit les plus renommés. Un tel appui engagerait le « Lycée » sous les meilleures auspices. Dans une lettre que Villar adresse à Brissot le 15 mars 1783, alors que celui-ci était déjà parti pour Londres quatre mois plus tôt, il lui

---

810 Brissot demande à Ostervald d'envoyer 200 exemplaires de son Prospectus du Lycée de Londres chez le duc de Chartres, « Lettre de Brissot à Ostervald. Paris, ce 22 septembre 1782 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *op.cit.*

811 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, pp. 242-243

812 « Villar à Brissot. 24 septembre 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 74

813 « Villar à Brissot. 15 mars 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 47

annonce qu'il a lu le numéro quatrième de sa *Correspondance universelle ou ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société* à d'Alembert, que celui-ci « l'a trouvé très bon », et que malgré les réticences qu'il témoignait à son endroit (à cause des relations qu'il entretenait avec Linguet, qui n'était pas vraiment en odeurs de sainteté auprès des philosophes de l'Académie), Villar l'a fait revenir sur son compte : « il le fallait disait Villar à Brissot, il peut dans tous les cas nous être fort utile »<sup>814</sup>. Les deux acolytes se sont également tournés vers Necker en août 1783, afin d'y obtenir quelque appui. Il ne put que leur souffler le nom de l'académicien Antoine-Léonard Thomas, mais celui-ci en voyage pour le moment, demeurait inaccessible<sup>815</sup>. Ce qui compte dans la République des lettres pour Daniel Roche, « ce sont les relations utiles, profitables, avec les grands esprits qui honorent leur pays et leur temps »<sup>816</sup>. Brissot, qui en était dénué, s'était rapproché de Villar, et Villar de ses amis célèbres, dans l'optique de se procurer « fortune et gloire ». Le transfert de connaissances était ici relationnel avant d'être intellectuel, et leur mobilisation, au plus haut du réseau de la République des lettres, une condition de la reconnaissance et de la réussite d'une entreprise littéraire.

Toujours par l'entremise de Villar, Brissot fit la connaissance de Jean-Baptiste-Jacques Elie de Beaumont, célèbre avocat et juriconsulte, qui jouissait alors d'une très grande réputation suite à la publication de son *Mémoire pour les Calas*, et par les éloges qu'il avait reçu de Voltaire en retour<sup>817</sup>. Il souhaitait participer à l'aventure du « Lycée », et à en croire Brissot, il était l'arbre qui cachait la forêt : « Il haïssait le despotisme, il voulait contribuer à le renverser et de sa plume et de sa fortune. Il ne devait pas être seul dans cette honorable entreprise. Une société d'hommes célèbres obligée de garder le secret, mais dont il répondait, promettait les secours les plus étendus »<sup>818</sup>. Nous aurons l'occasion de développer ces idées plus en avant dans la suite de notre travail, mais précisons dès lors ceci : cette société discrète n'a rien d'un épiphénomène. En garantissant l'anonymat de ses

---

814 *Ibidem*

815 *Op.cit.*, p. 75.

816 Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes*, *op.cit.*, p. 706

817 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 240

818 *Ibid.*, pp. 240-241

membres, elle leur évitait de compromettre publiquement leur nom et leur position tout en encourageant leurs idées hardies de réformes qui paraîtraient bien trop subversives pour être défendues ouvertement<sup>819</sup>. Le deuxième point que je voudrais également souligner se rapporte à ce que Olivier Grenouilleau appelle le « principe d'association »<sup>820</sup>. Nous ne l'appliquerons pas au négoce au long court, mais bien au « Lycée », à cette affaire qui mêle intimement commerce d'idées et de biens (livres et journaux), intentions aussi glorieuses que lucratives – ne perdons pas de vue que le « Lycée », en plus de son *Journal*, devait initialement placer Brissot au centre d'un commerce européen de livres qui permettrait de diffuser les imprimés de la S.T.N.. Cela rentre tout à fait dans une « stratégie de risque calculé » : l'association a l'avantage de socialiser les risques autant que les gains, et d'asseoir la solidité de la démarche en s'appuyant sur les liens de confiance et d'affinité établis entre les associés. Le risque calculé assure donc un risque limité, et un bénéfice partagé pour une entreprise aussi aventureuse que celle de son « Lycée ».

Pour ce qui en était du financement, Brissot était parti en Hollande dans le courant du mois d'août 1782 rencontrer des banquiers d'Amsterdam, dont Théophile Cazenove, très certainement sur la recommandation de Clavière. Apparemment, la tentative fut infructueuse<sup>821</sup>. Elie de Beaumont s'était également engagé, lui et sa société, à offrir un soutien financier à Brissot : « Il ne fallait pas ménager l'argent » déclarait-il<sup>822</sup>. Il semble que Villar lui avait laissé supposer qu'il lui trouverait d'autres bailleurs de fonds, mais si l'on s'en tient aux paroles de Brissot, il ne leur demanda aucune avance<sup>823</sup>. Pour ce volet, il comptait surtout sur un généreux commanditaire, qu'il avait trouvé en la personne de Desforges d'Hurecourt. Dans un acte de société signé entre les deux hommes le 16 septembre 1783, ce dernier s'était engagé à fournir 15 000 livres tournois. Mais jusque-là, c'était la mère de son amante, Marie-Catherine Dupont, qui s'assurait de couvrir l'ensemble

---

819« Il me priait disait Brissot, de garder un secret éternel sur lui, sur nos entrevues, parce qu'il risquerait de perdre ses diverses places, et surtout sa charge d'intendant [des finances] de M. d'Artois » : *Ibid.*, p. 242

820(Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Les négoce atlantiques français. Anatomie d'un capitalisme relationnel », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, p. 36

821« Lettre de Clavière à Brissot. 29 août 1782 », A.N. 446 AP/7

822Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 241

823*Ibid.*, p. 300

de ses dépenses.

« J'avais besoin de coopérateurs pour les écrits, et de secours pour leur circulation »<sup>824</sup> nous disait Brissot, et il les avait trouvés en la personne de Villar et de Elie de Beaumont, ce qui en laissait présager bien d'autres. Ils allaient également fournir les canaux par lesquels devaient se diffuser ses écrits. Mais il était indispensable cependant pour Brissot d'élargir son réseau, et de fixer l'essentiel : trouver un moyen de les imprimer. Comme nous le savons, il est déjà en relation avec la Société Typographique de Neuchâtel, très certainement via son ami le marquis de Pelleport, ancien collaborateur au *Journal Helvétique*, qui lui était alors rattaché<sup>825</sup>. Dans la mi-mai 1782, il prit la direction de la Suisse, passa près d'un mois à Lyon. Il profita de son passage à Lyon pour rencontrer les libraires Périsset, et l'ancien avocat-général au Parlement de Grenoble, Servan de Sugny<sup>826</sup>. Il fut accueilli par son ami du collège, Charles Blot, où se présenta son principal bailleur de fonds, Desforges d'Hurecourt, qui venait alors lui réitérer son soutien<sup>827</sup>. Il rendit visite à Pierre Poivre, voyageur et naturaliste, ancien intendant de l'Île de France et de l'Île Bourbon, « dans sa charmante habitation, située à quelques milles de Lyon, sur les bords de la Saône »<sup>828</sup>, et ce en compagnie de Blot et de Mathieu Étienne Camy, principal du Collège Notre-Dame de Lyon. « Au milieu de cette douce retraite nous confie-t-il, je croyais être transporté au sein de cet Elysée peint par Rousseau dans son Héloïse »<sup>829</sup>. Pour l'ardent rousseauiste qu'il était, son voyage vers la Suisse ressemblait à un pèlerinage philosophique et à une aventure transcendante. Mais la gloire des idées ne pouvait faire l'économie de sa contrepartie matérielle<sup>830</sup>.

Il part le 10 juin en direction de Genève, qu'il atteint deux jours plus tard, avant l'arrivée des

---

824 *Ibid.*, p. 240

825 Schlup, Michel, « Le rêve impossible de la S.T.N. : un *Journal helvétique* et 'parisien' », in Michel Schlup, Robert Darnton et Jacques Rychner (ed.), *L'édition neuchâteloise au siècle des Lumières. La Société typographique de Neuchâtel (1769-1789)*, Neuchâtel, Bibliothèque publique et universitaire, 2002, pp. 143-154

826 *Op.cit.*, p. 250

827 *Ibid.*, p. 267

828 *Ibid.*, p. 254

829 *Ibid.*, p. 255

830 A.N. 446AP/1 dossier 2

troupes du marquis de Jaucourt. À ses dires, il fut accueilli chaleureusement par Francis d'Ivernois, jeune membre du parti des représentants, et éditeur des *Œuvres* de Rousseau, avec lequel il était en contact depuis la publication de sa *Théorie des lois criminelles*<sup>831</sup>. « À peine Divernois eut-il appris mon arrivée qu'il vola à mon auberge. [...] Il me présenta aux chefs du parti populaire, Clavière, Duroveray, Vieusseux, Grenus et Dentand. »<sup>832</sup> Quel honneur pour un jeune philosophe, acquis aux idées réformatrices, de rencontrer à Genève ses principaux chefs de file : « J'étais avide de connaître ces républicains qui avaient l'audace de résister à trois puissances [France, Berne, Sardaigne] ; j'étais invité d'ailleurs à ce voyage par le jeune Divernois [...]. Tous ses efforts tendaient à maintenir sa constitution primitive et à réformer les abus qui s'étaient glissés dans l'administration de la justice criminelle. »<sup>833</sup>

Brissot quitte Genève le 21 juin, arrive à Lausanne le jour suivant. Du 24 au 26 juin, il fait escale à Berne, lie connaissance avec Friederich von Freudenreich<sup>834</sup>. Le 26 juin, il gagne finalement Neuchâtel, et y séjourne jusqu'au début du mois suivant. Là, il fut accueilli par Pierre Alexandre Du Peyrou, ancien ami de Rousseau, en relation avec les représentants genevois, chez qui il retrouve certains de ces chefs en exil, dont Étienne Clavière et Jacob Vernes. C'est sans aucun doute par le biais de son ami Pelleport qu'il fut introduit chez Du Peyrou, lui qui avait marié une de ses anciennes domestiques. À Neuchâtel, il rencontre également Mirabeau, Mercier – qui, après avoir été inquiété pour son *Tableau de Paris*, y avait pris ses quartiers d'exil depuis juillet 1781<sup>835</sup> – et surtout le banneret Ostervald, directeur de la S.T.N., et son gendre, Jean-Elie Bertrand – un ancien de la Société économique de Berne. Brissot nous dit qu'il demeura près de quinze jours à Peseux, à une demi-lieue de Neuchâtel. Nombre de Genevois proscrits y avaient pris refuge, et non des

---

831D'Ivernois écrit à Brissot, dans une lettre qu'il lui adresse le 20 mars 1786 : « Il y a longtemps que je désirais trouver une occasion de vous faire passer l'expression de tous les sentiments que je vous ai voué depuis la lecture de vos ouvrages. Ils sont de nature à vous assurer les suffrages de hommes de bien et les vœux des amis d'une véritable liberté » : A.N. 446 AP/1 dossier 1 n°56

832Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 272

833Ibid., pp. 260-261

834A.N. 446 AP/1 dossier 2

835Et travaille avec Ostervald à une seconde édition de son *Tableau*



moindres, « les plus estimables » aux dires de Brissot<sup>836</sup>. Il y louait donc une chambre « afin de mieux jouir de leur conversation. Duroveray et Clavière me communiquèrent une foule de faits précieux, dont je consignai ensuite une partie dans mon *Philadelphien à Genève*. C'est là que je trouvai dans le respectable Vieusseux père [oncle en réalité] le caractère d'un vrai Romain »<sup>837</sup>. Cette rencontre avec les républicains genevois fut déterminante pour Brissot, puisqu'il y trouva, en plus d'une « société chérie »<sup>838</sup> avec laquelle il rentra en profonde en amitié philosophique et politique (et dans laquelle il se reconnaît et fut reconnu), un nouveau réseau et de nouveaux contacts utiles sur le continent<sup>839</sup> et outre-Manche<sup>840</sup>.

« Ce voyage avait pour but de préparer à Neuchâtel des moyens d'exécuter une partie du plan [du « Lycée »] que j'avais formé ; je voulais aussi chercher des amis qui partageassent mes idées, et y établir des relations et des correspondances »<sup>841</sup>. C'était chose faite. En plus de ces nouvelles relations, il avait toujours l'appui de l'abbé Delacourt, de Guyton de Morveau et de Hugues Maret, tous trois membres de l'Académie de Dijon. Ceux-ci tâchèrent de le seconder : le premier avait recommandé Brissot à Louis Philipon de la Madelaine<sup>842</sup>, avocat du roi à Besançon, versé tout comme lui dans les questions de jurisprudence ; le dernier « écrivit à plusieurs académiciens et à différentes personnes, entre autres à MM. Talberge [l'abbé Talbert qui avait remporté le prix en 1754 contre Rousseau] et Droz [secrétaire perpétuel de l'Académie de Besançon] »<sup>843</sup> pour promouvoir son « Lycée ».

À la veille de son départ pour Londres, Brissot était donc parvenu à se constituer un réseau

---

836Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 294

837Ibidem

838Ibid., p. 299

839En compagnie de Étienne Clavière, Brissot logea à Colombier chez Mme de Charrière, où il fit la connaissance de Henri-David Chaillet, « le ministre qui rédigeait alors le *Journal Helvétique* » : *Ibid.*, p. 296

840« Il fallut faire ses adieux ; je me consolais en pensant que bientôt je reverrais Clavière et sa famille en Angleterre, et nous bâtissons mille projets pour revenir un jour en Suisse » : *Ibid.*, p. 299

841Ibid., p. 244

842Ibid., p. 246

843Ibid., pp. 245-246

tout à fait honorable. Si l'argent lui permettait de monter son club philosophique, s'il avait certainement trouvé ses correspondants avec lesquels alimenter une communication épistolaire qu'il comptait publier, et s'il était également fort plausible qu'il ait pu trouver dans ses relations de futurs souscripteurs à son *Journal*, l'essentiel de son entreprise était encore à réaliser : rassembler les hommes de lettres et les savants Anglais autour de lui afin de faire vivre son club, et afin de diffuser les nouvelles des sciences et de la littérature dans l'Europe tout entière. Il avait reçu dans son viatique des recommandations, mais aussi des appuis avec lesquels il était en relation à Londres. Reste maintenant à les découvrir.

*Un aperçu de la présence de Jacques-Pierre Brissot dans la République des lettres : le cas de son expérience londonienne*

Le réseau « continental » de Brissot semble étoffé, même s'il est moins réel que potentiel. L'avenir de son entreprise londonienne repose sur sa mobilisation, pour sa publicité, mais également afin d'obtenir le privilège pour la réimpression de son *Journal du Lycée*. Ce n'est que sous le blanc-seing royal qu'il pouvait être diffusé légalement, ce qui lui permettait ainsi d'éviter les déboires d'une saisie et des contrefaçons. Les idées qu'il défendait n'allaient donc pas être aussi hardies qu'il le laissait présager, et Londres moins un refuge où les déclamer qu'une terre nouvelle de la République des lettres à cultiver, et à faire fructifier avec l'aval du Roi de France. Ce privilège, il l'obtint finalement le 11 février 1784. Pour cela, Brissot a pu mobiliser le cercle de Mme de Genlis, par le truchement de son épouse Félicité, avec laquelle il s'était marié dans le plus grand secret le 17 septembre 1782, trois mois avant son départ pour Londres. Jusqu'en juin 1783, date à laquelle elle présenta sa démission, Félicité était associée aux côtés de la duchesse afin de pourvoir à l'éducation des filles du duc. Mme de Genlis, via le duc de Chartres, a donc pu intercéder en sa faveur auprès de Vergennes. Mais la voie la plus crédible reste celle de Villar. Dans une lettre non datée qu'il adresse à Brissot, il y mentionne expressément ses tentatives pour nouer des relations avec le ministre des Affaires étrangères afin d'obtenir le privilège tant convoité<sup>844</sup>. Au final, le *Journal du Lycée* fut autorisé à être réimprimé en France à la condition de

---

844A.N. 446 AP/10

passer sous le filtre de la censure royale, censure bienveillante s'il en est, puisqu'elle allait être effectuée par Edme Mentelle, son ancien protecteur.

Pour ce qui est de ses relations londoniennes, on sait que Brissot a côtoyé Edward Gibbon, qui fit grande impression depuis la publication en 1776 du premier tome de son *Histoire de la décadence et de la chute de l'Empire romain*. Peut-être est-ce grâce à Villar, avec qui il collabore à la *Galerie historique*, en compagnie de Marmontel et de La Harpe notamment<sup>845</sup>. Ou peut-être est-ce via Paul-Henry Maty, que Brissot fréquente assidûment, puisque Gibbon était en relation avec son père, Matthew Maty<sup>846</sup>. Paul-Henry Maty fut pour le jeune philosophe français une de ses principales personnes-ressources, une véritable interface qui le mit en relation avec plusieurs sociétés londoniennes. Mais qui fut le trait d'union entre Brissot et Maty ? D'Alembert peut-être, via Villar, puisque l'académicien était membre de la « Royal Society » qui avait Maty pour secrétaire. Maty, nous dit Brissot, « parlait le français avec une grande facilité, c'était sa langue maternelle »<sup>847</sup>. Il n'est donc pas étonnant qu'il entretînt des relations privilégiées avec les philosophes français, mais aussi avec le monde francophone de Londres, et peut-être avec Jean-Paul Marat, qui y avait habité près de dix ans<sup>848</sup>.

Brissot avait fait la connaissance de Marat en 1780, ou peut-être même l'année suivante. Dans son combat qui l'opposait à l'Académie des Sciences pour faire reconnaître ses recherches sur la lumière et sur le feu, Marat tenait un cabinet où il tâchait de se rallier le grand public. Brissot, piqué par les sciences, y fut introduit par le baron de Marivetz<sup>849</sup>.

---

845 *Op.cit.*, p. 385

846 Voisine, Jacques, « Rewiewed Work : Matthieu Maty and the 'Journal Britannique' 1750-1755 : A French View of English Literature in the Middle of the XVIIIth Century by Uta Janssens », in *The Modern Language Review*, vol. 73, n°1, 1978, p. 162

847 *Op.cit.*, p. 359

848 Chèvremont, François, *Jean-Paul Marat. Esprit politique accompagné de sa vie scientifique, politique et privée*, Tome I, Paris, 1880, p. 44

849 De Cock, Jacques (ed.), *Marat avant 1789*, Lyon, Éditions fantasques, 2003, p. 141 : « Mon cabinet était ouvert aux savants et amateurs curieux de voir mes expériences nouvelles sur le feu, la lumière et l'électricité. Il s'y présenta plusieurs fois avec un sous lieutenant des gardes du corps, Marivetz, et la famille des Junié ». Voir également Darnton, Robert, *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Librairie académique Perrin, 1984, p. 97

Depuis lors, les deux hommes se lièrent d'une « étroite amitié »<sup>850</sup>, que nous éclaircirons par la suite. Lorsque Brissot décide de former son « Lycée », il se tourna vers Marat afin de bénéficier de ses lumières<sup>851</sup>, mais aussi probablement de ses contacts outre-Manche. Suite à une lettre que Brissot lui adresse le 6 juin 1782, soit six mois avant son départ, il y précise qu'il « compte toujours sur [lui] pour faire ce voyage et pour le reste »<sup>852</sup>. Il n'est donc pas exclu de penser que Marat ait pu accompagner Brissot durant ses premiers moments à Londres, ni même que ce fût par son entremise qu'il se lia avec Maty, lui qui était également en rapport avec un autre membre de la « Royal Society », l'illustre Benjamin Franklin, dont Brissot avait eu l'honneur de faire sa rencontre plusieurs mois avant, chez nul autre que Marat<sup>853</sup>.

Paul-Henry Maty fait partie de ceux qui honorèrent Brissot de « leur suffrage et de leurs lumières »<sup>854</sup>. Maty était en effet un personnage reconnu dans le monde londonien de la science. Il était secrétaire général de la prestigieuse « Royal Society » jusqu'en mars 1784, également bibliothécaire du « British Museum », fondateur en janvier 1782 de la *New Review*, critique littéraire au réputé *Gentleman's Magazine*, et professeur privé de langues et de littérature grecque, latine, française et italienne. Comme je l'ai déjà précisé, Brissot arrive à Londres très probablement dans le courant du mois décembre 1782. Dans une lettre datée du 7 février 1783, Brissot rapporte à Ostervald qu'il a remis à Maty « le prospectus de [son] édition des *Arts* », et qu'elle « paraîtra dans son journal »<sup>855</sup>. Brissot est donc en étroite relation avec Maty dès février 1783, ce qui suppose que les deux hommes étaient en contact rapproché bien avant cela. Il souligne également dans ses *Mémoires* qu'il le « fréquentai[t] beaucoup à Londres »<sup>856</sup>, et que ces liaisons régulières avec Maty lui « procurèrent celles de

850 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 196

851 « Je lui observai, nous dit Marat au sujet de Brissot, qu'il fallait se résoudre à faire de son cabinet littéraire une vrai tabagie car d'après les usages du pays il ne pouvait se promettre des lecteurs qu'autant qu'il leur donnerait à boire et à fumer » : Marat, Jean-Paul, « Traits destinés au portrait du jésuite Brissot », in *Annales révolutionnaires*, vol. 5, n°5, 1912, p. 687 (pp. 685-691)

852 « Brissot à Marat. Lyon, 6 juin 1782 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 35

853 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 142

854 Brissot, Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte, op.cit.*, Tome X, p. 348

855 « Brissot à Ostervald. Londres, le 7 février 1783 » in Robert Darnton, *A Literary Tour de France, loc.cit.*

856 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 357

plusieurs autres savants, entre autres du célèbre chimiste Kirwan, qui les rassemblait une fois la semaine chez lui »<sup>857</sup>.

Vu l'étendue des relations de Paul-Henry Maty et les maigres informations laissées par Brissot, il est vain de vouloir établir une liste précise et exhaustive des savants qu'il a pu rencontrer lors de son deuxième séjour londonien. Mais à défaut de cela, il est tout de même possible de s'en approcher, et ce, en restaurant une vue d'ensemble des milieux fréquentés par Maty.

Son affiliation à la « Royal Society » fait de lui un personnage majeur de la scène intellectuelle londonienne. Celle-ci se place au faîte des sociétés d'esprits en Angleterre, « l'archétype du club philosophique »<sup>858</sup>, le plus large et le plus prestigieux d'entre tous. Benjamin Franklin, qui représente alors à l'époque la figure type du savant, la côtoie assidûment, et dit d'elle en 1769 qu'elle est « de tous les partis »<sup>859</sup>. La science qu'elle pratique est éminemment moderne, baconienne dirait Richard Sorrenson<sup>860</sup>, fondée sur l'observation, l'expérimentation et l'utilité. Comme tous les clubs, elle s'organise autour de la sociabilité bien ordonnée et bien accordée, lieu de la conversation civile placée sous les auspices royaux. Tout comme l'Académie des Sciences, elle « fournit un cadre où l'amitié privée et l'organisation formelle étaient judicieusement balancées. Les inhibitions imposées par les liens hiérarchiques de la société traditionnelle [étaient] relâchées »<sup>861</sup> sans pour autant être éludées. Si chacun des membres disposait également du droit de vote, les marques de déférences n'en étaient pas moins respectées. Une telle société savante placée sous l'égide du Roi ne pouvait se départir totalement des privilèges de la société monarchique<sup>862</sup>. Comme pour son homologue française, production du savoir et

---

857 *Ibid.*, p. 359

858 Crane, Verner W., « The Club of Honest Whigs : Friends of Science and Liberty », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 23, n°2, 1966, p. 211 (pp. 210-233)

859 *Ibidem*

860 Sorrenson, Richard, « Towards a History of the Royal Society in the Eighteenth Century », in *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 50, n°1, 1996, p. 29

861 Money, John, *Experience and Identity : Birmingham and the West Midlands, 1760-1800*, Manchester, Manchester University Press, 1977, p. 98

862 L'élection était automatique pour les aristocrates.

reproduction de l'ordre social étaient intimement liées, le patronage royal dévoyant ainsi les valeurs républicaines qu'il défendait en imposant de fait, en contrepartie de la reconnaissance souveraine, plus une égalité présumée et idéale qu'une égalité pratiquée et réelle. S'y rassemblaient lors de la venue de Brissot des personnages de grande réputation, personnages qui reviendront fréquemment par la suite : Paul-Henri Maty et Benjamin Franklin comme nous le savons, mais aussi le chimiste et pasteur dissident Joseph Priestley, l'économiste Richard Price et Adam Smith, le chimiste Richard Kirwan, le botaniste Joseph Banks, le compositeur Charles Burney, l'avocat et diplomate Arthur Lee, le physicien Benjamin Thompson, Abraham Rees, auteur de la *Cyclopædia*, Andrew Kippis, pasteur non conformiste comme Price et Rees, et éditeur de la *Biographia Britannica*, mais aussi les Français d'Alembert et Elie de Beaumont, et à laquelle les regrettés François Quesnay, John Fothergill, Carl von Linné, et Helvétius ont fait partie. Il est certain que Brissot fréquente les assemblées publiques de la « Royal Society »<sup>863</sup> – il va même jusqu'à pester contre l'interdiction prise par la Société d'ouvrir ses séances aux étrangers<sup>864</sup> – et il n'est pas fantasque de croire qu'il avait été introduit à quelques-uns de ses membres, comme Maty l'avait fait pour Richard Kirwan.

Kirwan avait été pour Brissot de ceux qui l'honorèrent de leur appui<sup>865</sup>. Il lui ouvrit les portes de sa société, où il avait pu faire la connaissance de Joseph Priestley, qu'il ne vit cependant « qu'une ou deux fois » chez lui, parce qu'il vivait loin de Londres, à Birmingham<sup>866</sup>. « Un des membres les plus assidus de la société de Kirwan était [Jean Hyacinthe de] Magellan »<sup>867</sup>, un agent du gouvernement français à Londres qui avait été utilisé comme espion industriel depuis son arrivée en 1764<sup>868</sup>. Ami proche de Priestley, il

---

863 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. *Disputes de la Société Royale de Londres, sa fondation, son régime, ses règlements, nombre de ses Membres, ses abus, manière des réformer, etc.* », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°5, 1784, p. 283

864 *Ibid.*, p. 285

865 Brissot, Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique*, *op.cit.*, Tome X, p. 348

866 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 372

867 *Ibid.*, p. 362

868 Mason, Stephen, « Jean Hyacinthe de Magellan, F.R.S., and the chemical revolution of the eighteenth century », in *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 45, n°2, 1991, p. 155

avait été admis à la « Royal Society » grâce à son intervention et à celle de Franklin<sup>869</sup>. Priestley et Magellan faisaient tous deux partie d'un club philosophique très en vue, le « plus célèbre de toutes les sociétés intellectuelles provinciales anglaises, la Lunar Society »<sup>870</sup>. Celle-ci se tenait à Birmingham, et rassemblait ses membres autour d'un « credo commun en la foi dans l'avancement de la science », et dans la nécessité d'une réforme politique et sociale<sup>871</sup>. En tant que société de la République des lettres, elle n'est pas exempte de l'ambiguïté qu'entretient la science avec le politique, à la fois impliquée et détachée. Mais en élevant l'égalité et l'unité autour du bien public comme valeurs cardinales<sup>872</sup>, elle veut s'élever au-dessus des dissensions habituelles pour donner forme à une plus grande communauté d'intérêts, à une société majeure, au nouveau plus grand ensemble social. Liberté, vérité, mais aussi civilité, références fondamentales qui étaient en mesure de transcender les différences et les particularités existantes, unissant ainsi les hommes derrière la poursuite d'un commun absolu. La plupart de ces hommes devinrent d'ailleurs « des membres de la *Royal Society*, mais seulement quelques-uns d'entre eux eurent une éducation universitaire et la plupart furent des non-conformistes et des libres-penseurs », ce qui les plaça aux dires de Jenny Uglow « hors de l'*Establishment* »<sup>873</sup>. En réalité, ils occupaient une position liminale, comme nombre de sociétés libérales de l'époque, ni entièrement savants, ni totalement politiques, ni entièrement établis, ni tout à fait subversifs.

---

869 *Ibid.*, p. 157

870 Graham, Jenny, « Revolutionary in Exile : The Emigration of Joseph Priestley to America 1794-1804 », in *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. 85, n°2, 1995, p. 10

871 *Ibidem*. Voir Kramnick, Isaac, « Eighteenth-century Science and Radical Social Theory : The Case of Joseph Priestley's Scientific Liberalism », in *Journal of British Studies*, vol. 25, n°1, janvier 1986, pp. 1-30 et Schofield, R. E., *The Lunar Society of Birmingham : a Social History of Provincial Science and Industry in Eighteenth Century England*, Oxford, Clarendon, 1963

872 C'est ce qu'il faut comprendre dans cette phrase de Joseph Priestley : la République comme ce qui rassemble, comme société symbolique, compris dans le sens étymologique du terme (*sumbolon*), au-delà de ce qui divise, du *diabolon* : « Nous ne faisons pas attention aux principes *politiques* et *religieux* de chacun d'entre nous soutient Joseph Priestley. Nous avons été unis autour d'un amour commun de la *science*, que nous estimions suffisantes pour rassembler des personnes de toutes distinctions, des Chrétiens, des Juifs, des Mahométans, et des païens, des Monarchistes et des Républicains » : Priestley, Joseph, *Experiments on the Generation of Air from Water*, cité dans Uglow, Jenny, *The Lunar Men : The Inventors of the Modern World. The Friends who made the Future (1730-1810)*, London, Faber and Faber, 2010, p. v. Il n'est pas de plus grand dénominateur commun que la liberté, l'égalité et la vérité, conçu comme absolu.

873 Uglow, Jenny, *The Lunar Men : The Inventors of the Modern World*, *op.cit.*, p. v

Magellan avait également l'habitude de fréquenter le « Chapter Coffee House », en compagnie de Kirwan, de Priestley, du géologue et horloger John Whitehurst, du célèbre ingénieur James Watt, et de son associé Matthew Boulton, de l'industriel et inventeur Josiah Wedgwood et de James Keir, « tous membres de la *Royal Society*, et de la *Birmingham Lunar Society* »<sup>874</sup>. Ce café était également le lieu de rencontre informelle d'une société tout à fait formelle qu'était la « Society of Arts », aussi connue sous le nom de « Society instituted at London for the Encouragement of Arts, Manufactures, and Commerce ». Reconnue par charte royale en 1755, fondée un an auparavant par le peintre et « cultivateur modeste »<sup>875</sup> William Shipley<sup>876</sup>, elle est liée de près à la « Royal Society » de laquelle elle reprend sa structure organisationnelle, et dans laquelle elle puise le plus gros de son contingent. En tant que société économique, elle avait pour dessein d'améliorer l'attractivité des produits anglais, notamment en ce qui avait trait à l'économie du luxe, fortement concurrencée par les marchandises asiatiques, françaises et vénitiennes. C'est pourquoi elle était initialement et notoirement anti-gallicane<sup>877</sup>, partie prenante dans la lutte mercantile que se menaient entre elles les deux grandes rivales européennes. Une telle société élevait l'utilité au même rang que la vérité, l'importance étant donnée aux avancées technologiques, industrielles et scientifiques, appliquées dans une optique commerciale. Comme le rappelle Brissot, la « Society of Arts » s'organise en comités spécialisés (Agriculture, Chimie, Colonies et Commerce, Manufactures, Mécaniques, Beaux-Arts, et Mélanges) placés au centre d'une « correspondance continuelle » où chaque amateur ou professionnel communique « mutuellement leurs projets, leurs procédés d'amélioration, leurs succès »<sup>878</sup>. Brissot ne manque pas d'en faire l'éloge dans son *Journal du Lycée*, cette association de savants qui renvoie pour lui à un modèle de société, dépourvue de hiérarchie, et dont les

---

874Mason, Stephen, « Jean Hyacinthe de Magellan, F.R.S., and the chemical revolution of the eighteenth century », art.cit., p. 157

875Allan, David G. C., « The Society of Arts and Government, 1754-1800 : Public Encouragement of Arts, Manufactures, and Commerce in Eighteenth-Century England », in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 7, n°4, 1974, p. 436 (pp. 434-452)

876Ibid., p. 438

877Berg, Maxime, « From Imitation to Invention : Creating Commodities in Eighteenth-Century Britain », in *The Economic History Review*, vol. 55, n°1, 2002, p. 17

878Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. *Transactions of the Society instituted at London for the Encouragement of Arts, Manufactures, and Commerce, with the Premiums offered in the Year 1783*, vol. I, London, 1783, in-8 vo. Dodseley », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°4, 1784, p. 242



membres ne se distinguent que par leur mérite et l'utilité de leurs découvertes :

Mais s'il est quelque chose plus propre encore à encourager, à enorgueillir même le talent, et que ne produit pas ce noble orgueil ! C'est de voir les Seigneurs se dépouiller de leurs distinctions, se mettre sur les rangs comme de simples citoyens, en mériter le titre, et remporter des palmes moins brillantes peut-être que celles des combats, mais bien plus propres à flatter l'amour-propre de l'homme, qui croit n'est grand qu'en devenant utile<sup>879</sup>.

La « Royal Society », la « Birmingham Lunar Society » et la « Society of Arts », trois institutions prestigieuses de la province anglaise de la République des lettres, des arts et des sciences, que Brissot a fréquentée, directement ou indirectement, par l'intercession de Maty et de son cercle d'amis. Maty était le fondateur de la récente *New Review*, mais collaborait également à l'honorable *Gentleman's Magazine* et au très sérieux *Monthly Review*. Publié en 1731, le premier journal se donne pour tâche de refléter les « opinions sobres de l'élite lettrée éclairée [...] ». Évitant les politiques partisans et les querelles religieuses sectaires, il offre une vision pondérée, traduisant le sens commun éclairé, modéré<sup>880</sup>. Maty y avait notamment pour collègue Andrew Kippis, le pasteur non conformiste et théologien Samuel Badcock, le biographe et éditeur de la nouvelle Encyclopédie d'Ephraïm Chambers, et Samuel Johnson, considéré de nos jours comme étant l'un des hommes de lettres les plus illustres de l'histoire de l'Angleterre<sup>881</sup>. Il avait fondé avec le peintre Joshua Reynolds le « Literary Club » (qui répondait également au nom de « Dr. Johnson's Literary Club »), et tenait leur séance chaque semaine à la taverne « Turk's Head »<sup>882</sup>. Comme tout club philosophique, il n'était pas ouvert à tous : il fallait être parrainé pour pouvoir espérer y être élu. Il était donc impossible d'y être admis sans satisfaire aux connaissances littéraires et sociales *sine qua non*. Consacré à « la convivialité et à la discussion intellectuelle »<sup>883</sup>, il avait également une visée utilitaire puisque son assemblée était aussi l'occasion pour ses membres de trouver les informations et les appuis nécessaires pour mener à bien leurs propres entreprises : les parlementaires Edmund Burke et Charles James Fox furent assistés

---

879 *Ibid.*, p. 243

880 Porter, Ray, « Lay medical knowledge in the eighteenth century : The evidence of the *Gentleman's Magazine* », in *Medical History*, vol. 29, n°2, 1958, p. 141

881 Rogers, Pat, « Johnson, Samuel (1709-1784) », in H. C. G. Matthew et Brian Harrison (eds.), *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004

882 Lee, Gerard A., « Oliver Goldsmith », in *Dublin Historical Record*, vol. 26, n°1, 1972, p. 10

883 Crane, Verner W., « The Club of Honest Whigs : Friends of Science and Liberty », art.cit., p. 210

par l'orientaliste William Jones dans l'élaboration de leur projet de loi sur l'Inde, Edward Gibbon puisa à la même source afin de disposer de références solides pour ses travaux sur l'Empire romain, Joseph Banks y avait acquis des spécimens botaniques, et William Shipley les dernières informations provenant d'Amérique par son ami Benjamin Franklin<sup>884</sup>.

La révolution d'Amérique avait ceci d'exceptionnel qu'elle venait aviver l'ambiguïté larvée entre le savoir et le pouvoir. Tout comme bon nombre de ses homologues, le « Literary Club » refusait de s'immiscer dans les affaires politiques<sup>885</sup>, ce qui le préservait des déchirures intestines, et ce qui garantissait son éthique de la conciliation autant que sa vocation d'acculturation et son autonomie scientifique. Lorsque la révolution s'intensifia, elle ne manqua pas d'aiguiser les dissensions existantes, ce qui faisait glisser les débats sur le terrain polémique du politique. Comme nous le verrons pour le cas de l'abolitionnisme britannique, la Révolution américaine était bien plus qu'une guerre d'Indépendance, un mouvement de libération des colonies envers sa métropole, elle soulevait une question de politique intérieure, rendait compte d'un mouvement de protestation globale, qui s'étendait des colonies à la métropole, envers la dérive monarchique du parlementarisme britannique. Elle pousse les intellectuels britanniques à se positionner, et donc à se politiser. Dans une rencontre régulière tenue le 2 mai 1780, le président William Jones venait de faire « quelque chose d'unique dans l'histoire du Club » : il avait annoncé sa candidature à l'Université d'Oxford pour l'obtention d'un siège parlementaire en sollicitant le soutien des membres qui y étaient présents<sup>886</sup>. Il semble que Brissot n'y fut pas convié, mais si l'on dresse une liste rudimentaire de ses membres, on se rend compte qu'il côtoya quelques-uns d'entre eux : outre les personnages cités, on pouvait entre autres y retrouver Adam Smith et Charles Burney, le dramaturge George Coleman, le philosophe matérialiste Thomas Cooper et l'essayiste Oliver Goldsmith.

---

884 Cannon, Garland, « Sir William Jones and Dr. Johnson Literary Club », in *Modern Philology*, vol. 63, n° 1, 1965, p. 36

885 *Ibid.*, p. 24

886 *Ibid.*, p. 30. Jones souhaitait ainsi unifier les Whigs derrière lui et diviser les Tories à travers la candidature d'un professionnel de la littérature.

Les institutions littéraires n'avaient rien d'isolats. Il n'était pas rare qu'un homme de lettres appartienne à plusieurs d'entre elles, qu'elles soient académiques ou informelles. Les clubs philosophiques étaient un lieu de recrutement pour les revues littéraires. C'était le cas entre le *Gentleman's Magazine* et la « Royal Society » (autour de Maty, de Rees et de Kippis), mais aussi entre le « Literary Club » et le *Monthly Review*. Oliver Goldsmith et Charles Burney en assuraient la liaison (et le poète James Grainger dans une moindre mesure, puisqu'il était un ami proche de Samuel Johnson). Mais l'intrication de ces institutions littéraires était telle que toutes furent irrémédiablement liées par le truchement des appartenances croisées de leurs membres. Le *Monthly Review* étaient loin de se limiter au « Literary Club ». Son fondateur, Ralph Griffiths (qui était également libraire), employait également des littérateurs affiliés à la « Royal Society » (tel que Kippis, Rees et Burney) et au *Gentleman's Magazine* (Owen Ruffhead et Samuel Badcock). C'était bien évidemment un gage de qualité, mais également la manifestation de la proximité de ces hommes de lettres et de ces savants, de leur communication, de leur sociabilité, de leur solidarité, de leurs affinités en matière philosophique, ou du moins méthodologique et téléologique (neutralité, universalité, utilité, progrès des sciences), et plus encore, la manifestation de la communauté qu'ils formaient, et de l'espace privé public qu'ils constituaient, espace nébuleux s'il en est, sans contours distincts et sans cohérence apparente – la critique littéraire était en grande partie anonyme, comme c'était le cas pour le *Monthly Review*, « et même parmi les membres de l'équipe du *Monthly* leur emploi fut tenu secret »<sup>887</sup>. Tous ces hommes de lettres se distinguaient par leur parcours, la plupart d'entre eux était enregistré de leur vivant dans le *Dictionary of National Biography* – peut-être à l'exception de Oliver Goldsmith, qui avait plutôt l'allure d'un écrivain avant qu'il ne fit la connaissance de Samuel Johnson, son véritable mentor<sup>888</sup>. La « propinquité », la contiguïté quasi filiale de ces institutions révélait donc l'existence d'une République anglaise des lettres largement unifiée autour d'un réseau et d'un idéal commun. La Révolution américaine avait cependant ébréché la cohésion apparente, et avait éveillé les convictions politiques qui avaient été auparavant sommées de se plier aux exigences supérieures d'unité scientifique. Et cela se

---

887Hawkins, Aubrey, « Some Writers on The Monthly Review », in *The Review of English Studies*, vol. 7, n°26, 1931, p. 171

888Lee, Gerard A., « Oliver Goldsmith », art.cit., p. 9

voyait dans les institutions savantes – le *Monthly Review* exprimait de plus en plus ouvertement son sentiment anti-esclavagiste (surtout à partir de 1783, dans les débuts de la fièvre abolitionniste en Angleterre) et son orientation « Whiggish »<sup>889</sup> – comme dans les assemblées mondaines.

Brissot ne pouvait se contenter de la sociabilité intellectuelle. J'ai déjà souligné l'importance que tient le salon dans la République des lettres, « institution centrale » selon Daniel Roche<sup>890</sup>, où les littérateurs et les savants pouvaient se mêler aux gens du monde sous les agréments de la philosophie, de la civilité et du divertissement. La sociabilité intellectuelle était donc partie liée avec la sociabilité mondaine, et le séjour de Brissot à Londres ne fit pas exception. Il nous dit fréquenter la société de Fanny Burney, la fille du célèbre musicien et écrivain Charles Burney, elle-même « romancière étonnante » comme le rapporte Brissot dans ses *Mémoires*<sup>891</sup>. Celle-ci avait en effet publié en 1782 son roman *Cecilia, or Memoirs of an Heiress*, qui fut accueilli avec enthousiasme par le public anglais, et dont Brissot ne manqua pas d'en faire l'éloge<sup>892</sup>. On aurait pu penser qu'il y avait été introduit par son ami Paul-Henry Maty, collègue de Charles Burney à la « Royal Society », mais il semble que ce soit plutôt par le biais d'un personnage des plus inattendus : Simon Linguet. C'est en tout cas ce que nous laisse entendre une lettre que Charles Burney écrit à Brissot le 23 juillet 1783, en réponse à la sollicitation que ce dernier lui avait adressée<sup>893</sup>. Cette société lui « plaisait assez »<sup>894</sup> disait-il. S'y était ajouté un nouveau membre de la famille, Molesworth Phillips, marié depuis 1781 à Susanna Burney, également ami proche de son frère, James Burney, avec qui il avait vogué en Mer de Sud pendant près de trois ans en compagnie du Capitaine Cook. Il est fort probable que leurs anciens compagnons d'expéditions, les naturalistes Joseph Banks et Daniel Solander, y avaient également droit

---

889Crane, Verner W., « The Club of Honest Whigs : Friends of Science and Liberty », art.cit., p. 217

890Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes, op.cit.*, p. 719

891*Ibid.*, p. 355

892Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article VI. *Cecilia, Roman traduit de l'Anglais en Français, 4 Volumes* », in *Journal du Lycée de Londres* vol. 1, n°6, 1784, p. 381 et supra

893« le souvenir du plaisir que je ressentis chez M. Linguet quand, heureusement je vous ai rencontré, m'a rendu d'autant plus sensible à l'honneur de votre lettre » : A.N. 446 AP/6 dossier 2

894Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 357

de cité, de même que Samuel Johnson, vieil ami de Charles Burney<sup>895</sup>, Jeremiah Crutchley, le peintre Joshua Reynolds, l'essayiste italien Giuseppe Baretti<sup>896</sup>, ainsi que le petit monde de l'opéra italien, que Fanny et sa sœur Susanna appréciaient tant, dont Gabriel Mario Piozzi, le futur époux de Hester Thrale (veuve de Henry Thrale en 1781), Antonio Sacchini, Ferdinando Gasparo Bertoni, Antonio Andrei et Carlo Francesco Badini<sup>897</sup>. Il les peint comme de grands cosmopolites, une qualité « digne de leurs talents »<sup>898</sup>. Le monde du théâtre apparaît ici comme une extension de la société mondaine de Fanny Burney, ce qui est tout à fait cohérent si l'on suit les conclusions de Jean-Pierre Perchellet, puisqu'il « est aussi un lieu de rencontres, un lieu de sociabilité, une sorte de salon dans lequel on se retrouve à heures fixes »<sup>899</sup>.

Brissot avait également ses entrées dans une autre assemblée mondaine, tout aussi prestigieuse que celle de Fanny Burney, mais apparemment pas en très bon termes avec cette dernière, à tout le moins si l'on s'en tient aux remarques de Brissot<sup>900</sup> : il s'agit du salon de Catharine Macauley-Graham. Celle-ci fut « au premier rang » des « personnages célèbres » qui lui réservèrent un « accueil amical »<sup>901</sup>. En effet, depuis la publication de son *Histoire d'Angleterre*, le nom de cette historienne avait acquis une grande réputation<sup>902</sup>, surtout dans le milieu républicain. L'histoire des sociétés humaines courrait selon elle autour d'un axe, celui des droits de l'homme. Tournée vers le passé, l'histoire était donc celle d'une régression, mais orientée vers l'avenir, elle ne pouvait qu'annoncer sa progression. Pour Macauley, l'histoire était fondamentalement normative. La raconter,

---

895Lonsdale, Roger, « Dr. Burney and the Monthly review », in *The Review of English Studies*, vol. 15, n°57, 1964, p. 31

896D'Ezio, Marianna, *Hester Lynch Thrale Piozzi. A Taste for Eccentricity*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2010, p. 5

897Olleson, Philip, *The Journals and Letters of Susan Burney. Music and Society in Late Eighteenth-Century England*, Farnham/Burlington, Ashgate Publishing Company, 2012

898Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 382

899Perchellet, Jean-Pierre, « La métaphore théâtrale dans les égarements du cœur et de l'esprit », in *Dix-Huitième siècle*, n°33, 2001, p. 445

900Fanny Burney avait publié une satire amère de Catharine Macauley-Graham : *op.cit.*, p. 354

901*Ibid.*, pp. 346-347

902Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Gouvernements despotiques. Turquie, Perse, etc. », in *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société*, vol. 1, n°5, 1783, p. 304

c'était poser les jalons métaphysiques et éthiques des sociétés humaines, c'était déceler un sens commun, c'était investir le politique<sup>903</sup>. Son cercle intime partageait ses idées progressistes, et rassemblait les têtes de pont du parti réformiste et de ses sympathisants. S'y retrouvait les quakers James Graham (qui était en lien avec Franklin et John Adams), sa femme Mary Pickering, Robert Pigott, mais aussi William Murray, connu sous le nom de Lord Mansfield, Lord Chef de la Justice et membre de la Chambre des Lords, très probablement John Wilkes et enfin Samuel Romilly, son ami proche. Ce n'est ici qu'une idée des noms qui ont pu se mêler aux précédents. Il est également difficile de savoir exactement quand Brissot commença à fréquenter cette société. Dans une lettre non datée (mais antérieure à juillet 1783), Catharine Macauley-Graham invite Brissot à prendre le thé chez elle<sup>904</sup>, sans être certain toutefois qu'il s'agit là de leur première rencontre. Le 15 juillet 1783, elle se fait l'émissaire de Lord Mansfield, qui adresse à Brissot une invitation à se joindre à lui dans sa maison de Russel Street<sup>905</sup>. De cette rencontre, et des prochaines à venir, naîtra une future amitié entre les deux hommes<sup>906</sup>.

Comment Brissot a-t-il pu avoir accès à ce cercle restreint très « Whig » ? Nous savons que durant son périple suisse entre juin et août 1782, Brissot avait noué des relations intimes avec les républicains genevois, et parmi ceux-ci d'Ivernois et Clavière. Ce dernier lui avait même offert 200 louis<sup>907</sup>, et très certainement, comme Brissot nous l'a confié, quelques-unes de ses amitiés outre-Manche, qui comme lui partageaient ses idées, et qui lui permettraient de réaliser le plan de son « Lycée ». C'est peut-être par l'entremise de Clavière que Brissot fut introduit dans ce milieu<sup>908</sup>, ou par le biais de Samuel Romilly, qu'il

---

903 Withey, Lynne E., « Catharine Macauley and the Uses of History : Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda », in *Journal of British Studies*, vol. 16, n°1, 1976, p. 59

904 A.N. 446 AP/6 dossier 2 n°32

905 A.N. 446 AP/6 dossier 2 n°33

906 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique op.cit.*, Tome X, p. 348, ainsi que Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. A Sketch, etc. ou Essai sur le Code à faire en Amérique. London, 1784 », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 2, n°3, 1784, p. 156

907 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 295

908 Comme en atteste d'ailleurs une lettre du 11 août 1783 écrite par Mirabeau à Brissot, montrant le genevois en relation étroite avec Milord Peterborough et Lord Mansfield : « Mirabeau à Brissot. Du château de Mirabeau,, 11 août 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 65. Voir également La Marle, Hubert, *Philippe Egalité. « Grand Maître » de la Révolution*,

avait manifestement rencontré en Suisse, et dont il avait été impressionné par ses qualités d'orateur<sup>909</sup>. Lors de sa venue à Genève en 1781, Samuel Romilly entretint lui aussi des relations étroites avec les chefs des « représentants », parmi lesquels on pouvait compter, outre Clavière et d'Ivernois, Duroveray, Liotard, Cazenove, Gasc, Grenu, Ringler, Vernes et Dumont, futur secrétaire de Mirabeau et de Bentham. Il avait également ses entrées dans le grand monde des lettres puisqu'il connaissait personnellement Diderot et d'Alembert<sup>910</sup>, et partageait avec Brissot sa sympathie pour les idées rousseauistes. Qui de Étienne Clavière ou de Samuel Romilly introduisit Brissot à Catharine Macauley-Graham et au Lord Mansfield n'a au fond que peu d'importance, car il semble à première vue que ce soit par le biais des « représentants » genevois qu'il fut mis en contact avec le milieu « whig » anglais.

Le réseau républicain de Brissot est loin de se limiter à la société de Catharine Macauley et de Lord Mansfield. Une autre personnalité marquante du milieu réformiste anglais, et l'une plus prestigieuse quant à sa position et à sa fonction, est le Lord Shelburne, premier ministre du Royaume britannique de juillet 1782 à avril 1783. Dans son *Journal du Lycée*, Brissot rend compte d'une discussion qu'il avait eue avec Isaac Barré<sup>911</sup>, un colonel de l'armée britannique devenu Trésorier de la Marine en 1782, en présence de Lord Shelburne, un de ses vieux compagnons<sup>912</sup>. On ne saurait dire où cette rencontre se déroula exactement, possiblement dans la propriété londonienne de Lord Shelburne, ou peut-être, mais cela est moins sûr, dans celle de Wycombe et de Bowood. Il avait en effet l'habitude de tenir des réunions informelles qui rassemblaient de beaux esprits, comme les inséparables et désormais familiers Priestley et Price, l'inévitable Franklin, Badcock du *Gentleman's*

---

Nouvelles Éditions Latines, 1989, pp. 59-60.

909Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Philadelphien à Genève, ou Lettres d'un Américain sur la dernière révolution de Genève, sa Constitution nouvelle, l'émigration en Irlande, etc. pouvant servir de tableau politique de Genève jusqu'en 1784*, Dublin, 1783, p. 166

910Loft, Leonore, *Passion, Politics, and Philosophy. Rediscovering J.-P. Brissot, op.cit.*, p. 25

911Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. *Lettres d'un Anglais à un de ses Compatriotes sur le point de voyager en France* », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°6, 1784, p. 369

912Barré et Lord Shelburne étaient de déjà de vieux amis. Barré, qui avait ses entrées en France, avait notamment introduit le Lord Shelburne dans le monde des salons parisiens après la mort de sa femme en 1771, et l'avait accointer avec les meilleurs têtes de la capitale, dont le baron d'Holbach, Marmontel, Malesherbes, d'Alembert et l'encyclopédiste André Morellet, avec qui il développa une très grande amitié : Ritcheson, Charles R., « The Earl of Shelburne and Peace with America, 1782-1783 : Vision and Reality », in *The International History Review*, vol. 5, n°3, 1983, p. 329

*Magazine*, les économistes Vaughn, Smith et Bentham, Romilly, Morellet, Mirabeau fils, et les républicains genevois Dumont et d'Ivernois, pour ne citer qu'eux. Ce petit cénacle permettait au Lord Shelburne de développer ses conceptions libérales en matière économique et politique, lui qui rassemblait de fervents partisans du libre-échange et de l'indépendance américaine. Durant sa présence au plus haut sommet de l'État britannique, il avait même tenté de profiter du traité de paix de 1783 pour appliquer ses idées libre-échangistes<sup>913</sup>. C'est aussi sans doute sous ses auspices que le gouvernement anglais se résolut à inviter les proscrits genevois à se réfugier en Grande-Bretagne (il faut dire que sa vieille rivale française avait été l'une des forces belligérantes). Lord Shelburne avait même accueilli en personne l'un d'entre eux, que Brissot connaissait très bien, puisqu'il s'agissait de Francis d'Ivernois<sup>914</sup>. Celui-ci s'était rendu à Dublin afin de régler les modalités d'une future colonie d'exilés genevois à Passage East, près de Waterford en Irlande, avec l'appui du gouvernement anglais et du Conseil privé irlandais<sup>915</sup>. Clavière avait lui aussi rejoint l'Angleterre dans les débuts du mois de janvier 1783, puis la colonie irlandaise comme en atteste la lettre que Brissot adressa à Ostervald le 7 février de la même année<sup>916</sup>. Clavière et Brissot étaient donc manifestement en contact, rapprochés qui plus est, puisque Clavière l'avait encouragé à le rejoindre en avril 1783 afin d'y établir une académie<sup>917</sup>. Toujours est-il qu'à ce moment-là, Brissot était absorbé par l'entreprise de son « Lycée », et était décidé à la mener à son terme.

Avant de revenir à Catharine Macauley-Graham, arrêtons-nous avant sur un personnage qui offrit un soutien sans faille à Brissot, peut-être son plus proche ami à Londres, qu'il décrit en termes des plus élogieux : cet « écrivain entièrement dévoué à l'étude de la législation criminelle, à qui je m'empresse d'autant plus de rendre hommage, que par une légèreté

---

913 *Ibid.*, p. 330

914 De Champs, Emmanuelle, « La postérité des idées de Jeremy Bentham: la notion d'influence à l'épreuve », in *Cromohs*, vol. 11, 2006, pp. 1-17, consulté le 13 août 2015 à l'adresse suivante: <http://www.fupress.net/index.php/cromohs/article/view/15604/14696#fnB62>

915 Whatemore, Richard et Livesey, James, « Étienne Clavière, Jacques-Pierre Brissot et les fondations intellectuelles de la politique des girondins », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°321, 2000, p. 7

916 Lettre de Brissot à Ostervald. Londres, ce 7 février 1783 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, publié le 1er septembre 2014, <http://www.robertdarnton.org> consulté le 4 août 2015

917 A.N. T//646 dossier 1, « Clavière à Brissot de Warville, 10 avril 1783 »



ordinaire à la jeunesse, je l'ai jugé assez légèrement dans ma *Théorie des lois criminelles*. La lecture de ses ouvrages, dont la plus grande partie m'était alors inconnue, la connaissance de son âme et de ses travaux immenses m'ont convaincu qu'il pourrait un jour effacer Blackstone qu'il a si bien combattu »<sup>918</sup>. C'est auteur est Jérémie Bentham. Dans le premier numéro de sa *Correspondance universelle* datée de décembre 1782, Brissot avait évoqué la parution des *Principes de Législation sur les lois pénales* de Bentham. Il est possible que suite à cela, celui-ci ait voulu rentrer en contact avec Brissot. Comme il le rapportait dans ses *Mémoires*, Bentham voulait connaître à fond la jurisprudence anglaise pour « en révéler les vices et les horreurs »<sup>919</sup>, et la connaissance de Brissot en matière de jurisprudence française avait peut-être excité sa curiosité. Mais au vu de ce dédale de connexions au sein même de la nébuleuse « whig », il est douteux de ne pas penser que les deux hommes ne se soient pas (également ou directement) rencontrés par le biais d'une tierce personne. Celle-ci pourrait très bien être Lord Shelburne, ami proche de Bentham, qu'il accueille fréquemment chez lui depuis 1781, ou peut-être même l'un de ses convives avec qui il fit connaissance<sup>920</sup>. Quoi qu'il en soit, Brissot et Bentham se voyaient assidûment et s'étaient liés d'amitié<sup>921</sup>. Comme le montre une lettre écrite le 11 juin 1783, les deux hommes se côtoyaient déjà, et étaient manifestement versés dans des conversations savantes sur les législations anglaise et française. Elle laisse à penser que des rencontres avaient déjà été planifiées, mais il semble que Brissot n'ait pu toutes les honorer<sup>922</sup>. Bentham voulait mettre le jeune philosophe en contact avec quelques-uns de ses amis, comme Richard Sheridan<sup>923</sup>, qui avait reçu les éloges de Brissot dans ses *Mémoires*<sup>924</sup>.

---

918 Brissot, de Warville Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 349

919 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 365

920 De Champs, Emmanuelle, « La postérité des idées de Jeremy Bentham : la notion d'influence à l'épreuve », art.cit.

921 A.N. 446AP/6 dossier 2 n°1-3

922 « Je n'ose plus vous répéter que j'espère bientôt avoir le plaisir de me rapprocher de vous et de vous voir plus souvent. Je ne veux pas vous fixer le temps, car je vous ai appris à ne plus me croire sur cet article et les circonstances m'y ont forcé » : « Brissot à Bentham. Londres, 11 juin 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, pp. 58-59

923 « Brissot à Bentham. 25 juin 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 59

924 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 382

Revenons à Catharine Macauley. Nous avons à peine éclairé la place qu'elle tenait dans le mouvement réformateur britannique. Brissot nous met d'ailleurs sur la piste lorsqu'il nous rapporte qu'elle « ne parlait qu'avec enthousiasme du gouvernement anglais et de la nécessité de le réformer pour le conduire à une perfection où il pouvait atteindre » ; puis il poursuit : « Si elle prenait les couleurs de l'opposition et du parti *foxiste* [de Charles James Fox], ce n'est pas tant, me disait-elle, par estime pour ce parti dont elle connaissait les vues secrètes, ambitieuses et perverses, que par l'impossibilité où il était d'arriver à son but sans amener des réformes utiles à la liberté »<sup>925</sup>. J'ai parlé de mouvement, car les idées réformatrices résonnent par le biais d'assemblées mondaines comme celle de Macauley, de Burney, de Lord Mansfield et de Lord Shelburne, mais aussi à travers des associations partisans qui prennent publiquement position. Parmi celles-ci, l'historienne en côtoyait deux qui tenaient le haut du pavé de l'opposition politique : la « Society for Constitutional Information » et les « Honest Whigs ».

Ancêtre de la « Society for the Supporters of the Bill of Rights » érigée en soutien à John Wilkes, la « Society for Constitutional Information » est fondée en avril 1780, à la suite du *Report of the Sub-Committee of Westminster* rédigé par John Jebb, Thomas Brand Hollis et John Cartwright, tous gravitant autour de l'opposant parlementaire Charles James Fox. Ce rapport défendait une réforme constitutionnelle de fond. Dans les grandes lignes, il prônait le suffrage universel masculin (excepté « les étrangers, les mineurs, les criminels, et les fous »), la tenue d'élections législatives annuelles, un découpage égal des districts électoraux, le vote à bulletin secret, l'extension des droits d'éligibilité au-delà des propriétaires, et l'instauration d'indemnités parlementaires<sup>926</sup>. Cette société formait « l'une des organisations extra-parlementaires [britanniques] les plus radicales du dix-huitième siècle »<sup>927</sup>. Comme son nom l'indique, sa tâche première tourne autour de la sensibilisation et de l'éducation politique. Pour cela, elle va produire un nombre considérable de brochures

---

<sup>925</sup>*Ibid.*, p. 347

<sup>926</sup>Charlton Black, Eugene, *The Association : British Extraparliamentary Political Organization, 1769-1793*, London, Oxford University Press, 1963, p. 61

<sup>927</sup>Withey, Lynne E., « Catharine Macauley and the Uses of History : Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda », art.cit., p. 60

et de livres, particulièrement entre 1780 et 1785, qui seront distribués gratuitement<sup>928</sup>. Cette société était appuyée par un groupe beaucoup plus informel, les « Honest Whigs », qui s'était donné pour tâche de relayer et de diffuser le plus largement possible les idées politiques défendues par la « Société constitutionnelle ». Comme nombre de sociétés réformistes, les « Honest Whigs » rassemblaient dissidents politiques et religieux, des personnages illustres comme Franklin à qui on attribue d'ailleurs sa naissance, son ami intime Jonathan Shipley, frère de William Shipley de la « Society of Arts », ses collègues de la « Royal Society » (entre autres Matthew Maty [le père de Paul-Henry], Andrew Kippis, Richard Price, Joseph Priestley, John Whitehurst, Thomas Brand Hollis), les pionniers de la « Society for Constitutional Information », John Cartwright et John Jebb, les dissidents James Burgh et Granville Sharp, futur leader de l'abolitionnisme anglais, Daniel Solander et Magellan<sup>929</sup>, que Brissot avait pu côtoyer chez Fanny Burney, et Catherine Macaulay bien évidemment<sup>930</sup>. Un tel groupe est d'ailleurs un indice manifeste de l'implication politique accrue des hommes de lettres et de sciences britanniques, implication qui demeurait larvée avant que n'éclate la Révolution américaine – implication d'ailleurs beaucoup plus ouverte et assumée que le « Literary Club », déchiré entre « whigs » et « tories ». Cette société troque en effet sa façade initiale de club philosophique pour s'assumer ouvertement en tant que club politique<sup>931</sup>. C'était donc un milieu qui partageait tout à fait les idéaux politiques de Brissot, ces républicains qui avaient choisi de lutter contre le despotisme monarchique et ecclésiastique au nom du bien de l'humanité et de la liberté universelle. Le plus frappant peut-être réside dans le fait que les membres des « Honest Whigs » se retrouvent dans toutes les sociétés fréquentées par Brissot, de la très select « Royal Society » aux rencontres plus mondaines chez les rivales Fanny Burney et Catharine Macauley-Graham, en passant par le cénacle de Lord Shelburne et la société de Lord Mansfield, les sociétés savantes que furent la « Birmingham Lunar Society », le « Literary Club », les *Monthly Review* et *Gentleman's Magazine* (l'ombre de Franklin

---

928*Op.cit.*, p. 63

929Mason, Stephen, « Jean Hyacinthe de Magellan, F.R.S., and chemical revolution of the eighteenth century », art.cit., pp. 157-158

930Christopher Leslie Brown, *Moral Capital, op.cit.*, p. 146

931Crane, Verner W., « The Club of Honest Whigs : Friends of Science and Liberty », art.cit., p. 210

n'étant jamais très loin<sup>932</sup>). Les relations que Brissot cultive en Angleterre de décembre 1782 à juin 1784 convergent toutes autour de ce cercle de réformateurs politiques radicaux, véritable nébuleuse de sociétés éparses qui puisent dans l'identité philosophique et politique républicaine toute leur unité.

*De la réflexion sur le monde à la réflexion dans le monde. Repli théorique et retour pratique au sein de la République des lettres*

La présence de Brissot au sein de la République cosmopolitique des lettres ne fait aucun doute. Nous savons maintenant l'étendue de son réseau philosophique, de la Suisse à l'Angleterre en passant bien évidemment par la France, mais aussi toute son ampleur, son intégration aussi diversifiée que croisée dans la kyrielle de sociétés savantes : salons, académies, clubs, comités, journaux, etc... Toutes ces sociétés dans lesquelles Brissot évoluait ne disposaient pas toutes de la même aura : admis (momentanément) dans le sein de l'académie de Châlons-sur-Marne, membre de la « Société provinciale des arts et des sciences » d'Utrecht, ayant fréquenté en France le salon de Mme Agron de Marsilly, mais surtout celui de Mr et Mme Mentelle, en Angleterre celui de Kirwan, de Burney, de Macauley-Graham, de Lord Mansfield et celui du prestigieux Lord Shelburne, ayant gravité autour de la « Royal Society », et de quelques-uns de ses membres et de ses rameaux (dont la « Society of Arts »), associé au monde de la presse (le très en vogue *Courrier de l'Europe*, les sérieux *Gentleman's Magazine* et *Monthly Review*), et certains estimables cénacles, quoiqu'encore marginaux, comme le furent le « Musée » de Pahin de la Blancherie, de Court de Gébelin et très probablement celui de Pilâtre de Rozier. Bien évidemment, il s'agit là d'une vue d'ensemble. Ces sociétés forment les grandes lignes d'un tableau élémentaire de la présence de Brissot dans la grande République des lettres. J'ai conjecturé certaines connexions supplémentaires, potentielles ou vraisemblables, mais non avérées. L'important était de souligner l'appartenance effective, en conscience et en présence, de Brissot à cette République, qui avait pris pour fondement d'intégration le talent

---

<sup>932</sup>C'est lui d'ailleurs qui établit un lien manifeste entre les « Honest Whigs » et la « Lunar Society » : *Ibid.*, p. 212

de ses membres en dehors de leur nom et de leur sang. Elle était donc en théorie inclusive, et même universelle, puisqu'elle ne posait de distinctions d'aucune sorte, que ce soit de nationalité, de sexes, d'âges, de religion, de langues, d'honneurs, et même de mœurs<sup>933</sup>.

Brissot était parvenu à se frayer un chemin parmi les sociétés qui la composaient. Il est vrai qu'elles ne tenaient pas pour la grande majorité d'entre elles le haut du pavé, mais elles en faisaient toutes irrémédiablement parties, car elles concourraient également à l'avancement des connaissances, et au progrès des sciences et de l'esprit humain. Son réseau français paraissait embryonnaire et lacunaire face à son pendant anglais, et il serait même tout à fait juste de soutenir que c'est outre-Manche qu'il parvint à asseoir et à confirmer sa présence autrefois limitée dans la République des lettres, avec le soutien déterminant de ses relations genevoises et anglaises. Mais en s'attirant la reconnaissance des grands esprits d'Europe, Brissot n'avait fait que parcourir la moitié du chemin, dont l'autre moitié devait mener à la reconnaissance formelle de son œuvre, autrement dit à la gloire et à la fortune.

Il faut dire que pour cela, Brissot n'avait pas lésiné sur les efforts. Outre les ouvrages sur lesquels il travaillait<sup>934</sup> et les ouvrages en chantier, il avait le projet d'établir dès 1780 une *Biographie universelle des gens de lettres de tous les pays de tous les temps*<sup>935</sup>, qui se donnait pour mission d'embrasser « tous les travaux selon les pairs », et de dresser l'inventaire des savants et des hommes célèbres de France, d'Allemagne, d'Angleterre, des Pays-Bas et de Suède<sup>936</sup>. Il avait en sa possession des listes où étaient répertoriées les

---

933 Waquet, Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », art.cit., p. 485

934 Entre 1774 et 1784, Brissot n'avait publié pas moins de douze ouvrages, dont sa *Théorie des lois criminelles* en deux volumes, son imposante *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte* en neuf volumes, en plus de sa *Correspondance universelle* (journal mensuel en activité de janvier à novembre 1783), de son *Journal du Lycée* (également établi sur une base mensuelle, de janvier à décembre 1784), de son *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales* (initialement mensuel, mais publié de manière irrégulière entre avril 1784 et août 1785), et de sa collaboration au *Courrier de l'Europe* d'avril 1778 à septembre 1779 et de février à novembre 1783.

935 « Brissot à Osertvald. Chartres, le 2 avril 1780 » in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit.

936 A.N. 446 AP/2 dossier 1

sociétés littéraires d'Europe et d'Amérique<sup>937</sup>, les journaux et gazettes publiés en Allemagne<sup>938</sup>, les noms et adresses des libraires de Paris à Bonn<sup>939</sup>, dont il eût vu sans doute quelque utilité à les publier. À force de persévérance, il s'était également offert de nombreux appuis dans le monde des lettres et des sciences, dont les plus constants et les plus appréciables furent en France Servan de Sugny, Mercier Dupaty, Prost de Royer, Philipon de la Madeleine, Marat, Maret, et en Angleterre Kirwan, Lord Mansfield, Maty, Williams, et Bentham. Il avait acquis un vaste réseau européen de libraires et d'éditeurs, avec qui il faisait affaire : Lunel à Venise, Ostervald à Neuchâtel, les frères Périsses à Lyon, Desauges puis Larrivée à Paris, Virchaux à Hambourg, Metra à Cologne, Barth Wild à Amsterdam, Villebon à Bruxelles, Walter et Elmsey à Londres pour ce qui est de la partie visible – sans parler des échanges de livres auxquels Brissot a pu participer, fort courant à l'époque, et qui assuraient une diffusion à la fois plus large et plus ciblée entre correspondants.

Ce réseau aux multiples mailles, aussi dense soit-il, ne tenait pas la comparaison avec celui d'éminents savants. Brissot tenta d'ailleurs de s'attirer leurs grâces, ce qui lui offrirait leur(s) appui(s). C'est ce qu'il tenta de faire fin 1777-début 1778 lorsqu'il envoie son ébauche du *Pyrrhonisme universel* à d'Alembert et sa *Théorie des lois criminelles* à Voltaire. De ces tentatives, il ne récolta que de minces commentaires, et suscita chez Brissot sa première grande déconvenue littéraire : « c'était une réponse bien sèche pour quiconque avait pu lire le secret de mon âme ; [...] [ma lettre] respirait l'énergie et la tristesse d'un homme ardent pour les sciences, pour la vérité, ennemi implacable du despotisme ; mais malheureux, recherchant un appui, un ami, des secours enfin pour s'élancer dans la carrière qu'il brûlait de parcourir »<sup>940</sup>. Son ami du collège Charles Blot lui avait suggéré d'écrire « à l'Impératrice [Catherine II] pour lui demander sa permission de lui dédier ton ouvrage »<sup>941</sup>, certainement

---

937Entre autres la Société économique de Berne, la Société royale d'agriculture de Tours, la Société des arts de Genève, la Société royale de Gottingen, la Société des sciences de Copenhague, la Société patriotique de Suède, la Société philosophique de Philadelphie, etc. : A.N. 446AP/1 dossier 3 n°6-15

938A.N. 446AP/1 dossier 3 n°16

939A.N. 446AP/1 dossier 3 n°17

940Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 121

941A.N. 446AP/1 dossier 1

sa *Théorie des lois criminelles*. On ne sait si Brissot écouta son conseil, mais sa tentative était de toute façon peine perdue, puisque l'Impératrice, « bombardée de livres », ne lisait seulement ceux qui passaient par les mains de Grimm<sup>942</sup>.

Il ne suffisait pas de se présenter devant les hommes de lettres les plus illustres du moment pour pénétrer aussitôt la Parnasse littéraire. Il n'était pas aussi ouvert que les idées qu'il prônait. Il fallait passer par des intercesseurs *privilegiés* pour s'y faire connaître et reconnaître en tant que philosophe. Étaient privilégiés en effet les hommes de lettres qui occupaient une place d'honneur dans la société d'ordres, et qui étaient à la tête de la corporation de la culture de la société française d'Ancien Régime. Il ne suffisait pas de se distinguer par ses talents pour devenir une personne remarquable, encore fallait-il se faire remarquer pour devenir une personnalité distinguée. Un homme qui lorgnait une carrière littéraire – et ceci était d'autant plus vrai lorsqu'il appartenait au tiers état – devait s'attirer les égards d'un notable versé dans les lettres pour devenir lui-même un noble d'esprit. Il était donc essentiel que leur talent fût remarqué par quelques sommités. En s'attachant à eux, en les prenant sous leurs ailes, elles leur ouvraient les portes des sociétés les plus prisées du moment, elles contribuaient à propager leur nom et leurs écrits, leur enseignaient les ficelles du métier pour gagner leur rang, et ainsi occuper une position sociale en accord avec la grandeur de leur talent. Au fond, ces grands protecteurs jouaient aux hiérophantes : ils initiaient ces jeunes néophytes au langage de l'ordre, et les engageaient sur la voie royale de la consécration littéraire. Comme le rappelle fort justement Robert Darnton, le privilège est l'axe autour duquel s'organisent et se structurent les modes de production culturelle ; les livres, les revues, les corporations portaient l'empreinte du privilège, et c'est fort de ce sceau qu'ils étaient en mesure de dominer et de mener en avant le monde culturel<sup>943</sup>.

L'histoire de la pénétration de Brissot dans le monde des lettres est donc celle d'un jeune philosophe ambitieux qui bute sur la ligne de fracture d'Ancien Régime. Malgré tous ses

---

942Stroev, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997, pp. 245-246

943Darnton, Robert, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 65

efforts, il ne parvient pas à se tailler une place de choix au sein d'une République des lettres phagocytée par la société d'ordres, qui avait substitué son devoir sacré de liberté et de vérité pour la retenue et la complaisance. À Paris, il a manifestement manqué de soutien pour faire son nom. Le succès de sa *Bibliothèque philosophique* « eût été plus grand disait-il, si j'eusse été mieux secondé et par les hommes et par les circonstances »<sup>944</sup>. En réalité, il fut moins aidé par les circonstances qu'accablé par la rigueur des règlements royaux sur le commerce de la librairie, puisque sa *Bibliothèque*, imprimée à Neuchâtel, avait été bloquée à la frontière, alors qu'il tentait de la faire passer en France par contrebande. Il est vrai qu'il avait le soutien de Edme Mentelle. Mais Brissot n'était pas son seul protégé, et malgré son titre de censeur royal et d'historien officiel du comte d'Artois, il était loin de tenir le haut du pavé. C'est sans aucun doute ce qui le motiva à tenter sa chance à Londres. Mais comme il le souligne dans ses *Mémoires*, le désir de gloire qu'il caressait et l'enthousiasme qui l'habitait lui avaient fait faire l'impasse sur les considérations plus pragmatiques :

ne connaissant pas le caractère général des savants anglais, j'avais fait de faux calculs. [...] rien de moins obligeant pour les étrangers, et surtout pour les Français ; rien de moins empressé pour contribuer aux entreprises publiques, même à celles qui présentent des rapports très utiles. Chacun lisait mes prospectus, aucun ne souscrivait, aucun même ne m'en parla ; le plus profond silence fut observé dans les journaux<sup>945</sup>

Dans une lettre du 24 septembre 1783, Villar explique à Brissot que les lettres de recommandations qu'il lui demande risquent d'être plus difficiles à obtenir que prévu<sup>946</sup>. Parmi les principaux philosophes avec lesquels il est en contact direct – et non des moindres : d'Alembert, Condorcet et l'abbé Charles Bossut, tous trois académiciens – « il n'en est aucun qui corresponde avec les écrivains de Londres »<sup>947</sup>. Pourtant, il s'était plié comme il le fallait à l'impératif de sociabilisation :

Le travail auquel j'étais condamné, les soins qu'il me fallait donner à la fois à mon *Lycée* et à mon *Journal*, me forçaient à multiplier mes relations dans le monde, à y rechercher les gens de lettres et les savants, ou au moins les nouvelles des sciences et de la littérature. Ce n'était pas en restant chez moi,

944Brissot, de Warville, Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique*, *op.cit.* Tome X, p. 351

945Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 346

946« Villar à Brissot. Paris, le 24 octobre 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 75

947Ibid., p. 75



tranquille et heureux au sein de ma famille, que je pouvais présenter à l'Europe le tableau exact de l'Angleterre, ainsi que je l'avais promis à mes souscripteurs<sup>948</sup>

C'était sa crédibilité qui était en jeu, ainsi que son nom dans la République des lettres. Par là, il se voyait à la fois comme un homme de lettres et comme un homme d'affaires, comme un homme d'esprit qui cherchait simultanément la gloire et la fortune ; et telles étaient les exigences pour ceux qui voulaient faire commerce de leurs idées. Il allait même plus loin que la sociabilité savante classique, puisqu'il avait créé lui-même son propre espace, le « Lycée ». Vouloir faire avancer la science en mettant sur pied une entreprise de résolution conjointe des problèmes implique, avec la mise en place de ces liens de solidarité intellectuelle, un mode de visée spécifique pour que la connaissance des uns soit la plus profitable pour tous. Il lui fallait établir un cercle d'interdépendance où « toute lettre implique une réponse, tout don un contre-don »<sup>949</sup>, suivant la logique du crédit scientifique : qui paye ses dettes intellectuelles s'enrichit socialement. Il avait donc mis toutes ses chances de son côté en faisant cela, mais il achoppait sur un écueil de taille : l'indifférence de ses pairs. Lui qui souhaitait alimenter l'économie savante du don par le biais de son « Lycée », n'avait récolté en retour que rejet et amertume. La République des lettres n'était finalement pas ce qu'elle semblait être. Son cosmopolitisme et son hospitalité affichés étaient grevés en pratique par son incorporation dans la société monarchique qui était pour Brissot synonyme d'exclusion.

Brissot souffre manifestement d'un manque de soutien à Londres, qui est à la fois le décalque et la conséquence de la faiblesse de son intégration parisienne, et ce dix mois après le début de son aventure londonienne. Villar déplore tout comme lui le désintéressement de Elie de Beaumont, lui qui avait auparavant manifesté son engouement pour le projet du « Lycée ». Brissot évoquait plus haut les circonstances. Il est vrai que celles-ci avaient également pesé. Le destin du « Lycée » aurait pu être tout autre si l'appui de d'Alembert s'était manifesté à temps. Villar, très proche alors de l'académicien, explique

---

948Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 376

949Waquet, Françoise, « Condorcet et les idéaux de la République des lettres », art.cit., p. 559

à Brissot dans cette même lettre du 24 septembre 1783 pourquoi ce dernier n'avait été que trop discret face à son projet : « M. d'Alembert m'a de nouveau recommandé de vous dire pourquoi il ne vous répondait pas ; et hier il m'a répété au moins dix fois de vous dire que votre commission serait faite si l'Académie n'était pas en vacances ; le pauvre homme est dans un bien triste état »<sup>950</sup>. Un mois plus tard, la mort d'Alembert lui ferma définitivement les portes de l'Académie.

Il ne faut donc pas sous estimer le poids des circonstances dans la course à obstacles de Brissot à la consécration sociale. La relâche de l'Académie et la langueur de d'Alembert joua en sa défaveur. Mais ces mauvaises dispositions du destin ne faisaient que confirmer un état de fait : la difficulté pour un jeune philosophe à gagner les honneurs littéraires, ce qui voulaient dire, à s'incorporer dans la République des lettres. Brissot fut contraint à la fin de l'année 1784 d'abandonner son aventure londonienne, par ordre du Lieutenant de la Police de Paris, Jean-Charles-Pierre Lenoir. Nous nous pencherons dans la prochaine partie sur l'itinéraire de cette faillite. Son destin rejoignait celui de son confrère Pahin de la Blancherie, qui comme lui voulait prendre part aux Lumières, et qui comme lui subit une véritable déconvenue. L'« Europe, occupée de je ne sais quels intérêts du moment, négligea le grand projet de M. de Lablanche ; la ville impériale ne fut point accordée, les souverains ne s'assemblèrent pas, et ce grand homme resta seul, avec ses plans et son génie »<sup>951</sup>. Brissot avait projeté dans ces mots prononcés par Rivarol sa propre histoire, et son propre ressentiment. Les « grands » n'avaient pas jeté leur dévolu sur leurs destinés, ils ne leur avaient pas « accordé » le privilège de leur grâce et de leur faveur, les seules qui auraient pu acter leur participation au progrès des lettres et des sciences par la gloire et la fortune qu'ils désiraient tant.

La République des lettres n'a donc plus rien à voir avec l'image mythique d'une République inclusive et égalitaire présente dans l'esprit des jeunes philosophes de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Son incorporation dans la société d'ordres avait fait d'elle une République

---

950« Villar à Brissot. Paris, le 24 octobre 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 76

951Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 192

fermée et réservée, élective et sélective, presque hermétique. Ses portes ne s'ouvraient qu'à de très rares exceptions, selon le bon vouloir des sujets souverains, roi, haute noblesse et académiciens, qui en avaient le pouvoir et la prérogative. Il est vrai que les contacts et les communications entre les savants permettaient l'accès à la connaissance, mais ils confirmaient aussi l'appartenance à une communauté éminente. Ils autorisent l'accès à « une place reconnue dans la République des Lettres », parce que les « noms célèbres ouvrent les portes »<sup>952</sup>, et permettent de refléter l'honneur tant convoité. Elizabeth Badinter soutient que c'est sur « cette revendication existentielle que viennent se greffer les grandes passions qui tourmentent tant d'intellectuels. Gagner la reconnaissance de ses pairs, y être sacré »<sup>953</sup>. Voilà ce qu'offrait l'acquisition de connaissances utiles. Et cela s'applique autant aux connaissances savantes qu'aux connaissances relationnelles<sup>954</sup>. Brissot avait d'ailleurs parfaitement conscience de cette dimension doublement utilitaire de la communication, qu'il avait intégré à son entreprise du « Lycée » : « Je pensais que j'avancerais la science chez les deux nations, que je les enrichirais toutes les deux, en mettant leurs savants en communication ; ce plan devait aussi servir au but de mes travaux »<sup>955</sup>. Les sociétés d'esprits montrent à voir les nombreux sens qu'elles donnent à la communication, et ainsi à leur communauté : communication comme communion d'idées, comme conversation, comme transmission et échange de connaissances et de services, mais aussi comme mise à l'épreuve de l'idéal inclusif de la République des lettres.

Il apparaît clairement que le simple sentiment de faire partie de cette communauté de savants n'est pas l'unique condition pour s'y reconnaître comme un membre *de facto*. C'est bien l'auguste regard de ses pairs qui scelle leur alliance et leur commune identité. La République des lettres est donc une communauté fonctionnant en vase clos, aussi autocentrée en pratique qu'elle est égalitaire en principe, qui hypothèque l'entrée de nouveaux savants à l'épreuve de la cooptation, accordant ainsi un pouvoir social, et non simplement scientifique, à la parole de ses membres éclairés. N'est pas reconnu membre de

---

952Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes*, *op.cit.*, p. 706

953Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles I. Désirs de gloire (1735-1751)*, Paris, Fayard, 1999, p. 14

954*Op.cit.*, p. 706

955Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 339

la République des lettres qui veut. L'institutionnalisation du savoir par le biais d'académies avait contribué en amont à sa professionnalisation autant qu'au processus de filtrage, de majoration et de distanciation sociale, réservant l'espace du savoir aux savants consacrés. Lorsque Condorcet explique que cette République des lettres se compose « d'hommes supérieurs aux autres par leurs lumières », « nés pour la vérité »<sup>956</sup>, il ne se contente pas d'en faire des surgeons des philosophes-rois platoniciens, destinés à œuvrer pour le Progrès de l'esprit humain. Le tableau qu'il dresse a pour toile de fond la société d'ordres, avec sa hiérarchie et ses valeurs, ses normes et ses corps. L'homme de lettres n'a plus les traits d'un républicain, mais plutôt ceux d'un aristocrate littéraire, qui légitime la place acquise dans la société à partir de ses propres termes. Lorsqu'un Charles Pinot Duclos ou un d'Alembert se mettaient à légitimer les rangs, les distinctions et la « supériorité de la naissance »<sup>957</sup>, c'était moins par conviction que par pragmatisme. En faisant cela, ils venaient confirmer leur nouvelle position sociale, et en tant que littérateur incorporé (tous deux étaient devenus académiciens), ils réagissaient de la même manière que le bourgeois anobli : ils se pliaient « d'instinct au code du jeu aristocratique et à leur culture »<sup>958</sup>. L'idéal humaniste a donc poursuivi sa relation symbiotique avec la société d'ordres pour accoucher à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle de l'idéal de modération du « noble d'esprit ». Les altérités significatives étaient devenues pour Brissot des altérités électives, dont le regard était aussi sélectif que leur République des lettres.

Brissot met l'accent sur un défaut d'intégration. Nous savons maintenant qu'un tel manquement à la parole de la République des lettres est le corollaire de son incorporation dans la société d'ordres. L'idéal d'intégration universelle et cosmopolite des premiers républicains des lettres n'avait pas résisté au désir d'intégration plus prosaïque de leur successeur, national et corporatif. C'est dans ce décalage entre l'*a priori* et sa réalisation, et dans leur collision, que s'origine la double conscience de Brissot. Il faut garder à l'esprit que pour lui, seule la reconnaissance sociale lui fait défaut. Il est un philosophe, mais il n'en

---

956 Waquet, Françoise, « Condorcet et les idéaux de la République des lettres », art.cit., p. 561

957 Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, op.cit., pp. 57-58

958 Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIIIe siècle*, op.cit, p. 40

possède ni le statut ni les agréments. Le mensonge de la République des lettres était un mensonge de la modernité. L'idéal humaniste, l'appel à la subjectivation par l'usage de sa raison, la métaphysique et l'éthique philosophique s'étaient heurtés à l'axe arkhé-typique de la société d'Ancien Régime. La pénétration de la valeur mérite avait permis à des hommes du peuple cultivé comme d'Alembert, Duclos et Suard, de devenir des hommes de culture en place. Mais le mérite, c'était aussi la modernité contenue dans les murs étroits de la société d'ordres. Brissot voyait le côté sombre de ces idées grandes et généreuses. La modernité qu'elles lui promettaient était réservée à une cohorte de privilégiés, qui justifiaient leur place par leur talent – autrement dit, au nom de la modernité – mais aussi par leur noblesse, eux qui étaient nés pour la vérité, et pour qui la consécration était source d'ennoblissement, ou simplement parce qu'une bonne extraction suivie d'une bonne culture leur garantissaient leurs entrées. Modernité bridée et tempérée, mais aussi modernité trahie et dévoyée.

À la lecture de son traité *De la vérité*, publié en 1782, Brissot dresse un tableau saisissant du philosophe. Il peint un être supérieur parmi les êtres, dégagé des préjugés et des systèmes, entièrement voué à la vérité et à l'utilité pour tous les hommes et pour tous les pays. Il n'est pas difficile d'y voir l'image énantique du philosophe consacré, mais aussi la voie que Brissot s'était lui-même donnée pour compenser le rejet éprouvé. Il peint un philosophe détaché du monde, qui s'y penche que pour l'observer, et après une brève incursion, peut finalement repartir dans le monde des idées, s'abandonner à ses méditations pour y trouver les réponses à ses questions. Ce philosophe est un être de surplomb, « il a rompu les liens qui l'attachaient à ce qui existe », tout « est concentré dans son *moi* »<sup>959</sup>. En faisant cela, il réévalue le sens originel de la République en lui donnant un accent mystique, ce qui lui ouvre une échappatoire opportune à son impasse identitaire, une voie de sortie pour se soustraire à sa propre double conscience. Un tel abandon du monde est flagrant dans son traité *De la vérité*. Il y parle longuement de l'importance que tient la méditation pour le philosophe, qui est pour lui une sorte de combinaison entre la réflexion et la

---

959 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité*, *op.cit.*, p. 96

contemplation extatique<sup>960</sup>. Cette méditation ressemblerait à s'y méprendre à un « état modifié de conscience », tel que Michel Hulin l'entend, dans lequel « le sujet éprouve l'impression de s'éveiller à une réalité plus haute, de percer le voile des apparences, de vivre par anticipation quelque chose comme un salut »<sup>961</sup>. À travers sa figure du philosophe, Brissot relègue le corps, qui « est un cachot pour l'homme »<sup>962</sup> et une « enveloppe funeste »<sup>963</sup>, transcende les préjugés, « qui forment comme un nuage entre l'homme et la vérité »<sup>964</sup>, à laquelle lui seul peut accéder, à la différence du vulgaire, esclave du sens commun. La méditation est d'une certaine façon le pendant métaphysique de la vie philosophique, mais Brissot y adjoint un versant éthique. Il en fait « l'art de diriger ses passions »<sup>965</sup>, et l'intronise de la sorte comme « la première science » : « les sciences ont sans doute leur degré d'utilité ; mais il est sans contredit subordonné à celle de la morale et de la politique, qui tendent directement au bonheur réel de l'homme, lorsque les autres [la physique, la chimie, la géométrie, etc.] n'y mènent qu'indirectement »<sup>966</sup>. C'est en ceci que son mysticisme philosophique est en même temps le signe d'un (autre) retour au monde, et non d'un simple retrait gnosique. Il est vrai qu'il lui permet de se défaire de son besoin de reconnaissance non assouvi, et de dépasser cette carence dans le détachement, dont il en fait une vertu séminale. Cette vertu et ce détachement sont aussi philosophiques que politiques, et à la mesure du dernier, ils ne peuvent être pensés au-delà de l'implication. Ils sont républicains.

Cette posture adoptée par Brissot n'est pas isolée. Elle traduit la déchirure qui traverse l'ensemble de la République française des lettres, dotée d'une partie basse, voire souterraine, exclue de la reconnaissance officielle, subversive dans ses paroles et dans ses gestes, aux prises avec un axe arkhé-typique encore bien trop rigide, et une partie éminente et éclatante, forte de la bienveillance royale qui a fait d'elle des privilégiés, et qui la

---

960 *Ibid.*, p. 81-99

961 Hulin, Michel, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993, p. 13

962 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 98

963 *Ibid.*, p. 302

964 *Ibid.*, p. 87

965 *Ibid.*, p. 301

966 *Ibid.*, pp. 302-303

propulse en haut de la hiérarchie sociale. Pour cette dernière, la modernité est une réalité. Elle avait été aménagée de telle sorte pour qu'elle convienne aux cadres étroits de la société d'ordres, et la liberté octroyée aux philosophes consacrés devait en retour se payer par quelques complaisances, et par une modération de leur parole. Cette fissure dans la République française des lettres est le décalque de celle qui traverse la société française d'Ancien Régime. Les quelques membres de cette République qui ont décidé de rentrer dans le giron du pouvoir, d'en accepter les contraintes et les apanages, y ont introduit ses distinctions dans un espace voué au savoir qui en était originellement dépourvues. Ce moment d'intégration porte un coup fatal à la neutralité philosophique qui désormais ne pourra afficher ses lumières qu'à l'ombre de l'ordre.

Ces philosophes s'étaient incorporés à la monarchie parce qu'elle avait bien voulu les y admettre. Finalement, chacune des parties avait fait des concessions, mais chacune en était sortie grandie. Pour ceux comme Voltaire et d'Alembert qui portaient la macule du peuple, avoir sa place au Parnasse littéraire pouvait laver l'affront du destin. C'était une sorte d'anoblissement littéraire sans lettres et sans blasons, mais avec les pensions et les titres qui revenaient de droit à l'Académicien. Passés par les marges de la société d'Ancien Régime, ils étaient parvenus à contourner la rigueur de l'axe arkhé-typique, et à se hisser au plus haut. Ils pouvaient maintenant voir la société du côté des privilégiés, de ceux qui la menaient en avant. L'incorporation de la République des lettres n'avait pas seulement accouchée d'une modernité bridée, elle reproduisait en son sein la ligne de fracture des privilèges, et la colonialité des rapports sociaux et de l'économie du don monarchique. Scindée en deux, il y avait donc désormais un adret et un ubac au sein de la République des lettres, une partie haute et brillante, et une partie basse et infamante. Le premier était un lieu où les velléités réformatrices avaient été gazées par les honneurs de la profession et par de confortables pensions, alors que le second était un espace nébuleux aux multiples figures, allant des salons aux cafés, qui partageaient ensemble leur réserve face à la société d'ordres, et qui se faisaient le porte-voix des idées hardies de la modernité non réalisée.

Une telle césure vient briser l'unité originelle de la République des lettres, unité qu'elle avait acquise dans son détachement fondateur et fondationnel vis-à-vis de l'ordre social. Les voyages de Brissot expriment d'ailleurs tout à fait un des aspects originels de cette République : son cosmopolitisme. Elle maintient d'ailleurs jusqu'à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle ce principe qui prend l'allure d'un impératif, dans la communication qu'elle permet, dans tous les sens que ce terme revêt. Mais ce cosmopolitisme voulait dire initialement bien plus : en dépassant les frontières des États et des confessions, les républicains des lettres refusaient de reconnaître toute autorité, qu'elle soit politique ou religieuse, autre que leur propre raison. Il s'agit moins d'une insubordination que d'un devoir d'autonomie, condition primordiale au Progrès des sciences. Comme le soutient Vigneul-Marville, un de ses illustres représentants, cette République est majeure, comprise dans son sens étymologique : elle est la plus étendue, la plus habitée, la plus vaste, la plus renommée, et la plus composite. Elle apparaît dès lors comme le nouveau grand ensemble, la nouvelle unité sociale par excellence, transcendant les particularismes et les divisions temporelles (n'oublions pas l'influence déterminante des guerres de religion, de l'avènement des États modernes, du déclin progressif du chrétien Saint Empire Romain Germanique, de l'affirmation des idiomes nationaux et de la spécialisation du savoir). Au-delà de la mission spirituelle dont ces hommes se sentent investis, ils partagent le même sentiment « de faire partie d'une même *societas* spécifique, celle des lettrés. Ils ne manquent pas de placer cette appartenance sur le même plan que celles qui les lient à un pays, à une Église ou à une famille »<sup>967</sup>.

Derrière la volonté de communication mutuelle et de « commerce continu », qui fondent en substance la République des lettres, se pose la question de leur double conscience. Les savants reconnaissaient simultanément leur allégeance à leur République et à leur État, et choisissaient de transcender sans renier la souveraineté temporelle de leur propre souverain. Cette posture était tenable dans la mesure où ils refusaient purement et simplement de s'immiscer dans les affaires politiques. Les premiers savants de la Renaissance pensaient la

---

<sup>967</sup>Waquet, Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique », art.cit., p. 488



République des lettres et l'État comme deux ensembles collusifs mais non intrusifs, parvenant tout de même à penser la subsumption du territoire national à partir de leur optique cosmopolitique, en dépit du fait que l'État et la République demeuraient *in fine* des entités plus mitoyennes que citoyennes. Cette posture qui relayait l'antique césure entre le monde temporel et spirituel n'en était pas moins une stratégie de survie face à l'affirmation de la souveraineté de l'État. Reinhart Koselleck rend compte de cette institution savante en indexalisant son apparition à celle de l'État absolu, et à son appropriation non moins absolue de l'espace public, relevant de sa seule autorité<sup>968</sup>. La République des lettres apparaît dès lors comme un espace privé de réflexion, bannie de toute implication dans la vie sociale, mais concurrençant implicitement la mainmise consacrée de l'Église dans le domaine métaphysique. Hors de toute ingérence de l'État mais placée sous son autorité directe, vivant spirituellement hors du monde commun mais vivant sous des lois séculières, cette République des lettres évoluait dans un espace liminal, en tout point exceptionnel, qui lui permettait de créer, de nourrir et d'œuvrer pour son propre sens commun tant et aussi longtemps qu'elle se montrait étrangère aux affaires politiques<sup>969</sup>. En différenciant la foi de la science ou de la philosophie, les savants de la République des lettres opéraient là un dédoublement du spirituel. L'une était sacrée, l'autre profane, l'une était majeure, l'autre mineure<sup>970</sup>, l'une était une affaire d'ordre et de sens social, l'autre de vérité. C'était une science qui à ses débuts avait retranché la normativité de sa compétence. Si l'on reprend les catégories aristotéliennes, il s'agissait là d'une science théorique, uniquement spéculative, et non d'une science praxique. Elle se limitait à l'espace privé, réduite à la liberté d'opinion, et ne revendiquait pas encore la liberté d'expression de son opinion, la liberté du privé d'investir l'espace public.

Mais depuis la montée de la philosophie critique et du discours politique des Lumières, la République des lettres fut appelée à modifier ses lignes de démarcation. Initialement réduits

---

968Koselleck, Reinhart, *Le Règne de la critique*, Paris, Éditions de Minuit, 1979

969Ibidem

970Ou si l'on reprend l'expression de Paul Bénichou, un « ministère moral auxiliaire », contrastant avec l'ordre ecclésiastique qui détient le magistère moral : Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996, p. 23

au seul domaine de l'esprit, refusant d'entrer sur le terrain polémique du politique en justifiant leur excentration par leur vocation uniquement intellectuelle ou par leur motivation purement utilitaire<sup>971</sup>, ses membres renvoyèrent leur position dans un temps où progrès politique et progrès scientifique allaient de pair. Les institutions scientifiques des États se transformèrent en « colonies de la République des Lettres »<sup>972</sup>, République disposant à elle seule de la pleine souveraineté sur le savoir et d'un juste droit de regard sur le pouvoir. En parlant de Genève, Brissot nous rapporte que « la régénération de l'esprit de liberté [...] fut occasionnée par l'esprit philosophique qui s'introduisait en Europe vers la fin du siècle passé [XVIIe], et qui tourna le regard vers la politique »<sup>973</sup>. C'est dans cette droite ligne que s'inscrit le « Musée » de Pahin de la Blancherie et le « Lycée » de Brissot, la « Society for Constitutional Information » et les « Honest Whigs », qui se donnaient tous pour vocation d'éduquer les masses et de les sensibiliser à la question politique. C'était aussi le cas des salons, qui ont fait florès dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, dans une version beaucoup plus mondaine. Toutes ces sociétés étaient le véhicule du réformisme : bienséants et modérés pour les derniers, radicaux voire audacieux pour les premiers. Il n'est pas exagéré de considérer ces sociétés comme parties indivises et bigarrées d'un même tout cohérent, d'une même société alternative de privés mues autour de leur vision de l'utilité publique. L'utilité a ici un sens éminemment pratique, puisqu'elle vise le bonheur de l'homme (à commencer par celui qui le porte) et de la société. Brissot en a fait le titre de sa *Correspondance universelle*, lui qui y soutenait dans son cinquième numéro que « partout où l'abus a été réformé, le peuple a été heureux »<sup>974</sup>.

Utilité, réforme, bonheur, voilà les maîtres mots de la philosophie critique défendue par la partie dissidente de la République des lettres. Il en ressort que le savoir alternatif qu'elle produit n'est pas seulement hétérodoxe, mais hétéropraxe. Il va à l'encontre de la pensée des

---

971 Comme le précise Françoise Waquet, « seul un tel pouvoir [absolu] garantissait des tumultes de la plèbe la tranquillité à laquelle les lettrés aspiraient » : Waquet, Françoise, « Condorcet et les idéaux de la République des lettres », art.cit., p. 567

972 Waquet, Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres? Essai de sémantique historique », art.cit., p. 489

973 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Philadelphien à Genève*, op.cit., pp. 10-11

974 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Gouvernements despotiques. Turquie, Perse, etc. », art.cit., p. 298

savants consacrés et du langage de l'ordre qu'ils parlaient, qui entretenait l'idée complice d'une opinion raisonnable, convenable et tempérée. Il fallait pour les savants réformateurs passer par cette même opinion publique pour changer la face de la société d'ordres, et avec elle leur méplacement social, qui ne faisait pas honneur à leur talent. La distinction opérée par Antonio Gramsci entre l'« intellectuel traditionnel » et l'« intellectuel organique »<sup>975</sup> exprime donc une césure vieille de plusieurs siècles.

Dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, il est impossible de penser la philosophie et la politique séparément. C'est au siècle précédent que les gens de lettres commencèrent à revendiquer un rôle dans la gestion de l'État. Comme le rapporte Paul Bénichou, « la cour et le personnel gouvernant ne l'admettent pas facilement, et ne veulent voir le littérateur que sous les espèces du pédant »<sup>976</sup>, dont ils n'hésitent pas à tourner la figure en dérision. C'est avec la première génération des Lumières qu'ils commencèrent à afficher publiquement leurs prétentions. Pour Voltaire, les gens de lettres étaient cette pointe avancée de l'esprit humain, dont Rousseau relayait les paroles en invitant les rois à s'attacher « dans leurs conseils les gens les plus capables de les conseiller »<sup>977</sup>. Ils tentent d'asseoir leur autorité spirituelle en se proclamant les dignes héritiers des « Sages-législateurs de la Grèce, de l'Égypte et de l'Orient »<sup>978</sup>, posant par là leur propre fondation mythique, leur faste. Mais dans la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, cette aura se limitait à bien peu : « Le prestige de l'intellectuel ne dépasse pas le cercle de la bourgeoisie cultivée. Dans nombre de salons de l'aristocratie, il n'est encore là que pour divertir par ses talents et ses bons mots. Situation qui se révèle insupportable à cette nouvelle génération d'hommes qui forme l'aristocratie de l'intelligence et se juge bien supérieure à l'autre »<sup>979</sup>.

Convaincus de l'autorité qu'ils disposent sur les esprits, ils rentrent littéralement en

---

975 Gramsci, Antonio, « La formation des intellectuels », in *Œuvres choisies* (trad. G. Moget et A. Monjo), Paris, Éditions sociales, 1959, pp. 429-438. Voir également Saïd, Edward W., *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, op.cit.

976 Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain*, op.cit., p. 24

977 *Ibidem*

978 *Ibid.*, p. 27

979 Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles I*, op.cit., p. 18

concurrence avec le clergé. L'Académie française allait être le terrain de leurs opérations. Un véritable « parti philosophique » se constitua, avec son programme et ses militants, et obtint peu à peu de l'influence en pratiquant une sorte d'« entrisme ». Voltaire fut élu en 1746, Duclos en 1747, Buffon en 1753, d'Alembert en 1754. Il fallut attendre 1772, et l'élection de ce dernier comme secrétaire perpétuel, pour que les philosophes mettent peu à peu main basse sur l'Académie<sup>980</sup>, et obtiennent le pouvoir qui leur manquait jusque là pour entamer leur réforme spirituelle. Le philosophe pouvait enfin exercer son sacerdoce. C'était le moment de sa consécration, mais aussi celui de son incorporation.

Le tournant corporatif de la République des lettres a poussé les membres qui ne bénéficiaient pas de ses privilèges à investir le terrain politique. C'est d'ailleurs ainsi qu'ils ont donné au concept de « République » toute sa portée, mais aussi toute sa cohérence. Les républicains des lettres ne faisaient plus qu'un avec la vision politique du républicanisme, ce qui les situait dans une échelle du temps, successeurs d'une histoire qui avait débuté avec la Rome antique, et qui s'était poursuivie dans la Renaissance italienne<sup>981</sup>. Ils avaient donc hérité de son *ethos*, celui qui exaltait la vertu civique, la bienveillance et le désintéret<sup>982</sup>. John Barrell appelle cela l'« humanisme civique », offrant par là un point de jonction et un lien d'identité entre la République politique et celle des arts et des sciences<sup>983</sup>. Cet humanisme était fort répandu et défendu chez les « whigs » anglais, qui en avaient fait leur étendard. Ce qui expliquerait pourquoi Brissot fut attiré par les sociétés savantes d'outre-Manche, en plus d'y obtenir la reconnaissance tant convoitée. La monarchie constitutionnelle britannique assurait la liberté d'expression et avait ouvert de nouvelles opportunités, une voie dans laquelle la monarchie absolutiste française avait refusé de s'engager. La société britannique laissait place aux débats et aux oppositions, qui s'étaient

---

980 Elisabeth Badinter nous explique que d'Alembert « prend un intérêt passionné à la promotion de ceux qui se réclament de la philosophie. Il ne cache pas son but : faire basculer l'Académie de ce côté-là en faisant élire un maximum d'amis et de disciples » : Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles III, Volonté de pouvoir*, Paris, Fayard, 2007, p. 56

981 Korten Hof, Kurt D., « Republican Ideology and Wartime reality : Thomas Mifflin's Struggle as the First Quartermaster General of the Continental Army, 1775-1778 », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 122, n°3, 1998, p. 182

982 *Ibidem*

983 Barrell, John, « Sir Joshua Reynolds and the Political Theory of Painting », in *Oxford Art Journal*, vol. 9, n°2, 1986, p. 37

d'ailleurs accentués avec la guerre d'Indépendance. Brissot était rentré littéralement en « amitié » avec ces républicains anglais, de la même manière que Du Bois comprenait ce terme lorsqu'il parlait des « âmes du peuple noir ». En tant que disciple de William James, il comprenait l'âme comme un médium de communication et d'association, comme un médium traduisant « le mystère de percevoir des choses ensemble »<sup>984</sup>. On comprend mieux maintenant pourquoi le mysticisme philosophique de Brissot est indissociable de son républicanisme.

Le républicanisme était à la fois un discours politique et philosophique qui dans la bouche de Brissot rendait compte de son désir de trouver sa juste place dans la société d'ordres. Comme tous les autres surnuméraires de la littérature, il voyait très clairement les anomalies de sa position et la malhonnêteté morale des philosophes consacrés qui entretenaient l'illusion d'intégration. Le voile pour Brissot était celui des privilèges, qui isolait le monde des petits écrivains de celui des grands esprits. Comme Du Bois, Brissot a enveloppé « tout ce qui était derrière lui d'un mépris », et tâchait de vivre « au-dessus de lui »<sup>985</sup>, mais il ne pouvait s'empêcher d'envier ceux qui en étaient recouverts. Il voulait lui aussi faire partie du courant du Progrès, il aspirait lui aussi au monde « et à toutes leurs éblouissantes opportunités », mais malgré tous ses efforts, il comprit qu'elles étaient pour eux, et non pour [lui] »<sup>986</sup>. La société de Brissot était celle de la République des lettres : elle était faite à sa mesure, elle lui offrait les meilleurs augures afin de percer dans la société et dans son être, mais parce qu'elle était traversée par l'axe arkhê-typique de la société d'ordres, elle faisait de lui un paria et un étranger sous son propre toit. La République des lettres était l'espace d'une modernité dédoublée, patricienne pour quelques rares littérateurs, et bohémienne comme c'était le cas pour Brissot. Et jusqu'en 1784, il était toujours habité par l'appel des hauteurs, par le monde éminent et privilégié des lettres, dont il adresse ses reproches il est vrai, mais dont il garde toujours vivante la perspective de se voir ouvrir un jour sa porte.

---

984 James, William, *Psychology, Briefer Course*, *op.cit.*, p. 179

985 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 10

986 *Ibidem*

Brissot partage avec le Parnasse littéraire les mêmes références sublimes, l'avancement des connaissances, la réflexion philosophique et la perfectibilité de l'esprit. Tout comme ses membres, il se considère comme un citoyen à part entière de la République des lettres, et tout comme eux, il veut se situer en avant dans la grande marche du progrès. Mais il apprend que son désir d'œuvrer pour la gloire des lettres ne peut être vécu que par interposition, qu'à travers ce magister de l'esprit qui refuse d'intégrer en acte des êtres qu'il s'est attaché en principe. C'est ici que la fracture de la République des lettres se déplace sur le terrain psychique : non plus deux mondes distincts, mais deux moi distincts, un moi pour chaque monde. Remettons-nous à l'esprit la plainte de Du Bois lorsqu'il évoque sa propre « nature double » : « C'est une sensation bizarre déclarait-il, cette conscience dédoublée, ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesurer son âme à l'aune d'un monde qui vous considère comme un spectacle, avec un amusement teinté de pitié méprisante »<sup>987</sup>. Pour Brissot, cet autre était le philosophe consacré, et ce monde, le Parnasse littéraire.

### 3. (Dés)illusion. Brissot, aventurier philosophe

*L'initiation à l'inconvenance, ou le tournant impertinent. Sa rencontre avec Simon Linguet*

L'arrivée de Brissot dans le monde du libelle a un caractère essentiellement stochastique. On ne peut pas comprendre son entrée dans ce que Robert Darnton appelle à la suite du marquis de Pelleport le monde de la « bohème littéraire » sans poser ce premier constat. Ce n'est qu'après son tour de force auprès du procureur Nolleau qu'il avait réussi à gagner ses entrées dans la capitale, et qu'il put faire très vite la connaissance de Simon Linguet, son premier véritable mentor.

D'abord homme de lettres, Linguet épouse par après la carrière du barreau, et gagne très

---

<sup>987</sup>*Ibid.*, p. 11

vite sa réputation d'ardent défenseur des causes illustres, celles du chevalier de La Barre en 1766, du duc d'Aiguillon en 1770, de la marquise de Gouy un an plus tard, du comte de Morangiès en 1772, et enfin de la comtesse de Béthune en 1774, qui lui coûta d'ailleurs sa place<sup>988</sup>. Il était également connu pour son attitude controversée à l'égard de ses collègues, notamment à l'encontre de Pierre-Jean-Baptiste Gerbier, ainsi que pour ses démêlés avec l'Académie française, surtout avec d'Alembert et La Harpe<sup>989</sup>. Le barreau et l'Académie, deux institutions prestigieuses de l'Ancien Régime, qui illustraient ouvertement les travers de l'esprit corporatif. La première l'avait accepté puis banni, alors que la seconde s'était contentée de le dédaigner. Après son éviction du barreau, Linguet entama une carrière journalistique, et fut nommé par Panckoucke rédacteur en chef du *Journal de politique et de littérature*, où il développa son ton corrosif et son talent de polygraphe.

Pour Brissot, Linguet n'était pas Voltaire, mais il s'en rapprochait. D'autant que nouvel arrivant, il avait encore une longue route à faire avant d'intégrer les plus grands salons parisiens. La présence d'une telle figure chez Nollet, que Robert Darnton considère comme « l'outsider le plus influent de la France prérévolutionnaire »<sup>990</sup>, fut pour lui une merveilleuse aubaine. C'est d'ailleurs sous cet angle que Brissot présenta bien franchement la nature du lien qui allait unir les deux hommes pendant près de neuf ans : « Si vos cruels malheurs ne vous ont pas ôté la mémoire du passé, vous devez vous rappeler la première cause de notre connaissance. Vous brilliez au barreau, dans la littérature. J'avais dessein de courir cette double carrière, je crus pouvoir le mieux faire que de suivre vos traces, et pour [cela], je m'adressai à vous même. »<sup>991</sup>

Brissot souhaitait suivre la carrière d'avocat, comme il se l'était fixé depuis le collège. Il n'était pas indifférent à la stature qu'un tel titre pouvait lui procurer, et aux émoluments qu'il pouvait en retirer. S'il faut attendre 1782 pour qu'il abandonne définitivement le barreau,

---

988 Albertan, Christian et Brengues, Jacques, « Linguet, Simon (1736-1794) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, p. 654

989 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, pp. 81-85

990 Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, p. 68

991 « Lettre de Brissot à Linguet. Le 14 mars 1783 », A.N. 446 AP/21

Brissot en voit très vite les écueils, développe peu à peu son aversion pour l'ordre, et compense cette déception en versant toutes ses attentes dans la littérature. Il en fait part à Linguet au mois de juin 1776, qui n'hésita pas dans sa réponse à tempérer les ardeurs du jeune philosophe : « Je ne pourrai cependant jamais prendre sur moi de vous pousser au penchant où votre cœur est enclin, et de vous conseiller cette malheureuse littérature. C'est une vraie sirène, elle perd tous ceux qu'elle séduit, à moins qu'ils n'aient, comme nos écrivains du jour, un front d'airain, un cœur encore plus dur, et un esprit souple dans la même proportion »<sup>992</sup>. Les événements nous ont montré que Brissot n'avait pas été refroidi par les mises en garde de son protecteur, lui qui dressait le tableau d'une « affreuse carrière » que « le talent ne sauvera pas [...] des déboires attachés à la culture des lettres »<sup>993</sup>. Brissot collabore avec Linguet dans le *Journal de Politique et de Littérature*<sup>994</sup>, probablement fin 1775-début 1776, continue à lui offrir ses services pour ses *Annales politiques, civiles et littéraires du XVIII<sup>e</sup> siècle*, alors que Linguet avait pris ses quartiers d'exil, d'abord à Bruxelles en 1776, puis à Londres l'année suivante. L'état de leur correspondance nous indique que le départ précipité de Linguet n'avait pas compromis leur relation, toujours aussi étroite et intime, et ce jusqu'à leurs premiers démêlés en 1783, qui eurent raison de leur amitié.

Il faut prendre la mesure de cette association entre Linguet et Brissot. Elle était bénéfique pour les deux hommes, même s'il est facile de comprendre qu'elle était surtout à l'avantage du second. Mais il serait faux de la résoudre à ce qu'elle n'est pas, une alliance pragmatique. Comme Brissot le confessa à Linguet le 14 mars 1783, il était pour lui un « ami, et presque [s]on père »<sup>995</sup>. Brissot s'identifiait tout à fait à Linguet, lui le littérateur, l'avocat et le journaliste engagé, qui plus est doté d'une bonne renommée, et de confortables honoraires. C'est en le côtoyant que Brissot aigüise son impertinence et son ton critique envers la

---

992« Linguet à Brissot. Paris, 1776 » in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 1

993*Ibid.*, p.2

994Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 82. Voir également Albertan, Christian et Brengues, Jacques, « Linguet, Simon (1736-1794) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes, op.cit.*, p. 655

995« Lettre de Brissot à Linguet. Le 14 mars 1783 », A.N. 446 AP/21



société d'ordres, et s'engage sur la voie de la subjectivation, avec Linguet comme nouvel *imago* auquel se fixer.

### *Le grand saut. Brissot littéraire*

Ce n'est qu'au courant de l'année 1776 que Brissot se décida finalement de quitter l'étude du procureur Aucante pour se jeter entièrement dans les lettres. Linguet l'avait prévenu contre une telle inclination, et Brissot continuera, jusqu'en 1782, à balancer entre la littérature et le barreau. Mais le premier était un choix du cœur, le second un choix de raison. Au milieu de l'année 1776, Brissot laissa parler son cœur, et se lança dans les lettres, en compagnie de son ami d'enfance, Nicolas Gaillard.

Brissot s'était lancé dans deux grands chantiers intellectuels : l'un sur les lois criminelles, l'autre sur le pyrrhonisme universel. Mais le jeune littéraire ne pouvait se contenter d'évoluer dans les hauteurs de l'esprit. Il était soumis à des considérations bien terre-à-terre, qui devaient l'éclairer sur sa condition. Ce que la réflexion faisait pour son âme, elle ne pouvait le faire pour son corps. Il ne devait plus se contenter d'escompter des gains hypothétiques sur la publication de ses travaux philosophiques, il devait trouver au plus vite un moyen de subvenir à ses besoins. « Il fallait vivre lançait Brissot dans ses *Mémoires* ; ma mère, à qui je m'étais adressé, m'avait accordé secrètement quelques secours pour trois ou quatre mois, mais les besoins devenaient urgents. J'imaginai que de petites brochures sur les matières qui fixaient alors les esprits me procureraient quelque argent. »<sup>996</sup> Se pencher sur les affaires du moment : nous reviendrons plus tard sur ce thème, nodal dans la République des lettres de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. On appelait à l'époque les brochures versées dans ses affaires des « ouvrages éphémères » ou des « pièces de société », écrites pour piquer la curiosité des lecteurs, leur goût pour les nouvelles mordantes et le divertissement. Il développe ainsi son ton polémique à travers plusieurs opuscules, comme son *Coup d'œil d'un observateur*, sa *Lettre d'un sauvage des alpes*, son

---

<sup>996</sup>*Op.cit.*, p. 103

*Café politique*, et surtout son *Testament politique de l'Angleterre*, son *Indépendant à l'ordre des avocats* et son *Pot-Pourri, étrennes aux gens de lettres*, qui eurent un plus grand écho dans le monde des lettres que les précédents, passés inaperçus. Brissot a également sur la table d'autres projets, et ces ouvrages ne sont qu'une partie de sa production littéraire qui s'écoule sur un peu moins d'un an et demi. Il devait répondre aux impératifs de la nécessité, et avait été contraint de troquer son habit de philosophe pour celui de polygraphe :

Voulant vivre indépendant, je ne me reposais que sur ma plume, et il fallait écrire souvent, pour vivre tous les jours. [...] Point de métier plus misérable que celui de *livrier*, comme dit Rousseau. [...] On a beau dire qu'il n'y a point de déshonneur à vivre de sa plume ; non sans doute ; mais quand on s'accoutume à faire trafic de sa pensée, on se montre philosophe, non pas pour l'être, mais pour avoir de l'argent, et c'est ainsi qu'on avilit le plus sublime emploi de l'homme<sup>997</sup>

Ces nécessités du moment l'avaient poussé à écrire des ouvrages du moment. Il y avait là un véritable décalage entre l'idée qu'il se faisait du métier de philosophe et les réalités déroutantes dont il faisait l'expérience. Il savait maintenant que derrière la vocation de philosophe se cachait une carrière de littérateur, qui travestissait ses espérances premières et ses desseins grandioses. D'autant qu'en confectionnant de tels ouvrages, il ne travaillait qu'à peu de lucres. Brissot en était affligé : « Nos finances étaient dans le plus triste état ; nous étions souvent dans la détresse. Guillard s'en inquiétait peu, il allait assouvir sa faim aux tables de ces grands seigneurs qui le recherchaient à cause de ses talents et de son esprit. Tandis qu'il se gorgeait de mets délicats, le pauvre solitaire dînait souvent avec du pain et du fromage »<sup>998</sup>. Cette phrase relève assez nettement la vie précaire et boiteuse que mènent les deux compagnons, partagée entre l'insouciance et la frivolité de Guillard, et l'inquiétude et la gravité de Brissot. Il faut être prudent dans la représentation impressionniste que Brissot nous donne sur sa vie de pauvre hère, dont il était plus séant de garder dans ses *Mémoires* cette image d'ascète que celle d'un débauché. Mais elle nous en trace les grands traits, et nous montre à voir comment il est important, voire vital, de saisir toutes les occasions du moment, et comment l'opportunisme est dans son cas une adaptation nécessaire et une vertu séminale. Pour cela, il fallait surjouer comme le faisait Guillard, et comme l'avouait Brissot à demi-mot. Pour percer dans le monde, il fallait jouer des

---

997 *Ibid.*, pp. 2-3

998 *Ibid.*, p. 120

masques et dorer sa réputation, il fallait se prêter au jeu de la séduction : « La pauvreté n'était pas mon plus grand malheur ; il fallait emprunter et, pour séduire mes amis, il fallait en imposer sur mes espérances futures. »<sup>999</sup> L'opportunisme allait donc avec la tromperie, la dissimulation, ce qui permettait de détourner à profit les codes de la mondanité. En d'autres termes, il fallait ruser, il fallait employer toutes sortes d'expédients pour parvenir à ses fins. Pour durer dans cette vie, il fallait d'une certaine façon s'adonner à un machiavélisme des bas-fonds, faire face à l'imprévu, se doter de différents masques, combiner nécessités naturelles et artifices culturels. « [C]hacun voit ce que tu parais, peu sentent ce que tu es »<sup>1000</sup> : cette maxime de Machiavel semble avoir été un palladium pour Brissot et Gaillard.

« Cette époque de ma vie est celle dont le souvenir m'attriste le plus ; je n'y trouve que misère cachée sous l'apparence de l'aisance, liaisons dangereuses, expédients peu délicats. [...] À quoi l'indigence ne peut-elle pas conduire une jeunesse imprudente ! »<sup>1001</sup>. Brissot ne se contentait pas de jouer à l'imposteur et au plumitif : il avait également joué, délibérément ou à ses dépens, le rôle de courtier dans une affaire d'escroquerie<sup>1002</sup>. C'était pourtant grâce à un de ses expédients que Brissot parvint à sortir de ce « borbier »<sup>1003</sup> comme il l'appelle. Il avait écrit en 1777 et en 1780 deux satires dirigées contre le gouvernement et le peuple britannique, très certainement en vue de s'attacher les grâces de Vergennes. Grâce à sa dernière, il avait attiré l'attention d'une autre personnalité, Samuel Swinton, propriétaire du *Courrier de l'Europe*, qui se présenta à son domicile pour lui proposer d'intégrer son journal. Ce fut pour Brissot une véritable aubaine, qu'il n'hésita pas à saisir. Cela ne pouvait se faire sans qu'il se donnât quitus : « [Swinton] me donna de l'argent pour régler mes affaires ; je payai toutes les dettes de notre petite communauté, je partageai le reste avec Gaillard et les personnes qui vivaient avec nous, et je partis l'âme satisfaite »<sup>1004</sup>.

---

999 *Ibid.*, p. 130

1000 Machiavel, *Le Prince* (trad. M. Gaille-Nikodimov), Paris, Livre de Poche, 2000, p. 130

1001 *Op.cit.*

1002 Il présente dans ses *Mémoires* cet épisode comme une tentative d'extorsion menée par un bijoutier nommé Verrier à l'encontre d'un « baron allemand » [le baron de Navan ?] et de Brissot, qui servait alors de courtier entre ces deux personnalités aux allures très douteuses, lui qui voulait les mettre en relation que « pour procurer à l'un du pain, à l'autre une affaire lucrative » : *Ibid.*, p.132.

1003 *Ibid.*, p. 140

1004 *Ibidem*

Sa première expérience de littérateur fut des plus malheureuses. Au lieu des lauriers, il avait eu la lie. Les nécessités matérielles avaient infléchi ses prétentions philosophiques, et l'avaient obligé, pour combler ses besoins les plus urgents, à saisir toutes les opportunités qui se présentaient à lui, à écrire des ouvrages du moment, et à se joindre à des alliances du moment. Quel mécompte pour un jeune ambitieux comme Brissot, brillant collégien, qui avait un avenir tout tracé dans le barreau, mais qui, d'enfant de bon bourgeois, se retrouvait littérateur sans-le-sou ! Quelle douche froide pour lui qui regardait quelques années auparavant la situation de son père du haut de ses désirs de gloire !

### *Séjour londonien et vie souterraine*

« J'espérais la faire réussir avec l'appui des hommes de lettres avec lesquels j'étais entré en relation à Londres. Mais ne connaissant pas le caractère général des savants anglais, j'avais fait de faux calculs. [...] J'étais étranger, c'était une raison de se défier de moi. On craignait que le philosophe ne cachât un aventurier ; il est vrai que l'expérience excusait cette défiance générale »<sup>1005</sup>. Brissot essuya une déconvenue littéraire pour son « Lycée », qu'il imputa à la méfiance des hommes de lettres londoniens. La question mérite maintenant d'être posée sous un nouvel angle : une telle méfiance se justifiait-elle ?

Arrivé à Londres en décembre 1782, Brissot retrouva des têtes familières. Et parmi elles, son ancien protecteur, Simon Linguet. Celui-ci avait en effet été embastillé du 27 septembre 1780 au 19 mai 1782, et avait regagné son terrain d'exil londonien aussitôt après sa libération. De là, il continuait son entreprise des *Annales*, et profita de cet événement malheureux pour en faire un coup de plume, son fameux *Mémoire sur la Bastille*, qui fut un grand succès littéraire. Il est impossible de savoir quand exactement les deux hommes se sont retrouvés, mais de l'aveu de Brissot, il le cherchait « avec empressement ». Dans une lettre qui lui écrivit en 1783, Brissot lui confie d'un ton sibyllin que c'est le « hasard qui

---

<sup>1005</sup>*Ibid.*, p. 346

[lui] procura [son] adresse »<sup>1006</sup>, et lui avoue aussitôt les raisons de son inclination : « J'espérais trouver en vous un homme de lettres qui avait soutenu mes efforts dans la carrière littéraire, un ami qui aurait bien voulu encourager ma confiance, un compatriote, un confrère, dont la douce société m'aurait dédommagé du ton sauvage des insulaires parmi lesquels je vivais. »<sup>1007</sup> Suite à un différend qui impliquait le beau-frère de Brissot, leur relation se détériora à partir du mois de mars 1783, mais il profita tout de même des entrées de son ancien mentor dans le monde londonien pour faire la connaissance de quelques personnalités, dont Charles Burney.

Brissot nous laisse penser qu'il fut suivi quelques mois plus tard par le marquis de Pelleport, un ancien compagnon de la société de Mr et Mme Mentelle. Il soutient que Pelleport vint à sa rencontre<sup>1008</sup>. Soit il dit vrai, et il ne sera pas fantasque de croire que Pelleport ait tenté sa chance outre-Manche suite à l'invitation de Brissot, soit il nous ment, comme nous poussent d'ailleurs à le croire les informations communiquées par son futur ami Pierre Manuel, et il s'avère que c'est finalement lui qui rejoignit Londres cinq mois après son ami Pelleport<sup>1009</sup>. Ce dernier était un gentilhomme désabusé. Son père, de haute extraction, était pauvre et inculte, ce qui faisait de lui un déclassé, dans une société où la richesse hiérarchisait et prenait le pas sur le titre. Son remariage n'avait rien d'honorable, puisqu'en seconde noce, il s'était lié à la veuve d'un aubergiste de Stenay<sup>1010</sup>. Après quelques frasques de jeunesse, Pelleport avait été enfermé pour inconduite à la demande de son père, puis avait tenté en vain de répondre aux attentes de son rang en faisant carrière dans l'armée, ce qui correspondait d'ailleurs pour un jeune ambitieux bien né, à la carrière du barreau pour son équivalent bourgeois. Séduit par la philosophie rousseauiste, il avait tenté sa chance en Suisse en 1779, où il y occupa pendant quelques mois un poste de

---

1006Lorsque nous verrons plus en détail la nature de ses relations londoniennes, il faut très certainement entendre par « hasard », sa rencontre fortuite avec un réfugié français qui était alors en relation directe avec Linguet.

1007« Lettre de Brissot à Linguet. Le 14 mars 1783 », A.N. 446 AP/21

1008« Interrogatoire du 3 Aout 1784 subi de l'ordre du Roi au Château de la Bastille » : A.N. 446 AP/2 dossier 6

1009Manuel, Pierre, *La Police de Paris dévoilée*, Tome II, Paris, Garnery, 1791, p. 256

1010Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens*, Paris, Mercure de France, 2010, p. 8

journaliste au *Journal Helvétique*, noua des relations avec la Société Typographique de Neuchâtel, et côtoya quelques républicains connus, comme Pierre-Alexandre Du Peyrou, chez qui il rencontra sa future femme, Anne Leinhard, alors employée comme domestique. Ils partirent tous deux pour Le Locle, dans le Jura, et après quelques années de préceptorat, quitta femme et enfants pour gagner Paris, puis Londres, dans l'optique de faire fortune<sup>1011</sup>. Pelleport vivait d'expédients, et tout comme Brissot, il gravitait autour du *Courrier de l'Europe* de Swinton, à qui il y offrit ses services de folliculaire, et avec qui il s'était engagé dans la contrebande de champagne<sup>1012</sup>.

À Londres, Brissot s'installa d'abord à Brompton Road, près de Swinton et de Serres de Latour, le rédacteur en chef du *Courrier*, avec qui il commença à se lier<sup>1013</sup>. De Serres de Latour avait connu une trajectoire presque identique à celle de Pelleport. Né dans le sein d'une bonne famille désargentée, il épouse d'abord la carrière militaire, mais sans succès. Il se tourne vers les lettres, et s'adjoint à un maître des requêtes, M. Guerrier de Bezance, comme secrétaire. En 1770, il abandonne sa femme pour celle de son employeur, puis s'enfuit avec elle à Londres. Vivant dans l'indigence, Serres de Latour s'associe avec Swinton pour commencer l'entreprise du *Courrier de l'Europe* en juin 1776, dont il détient un tiers des parts. En plus de son salaire de rédacteur, il tire un revenu confortable d'un remède pharmaceutique baptisé « dragées de la Mecque », sensées guérir la pulmonie naissante<sup>1014</sup>.

---

1011Burrows, Simon, *Blackmail, scandal, and revolution. London's French libellistes, 1758-92*, Manchester, Manchester University Press, 2006, p. 30

1012Dont il semble que la belle-mère de Brissot fut également impliquée : « Deuxième interrogatoire, 21 août 1784 », A.N. 446 AP/2 dossier 1 : « Interrogé quel est l'objet sur le produit duquel le répondant par sa lettre à Pelleport daté du dimanche 2 heures sans date de mois ni d'année l'invite à vendre à la dame Dupont belle-mère du répondant ce quelle lui a avancée. Quelle est la personne que le répondant désigne dans cette lettre initiale A. Enfin l'objet dont est question n'était pas une spéculation sur les libelles. À répondu que cette lettre a été écrite à ce qu'il croit au mois d'avril de la présente année [...] Le Sieur de Pelleport en passant de France en Angleterre alla trouver la Dame Dupont belle-mère du répondant à Boulogne sur mer pour lui rendre une visite, et en outre pour la prier de recevoir une partie des marchandises [...] qui lui était adressée par les Sieurs Savary ou autres négociants de Reims, la dite Dame Dupont y consentit ; le Sieur de Pelleport étant sans argent pour passer en Angleterre emprunta de la dite Dame Dupont aux environs de cent cinquante livres. Depuis la marchandise étant arrivée et reçue le Sieur de Pelleport la vendit au Sieur Aubert négociant de Londres qui donna ordre à son commissionnaire de Boulogne de retirer les marchandises de chez la Dame Dupont ce qui fut fait. »

1013Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 302

1014Granderoute, Robert, « Serres de La Tour, Antoine de (1740-?) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des*

Comme Pelleport et Serres de Latour, bon nombre de Français avaient fait de Londres leur refuge, et avaient trouvé dans le *Courrier de l'Europe* un moyen tout à fait opportun pour vivre de leur plume. C'était le cas de Charles Théveneau de Morande, qui deviendra son rédacteur en chef en 1784. Celui-ci se rendit à Londres aux alentours de 1770 sans doute pour fuir ses créanciers, et très probablement sa famille, qui lui avait jeté l'opprobre depuis que son père avait obtenu six ans auparavant une lettre de cachet à son encontre<sup>1015</sup>. C'était également le cas du sous-secrétaire du *Courrier*, Perkins MacMahon, français d'origine irlandaise, prêtre catholique défroqué, qui s'enfuit avec une femme de sa paroisse, et du collaborateur et fils de hobereaux François Dominique Reynaud de Montlosier.

C'est à Londres que Brissot entre véritablement en relation avec Honoré-Gabriel Riqueti de Mirabeau, sans qu'ils n'aient eu cependant l'occasion de se côtoyer, celle-ci se limitant pour l'instant à une communication épistolaire<sup>1016</sup>. Les deux hommes s'étaient déjà très probablement rencontrés en août 1782 à Neuchâtel, en compagnie des « représentants » genevois. Brissot se faisait alors l'intercesseur entre Mirabeau et un de ses anciens amis d'enfance, Sir Gilbert Elliot, qui avait été sensible à ses déboires, et l'avait invité à se joindre à lui à la Cour de Copenhague. Mirabeau menait une vie dissolue, et multipliait les aventures amoureuses<sup>1017</sup> autant que les dettes<sup>1018</sup> et les démêlés avec la justice<sup>1019</sup>. Mirabeau s'était également consacré à toute sorte de spéculations littéraires de bas étage : « pamphlets sur les événements du moment, textes pornographiques, brochures financières, ouvrages politiques, en somme, tout ce qui se vendait »<sup>1020</sup>. Dans son itinéraire d'aventuriers,

---

*journalistes, op.cit.*, pp. 917-918

1015 Von Proschwitz, Gunnar et von Proschwitz, Mavis, « Théveneau de Morande, Charles (1741-1805) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes, op.cit.*, p. 946

1016 « Mirabeau à Brissot. 11 août 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 65

1017 D'abord avec « Sophie », puis avec Mme de Rougemont, la princesse de Lamballe, Mme de Saint-Huberti, la femme de son libraire, Mme Lejay, des danseuses de l'Opéra, puis mesdemoiselles Hérisberg et Colomb dans les derniers moments de sa vie.

1018 En 1773, il est le débiteur de près de 200 000 livres.

1019 Sa femme avait intenté un procès contre lui, qu'il perdit le 5 juillet 1783

1020 Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier. L'art de la calomnie en France. 1650-1800*, Paris, Gallimard, 2010, p. 277

Mirabeau avait fait la connaissance à Amsterdam de Chavannes de la Giraudière, un Lyonnais d'origine et de grande lignée, qui était tombé en disgrâce pour s'être marié avec une roturière. Il avait d'abord fui à Bruxelles, où il « reçut la visite de l'abbé Raynal »<sup>1021</sup>, puis à Anvers, à Amsterdam, où il se lia avec Mirabeau, qu'il considérait alors comme « son compagnon d'exil » comme le rapporte Brissot<sup>1022</sup>, et où il rédigea son *Amérique délivrée*, ainsi qu'un journal, le *Mercure hollandais*<sup>1023</sup>, dont nous n'avons pourtant aucune trace. On ne sait exactement quand il prit la direction de Londres, mais alors sans-le-sou, et dans l'espoir de prendre le chemin des États-Unis, il sollicita l'aide de Brissot, probablement en avril ou mai 1784, pour organiser une souscription publique en sa faveur dans l'optique de payer son transport vers cette terre de liberté.

Brissot s'était lié à bon nombre d'aventuriers, mais qu'en était-il de lui ? Nous savons qu'il partit pour Londres en vue de mettre sur pied son « Lycée ». À en croire ses dires, et à la vue de son réseau relationnel apparent, rien ne peut nous permettre de penser que Brissot est impliqué de près ou de loin dans un commerce aventureux. Et pourtant.

Son projet londonien avait été rendu possible grâce au soutien financier de plusieurs mécènes, dont Desforges d'Hurecourt. Un acte de société avait été signé le 17 septembre 1783, afin de lier officiellement les deux hommes. Brissot s'engageait à mener à bien sa feuille de route contre un versement de 15 000 livres. C'était là une alliance tout à fait intéressée, moins dans le sens psycho-social, comme désir de reconnaissance réciproque, que dans le sens étymologique et commercial de l'époque. Leur association fait état d'un « être-ensemble ». Dit dans le langage bourdieusien, ils en reconnaissent le jeu et les enjeux : « l'intérêt est le fait d'accorder à un jeu social qu'il est important, que ce qui s'y passe importe à ceux qui y sont engagés, qui en sont. Intéressé, c'est en 'être', participer, donc admettre que le jeu mérite d'être joué et que les enjeux qui s'engendrent dans et par le

---

1021 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 333

1022 *Ibid.*, p. 335, lui qui « venait de voir enlever sous ses yeux, en plein jour [...] en vertu d'un ordre de la cour de Versailles transmis à la Régence », Mirabeau. Chavannes de la Giraudière relate très certainement des événements qui datent du 14 mai 1777.

1023 *Ibidem*



fait de jouer méritent d'être poursuivis »<sup>1024</sup>.

Brissot peint Desforges comme un spéculateur effréné, fait état de son « avidité pour gagner de l'argent par toutes sortes de voies »<sup>1025</sup>. On sait également ce qu'il en était pour Brissot, lui qui reçut le 15 mars 1783 une lettre de Villar où on pouvait y lire clairement l'enthousiasme des deux compères à obtenir de la même entreprise fortune et gloire<sup>1026</sup>. Et Brissot autant que Desforges en avaient parfaitement conscience. Dans une lettre du 3 novembre 1784, Brissot lui rappela la raison de leur alliance : « l'aperçu d'un gain immense qui devait en résulter, s'il réussissait, vous frappa et je demandais si peu ! 15000 l. pour partager le produit d'une entreprise qui, la 3<sup>e</sup> année, devait rendre 15 à 20000 l. par an »<sup>1027</sup>. Dans les débuts de l'année 1784, Desforges partit pour Londres afin d'observer les progrès du « Lycée ». Il se présenta au 26 Newman Street, l'appartement que Brissot louait 1400 livres par an afin de tenir ses assemblées philosophiques. Là, il ne vit point de club selon ses dires, mais seulement la famille de Brissot. En effet, Félicité Dupont, ses sœurs Anne-Marie et Thérèse, son frère François, ainsi que le petit frère de Brissot, Pierre-Louis Brissot de Thivars, y avaient pris domicile. Desforges y vit une filouterie, et exigea que Brissot lui remboursât les près de 13 000 livres qu'il lui avait consenties. Par après, Brissot répliqua qu'au fait de son désir de visiter la capitale anglaise, c'est lui-même qui l'avait invité à séjourner dans sa demeure, séjour dès lors planifié, ce qui n'avait rien d'une visite inopinée comme son associé le laissait entendre<sup>1028</sup>. Lors du séjour londonien de Desforges, et pour quelques raisons obscures, Cox, l'imprimeur du *Courrier de l'Europe*, parvint à faire enfermer Brissot pour dettes. Ce dernier fut libéré quelque temps plus tard grâce à l'aide financière de sa belle-mère, du précepteur de Swinton, et de son ami d'enfance, Édmond Philip Bridel, alors professeur de français à Londres<sup>1029</sup>. On ne peut savoir exactement pour

---

1024 Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques, op.cit.*, p. 151

1025 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, pp. 235-236

1026 « Villar à Brissot. 15 mars 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 47

1027 Mathiez, Albert, « Brissot et son associé, d'après une lettre inédite », in *Annales révolutionnaires*, vol. 12, n°5, 1920, p. 417

1028 *Ibidem*

1029 *Op.cit.*, pp. 393-394

quelle(s) raison(s) Desforges s'était retourné contre Brissot<sup>1030</sup>, mais toujours est-il que le communiqué du comte d'Aspremont, son fondé de pouvoir, était sans ambiguïtés :

vous faites porter les dépenses et frais que vous avez fait payer à M. Desforges sur une seule chose qui n'a jamais existé, et j'ai des preuves en main que vous n'avez jamais établi de *Lycée* à Londres. M. Desforges m'a remis une enquête qu'il a fait faire par un notaire, et signée de vingt personnes de considérations : laquelle enquête prouve qu'il n'y a jamais eu de lycée au nom de M. Brissot de Warville [...]. Ainsi, le loyer de cette maison et son ameublement ne peuvent point regarder M. Desforges, puisque cette maison n'a jamais été destinée qu'à vous loger avec votre famille. Les frais de bouche, de commis, d'honoraires, et l'énorme dépense en papier, encre et plumes, faite pour le *Lycée de Londres*, tombent d'eux-mêmes [...]. Puis termine par cette sommation : Je ne transigerai avec vous qu'aux conditions que vous me remettrez les 13.335 livres que M. Desforges vous a données. [...] Si vous balancez seulement à accepter ma proposition, je vous dénonce comme le propagateur de l'infâme libelle du *Diable dans un bénitier*, et je prouverai que vous êtes mille fois plus coupable que M. de Pelleport. J'ai les preuves en main de votre complicité, et je les porterai moi-même à M. de Vergennes, si vous m'y forcez<sup>1031</sup>.

Rappelons-nous la phrase que Brissot utilisa pour excuser la prévention des hommes de lettres londoniens : « On craignait que le philosophe ne cachât un aventurier ; il est vrai que l'expérience excusait cette défiance générale ». Effectivement, l'expérience commençait à faire ses preuves. Reste maintenant à savoir s'il s'agit simplement d'une anomalie dans son itinéraire de philosophe qui n'a désormais plus rien d'un ciel bleu.

### *Brissot et le monde du journalisme*

Brissot écrit très certainement son premier article à l'initiative de son professeur de rhétorique, l'abbé Leboucq, qui soumettait ses élèves à cet exercice afin de le publier dans le *Journal d'éducation* auquel il collaborait fréquemment<sup>1032</sup>. Nous savons également que Brissot avait contribué au *Journal de Politique et de Littérature* de Linguet, et continuait à

---

1030 Brissot explique cela par la cupidité de Desforges qui avait nouvellement jeté son édvolu dans le commerce de vins : *op.cit.*, p. 419

1031 « Lettre de M. d'Aspremont à M. de Warville », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, pp. 465-466

1032 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, pp. 35-36. Voir également Feyel, Gilles et Favre, Robert, « Le Boucq, Guy (1732-1799) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 593

l'assister alors que celui-ci était en exil à Bruxelles, puis à Londres, pour ses *Annales politiques, civiles et littéraires du XVIII<sup>e</sup> siècle*. Simon Linguet était un journaliste à la plume critique et acérée, qui concentrait ses attaques sur l'Académie française et sur l'ordre des avocats, tout en continuant de révéler le Roi et l'Église. Brissot continuait sur le même ton anti-philosophique que son mentor. Il côtoie ses proches, dont Jean Marie Clément et Charles Palissot de Montenoy, qui partageaient avec Linguet une certaine forme de conservatisme littéraire, quand il ne se déplaçait pas sur le terrain social et politique. Les principales cibles de leurs attaques furent les encyclopédistes, envers qui ils dirigeaient toute leur acrimonie. Chacun avait sa marotte : D'Alembert et La Harpe pour Linguet, Voltaire pour Clément<sup>1033</sup>, Diderot, Duclos et Hélivétius pour Palissot<sup>1034</sup>. Ces deux derniers s'étaient associés en vue de lancer le *Journal français*, « que le départ de Linguet avait fait naître », et qui menait alors « une guerre ouverte contre tout le parti encyclopédique, les soldats et les chefs »<sup>1035</sup>. Il conçut l'idée d'y participer, pour finalement se rétracter.

Hennique de Chevilly, avec lequel Brissot était impliqué dans la confection d'un *Dictionnaire Ecclésiastique de toute la France*, et Swinton, que l'on ne présente plus, lui firent une proposition qui attira toute son attention.

Il existait alors des hommes qui, sans avoir de talent, faisaient commerce du talent des autres, qui bâtissaient des grandes entreprises, publiant de brillants prospectus, prenant l'argent des souscripteurs, et ne fournissant aucun ouvrage. Une de ces sociétés de spéculateurs annonça une nouvelle traduction de Milton [dont les bribes devaient être publiées dans le *Journal Helvétique*]. On me croyait savant dans l'anglais, on me proposa cette traduction, et je consentis à la faire [...] ; l'entreprise resta là, je ne sais ce que devint l'argent<sup>1036</sup>

---

1033 Guitton, Édouard, « Clément, Jean-Marie (1742-1812) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 231. Comme Linguet, Clément était né dans une famille de juriste dijonnais, qui le destinait au barreau. Mais après de brillantes études, il avait décidé d'embrasser la carrière des lettres. Après avoir occupé succinctement une chaire de professeur au collège de Dijon, il part pour la capitale, où il se jette dans l'écriture quelques recueils.

1034 Génot, Hervé, « Palissot de Montenoy, Charles (1730-1841) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 758. Ce dernier devait sa noblesse à son grand-père, qui avait gagné ses lettres en 1722. Il épouse à dix-huit ans la fille d'un traiteur, ce qui ne l'empêche pas de côtoyer les gens de sa condition lui qui allie les attraits de l'esprit avec « cette politesse recherchée, cette galanterie noble et aisée » : *Ibid.*, p. 756

1035 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 88

1036 *Ibid.*, p. 208

Brissot, qui avait fourni sa part du contrat, continua sur sa lancée, et soumit sa traduction de Milton au *Journal Helvétique*<sup>1037</sup>. Il faut dire qu'il y avait déjà ses entrées. Rappelons-nous que son ami le marquis de Pelleport venait de partir pour la Suisse du défunt Rousseau. Il était parvenu à intégrer la rédaction du *Journal Helvétique*, et le fait que Brissot sollicite cette feuille n'avait rien d'un hasard. Ses traductions avaient une vraie chance d'y être publiées. Mais ses relations avec ce journal ne se limitaient pas à cela. Pelleport avait proposé à Brissot en août 1779 de devenir son correspondant parisien, ce qui ne l'avait pas laissé insensible : « Relativement à la proposition que vous me faites pour ce journal, je vais vous parler franchement. Je crois que vous ne ferez pas mal d'avoir à Paris un correspondant qui vous en fournisse toutes les nouvelles littéraires chaque semaine et qui vous écrive les anecdotes les plus piquantes [...]. Je m'offre bien volontiers pour cette correspondance qui me sera d'autant plus agréable qu'elle nous liera d'autant plus »<sup>1038</sup>. Brissot avait été à bonne école sur ce type de journalisme caustique. Il avait été employé au *Courrier de l'Europe* de Swinton, qui s'était rendu célèbre pour ses chroniques politico-grivoises. En guise de fin de contrat, Swinton avait offert à Brissot de visiter pendant près de deux semaines la capitale londonienne. Il lui avait fait rencontrer son ami Henry Bate, propriétaire du *Morning Herald* ainsi que du *Morning Post*, dans lequel Swinton possédait encore quelques parts. Si l'on suit Robert Darnton, les trois hommes partageaient « la même vision du journalisme comme champ de possibilités infinies pour un entrepreneur assez prompt à déceler la demande de nouvelles »<sup>1039</sup>. Et il semble que son départ pour Londres trois ans plus tard ne fut que l'aboutissement d'un projet qu'il avait probablement fomenté depuis son premier séjour éclair à Londres.

C'est donc riche de sa petite expérience de publiciste, de son modeste héritage paternel, et des connaissances et relations acquises dans les différentes sociétés parisiennes et boulonnaises, que Brissot décide de monter sa propre affaire à Londres. Il fonde dans les débuts de l'année 1783 sa *Correspondance philosophique et politique*, qui couvrit l'année

---

1037 Pour des articles qu'il traduit de Milton depuis 1779 : Basalamah, Salah, *Le droit de traduire, une politique culturelle pour la mondialisation*, Ottawa, Presses de l'Université d'Ottawa, 2008, p. 66

1038 « Brissot à Pelleport. Paris, 31 août 1779 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.*

1039 Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p. 420

de ses douze numéros. Au même moment, il rédige quelques articles dans la rubrique « Variétés » du *Courrier de l'Europe*, et monte sa *Correspondance universelle ou sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société*, qui reçut à ses prémices l'aide de Linguet, et sans doute faute de souscripteurs, en arrête la publication en novembre de la même année. En janvier 1784, il commence la rédaction de son *Journal du Lycée*, et de son *Tableau de la situation actuelle des Anglais dans les Indes Orientales*, pour lesquels il dispose d'un privilège du roi. Brissot avait des relations avec Swinton, Bate, Serres de Latour, qui vient de fonder en 1784 son *Journal Britannique*, et peut-être avec John Almon, propriétaire du *New Foundling Hospital for Wit*, dont la ligne éditoriale, très analogue aux précédentes feuilles, nous autorise à penser qu'il ne lui était pas étranger.

Brissot évolue donc dans le mitan du monde journalistique londonien. Il avait également pour projet d'élever une nouvelle gazette, qui fournirait une compilation d'informations de toutes sortes sur les différents pays d'Europe, surtout sur l'Angleterre, qu'il intitulerait le *Polytype*<sup>1040</sup>. On peut même avancer qu'il faisait partie d'une sorte de journalisme européen frontalier, en marge du Royaume de France, philosophiquement et spatialement, car tous ces journaux, gazettes, et autres périodiques d'informations étaient parvenus à se défaire du système français de censure en se cachant derrière la législation genevoise, hollandaise, anglaise et prussienne, mais aussi de la Direction de la Librairie en approvisionnant la France par contrebande. Ces États, à la périphérie du Royaume, joueraient ainsi le rôle de porte-voix des idées subversives. Dans cette perspective, la fragmentation politique de l'Allemagne et de la Suisse constituait alors une aubaine pour ce type de publications, facilitant considérablement le passage des frontières. C'est ce qui attira Pierre Rousseau, le fondateur du très réputé *Journal Encyclopédique*, qui après l'échec de son expérience parisienne, recherche la gloire à Liège à partir de 1755, suite à l'invitation de l'Électeur palatin, puis atterrit finalement à Bouillon en 1761, où il fonda une Société typographique

---

1040A.N. 446 AP/21 : « article sur Shakespeare, Liste des auteurs anglais, drogues médicales, Voyages, traduction d'ouvrages de l'anglais en français, poésie anglaise, théâtre anglais, mélanges, arts, Chimie, Langue anglaise, Catalogues anglais, antiquités anglaises, Bibliographie anglaise, Littérature espagnole, hommes célèbres de la Suède, Projets utiles aux États, au Sciences, en forme de lettres ou autrement »

fort réputée<sup>1041</sup>. Brissot y avait bénéficié d'un article favorable en mai 1782 au sujet de sa *Théorie des lois criminelles*, ce qui très certainement lui permit d'y collaborer après sa deuxième expérience londonienne, à travers ses « Observations sur Prost de Royer » en décembre 1784, son examen du discours de Lacretelle en novembre 1785, sa lettre à M. Doyen sur son Histoire de la ville de Chartres en avril 1786, et sa réponse à Don Pedro en septembre 1787.

Brissot était également en relation avec Louis François Mettra<sup>1042</sup>, l'éditeur de la *Correspondance littéraire secrète*, basée dans la ville indépendante de Neuwied. On ne saurait exactement savoir la nature de leur relation, mais les échanges de politesse entre Brissot et Mettra me fait dire qu'ils auraient pu développer des rapports bien plus étroits que ne le laisse à penser l'apparente distance cordiale. En 1786, Brissot décrit la *Correspondance littéraire secrète* sous ses plus beaux jours, comme une « feuille étrangère, que la censure ne mutile point, où l'on trouve souvent des Anecdotes piquantes, et des articles très énergiques en faveur de l'humanité »<sup>1043</sup>, qui se faisait alors l'écho des compliments qu'elle lui adressa dans son numéro du 10 mars 1785<sup>1044</sup>. Complicité secrète, lorsqu'on sait que Brissot était en correspondance rapprochée avec le libraire de Bruxelles, Jean-Baptiste Imbert de Villebon, le frère de Guillaume Imbert de Boudeaux, qui collabora à la feuille de Mettra aussitôt après sa sortie de la Bastille en mars 1782<sup>1045</sup>.

---

1041 Wagner, Jacques, « Rousseau, Pierre (1716-1785) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux*, *op.cit.*, pp. 879-880

1042 Après avoir été courtier de Frédéric II à Paris, marchand de tableau, puis détaché du secrétariat d'État de la Guerre, il alla se cacher à Paris pour fuir ses créanciers, et se retrouve en Prusse rhénane en 1775, où il commence une carrière d'éditeur : Armogathe, Jean-Robert et Moureau, François, « Mettra, Louis (?-après 1803) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 571

1043 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chastellux ou lettre à M. le marquis de Chastellux dans laquelle on réfute principalement son opinion sur les Quakers, sur les nègres, sur le peuple et sur l'homme*, Londres, 1786, p. 14

1044 « M. Br. De Warville nous dédommage pleinement de l'interruption qu'à éprouver son excellent journal. Les cahiers se succèdent maintenant avec rapidité. Le cadre qu'il a choisit semble n'annoncer que le *Tableau de Sciences en Angleterre*, et l'on y retrouve des recherches et des conseils intéressants pour la littérature de tous les pays, des vues philosophiques dont les écrivains ne devraient jamais s'écarter et des idées également utiles à l'homme d'État et au citoyen. On voit que M. de Warville enthousiaste du bien public a pour but d'insinuer les bons principes au travers de l'enveloppe anglaise » : Anonyme, *Correspondance littéraire secrète*, n°11, le 10 mars 1785

1045 Nabarra, Alain « Imbert de Boudeaux, Guillaume (1744-1803) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 519

*Brissot et le monde du spectacle*

Arrivé chez Nolleau en 1774, Brissot avait pu goûter aux ravissements de sa société. Il avait rencontré son mentor, Simon Linguet, qui lui ouvrit ses premières entrées dans le monde des lettres. Il avait aussi côtoyé bon nombre de personnalités d'un tout autre monde, telles Jacques-Marie Boutet et Jean-Henri Gourgaud, qui excitaient en lui une tout autre ferveur, celle du spectacle : « Ma passion pour le spectacle était dans toute sa vivacité. Voir représenter sur la scène ces chefs-d'œuvres dont je n'avais vu que la lettre morte dans mon cabinet, entendre ces Roscius dont la célébrité n'était arrivée grossie dans ma province ; me trouver peut-être face à face de ces poètes que je me figurais la vivante image des Sophocles et des Térences, comme tout cela agitait mon imagination, excitait mes désirs »<sup>1046</sup>. Brissot ne parlait pas des pièces de La Harpe, de Marmontel, de « cette foule de littérateurs du second ordre qui, pour être tombés de chute en chute au trône académique, se croyaient des hommes de génie et régentaient insolemment le Parnasse »<sup>1047</sup>. En effet, les *Cléopâtre*, les *Menzikoff*, les *Barmécides*, les *Gustaves*, les *Warwick* n'étaient pour lui que d'un piètre intérêt, tout à fait dénuées « de ces tableaux qui étonnent et donnent à l'âme de violentes secousses »<sup>1048</sup>. Les académiciens ne tenaient pas la comparaison face à ces Brizard<sup>1049</sup>, ces Molé<sup>1050</sup>, ces Monvel<sup>1051</sup>, ces Larive<sup>1052</sup>, ces Vestris<sup>1053</sup>, ces Raucourt<sup>1054</sup>, ces Sainval<sup>1055</sup> et ces Dumesnil<sup>1056</sup>, mais qui à ce moment « ne paraissait que rarement, car tout cela vieillissait ou courait le monde et les amants, ou était de temps à autre enfermé au For-l'Évêque »<sup>1057</sup>. La Comédie-Française autour de laquelle tous ces noms gravitaient de près ou de loin, était gagnée à la monarchie, ce qui les rapprochait, du point de vue de leurs

1046 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 69

1047 *Ibidem*

1048 *Ibid.*, p. 70

1049 Jean-Baptiste Britard, dit Brizard

1050 François-René Molé

1051 Jacques-Marie Boutet, dit Monvel

1052 Jean Mauduit, dit Larive

1053 Maria Teresa Francesca, dite Thérèse Vestris

1054 Françoise Marie Antoinette Saucerotte, dite Mademoiselle Raucourt

1055 Marie-Pauline Christine d'Alziari de Roquefort, dite Sainval

1056 Marie-Françoise Marchand, dite Mademoiselle Dumesnil

1057 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 72

idées, avec des esprits comme celui de Linguet, de Clément ou de Palissot de Montenoy. Cette proximité idéologique et anti-philosophique se répercutait en pratique, puisqu'ils se retrouvaient dans les mêmes sociétés, comme celles de Nolleau par exemple.

Son ami d'enfance et acolyte du moment, Nicolas Gaillard, s'était fait librettiste, et avait ouvert à Brissot le monde de l'Opéra-Comique et de la Comédie-Française. Gaillard fréquentait assidûment le cercle du célèbre dramaturge Charles-Simon Favart, et se lia tout particulièrement avec la comtesse de Turpin de Crissé, et le poète Claude-Henri de Fusée de Voisenon, duquel il prit son style léger et grivois<sup>1058</sup>. C'était à cette époque de sa vie que Brissot se référait, lorsqu'il nous révèle dans ses *Mémoires* qu'il « n'y trouve que misère cachée sous l'apparence de l'aisance, liaisons dangereuses, expédients peu délicats »<sup>1059</sup>, juste avant que Swinton vienne le sortir de ce borborygme. Pour les expédients, on sait que Brissot multiplie les ouvrages du moment et, avec son compagnon d'infortune Gaillard, se pliera même à l'exercice du plus dangereux d'entre eux, le libelle. Quant aux liaisons dangereuses, il se rapporte très certainement à celles qu'il a eues avec le bijoutier Verrier et ce mystérieux « baron allemand », desquels il subit les tirs croisés, à celles des libraires peu scrupuleux comme nous le verrons par la suite, mais aussi aux liaisons que pouvaient entraîner les élans d'un jeune cœur comme le sien : « Gaillard s'était lié avec une jeune actrice de l'Opéra qui était alors dans son début. [...] Elle avait une compagne ; il fallait lui donner un second, et mon poète, peu scrupuleux sur les moyens, n'eut pas de peine à faire naître une liaison qui m'a coûté bien des regrets, bien des larmes, et sur laquelle je dois jeter ici un voile »<sup>1060</sup>. Lorsque Brissot nous raconte avoir partagé l'argent entre les membres de sa « petite communauté »<sup>1061</sup>, c'est à ces personnes auxquelles il faut penser pour en imaginer sa nature, celles-là mêmes avec qui il a débuté sa vie d'aventurier littéraire.

On ne comprendrait le monde du spectacle qu'à moitié si l'on ne mettait pas en exergue son versant politique. Je l'ai déjà signalé à travers la Comédie-Française, et il faut le souligner

---

1058 *Ibid.*, p. 102

1059 *Ibid.*, p. 130

1060 *Ibid.*, p. 131

1061 *Ibid.*, p. 140



désormais pour Brissot. Lorsqu'il assiste le 16 mars 1778 à la première représentation triomphale d'*Irène*<sup>1062</sup>, alors dirigée par Voltaire lui-même, il avait remarqué le silence de plomb qui avait ponctué la venue de Marie-Antoinette et du comte d'Artois. Il avait écrit un article sur le sujet, qu'il souhaitait publier dans le *Courrier de l'Europe*, mais Swinton refusa de satisfaire sa demande de peur de s'attirer les foudres du gouvernement<sup>1063</sup>.

Continuons dans le monde du journalisme. Henry Bate, dont Brissot avait fait sa connaissance, avait été le premier à présenter en 1773 de manière régulière des critiques d'art dans son *Morning Post*. Il poursuivit sur sa lancée dans son autre journal, le *Morning Herald*, où il s'attacha les services de John Williams, *alias* Anthony Pasquin, portraitiste itinérant puis critique littéraire, qui avait été embauché par Bate comme critique de théâtre. Il rédigea des poèmes satiriques sur les acteurs et actrices populaires, lesquels connurent un franc succès. Le tableau ne serait pas complet si l'on ne précisait pas que les feuilles de Bate s'étaient plus d'une fois affichées ouvertement en faveur du parti Whig<sup>1064</sup>.

De même pour la *Correspondance littéraire secrète* de Mettra. Nous savons qu'il se donne la tâche d'amuser ses lecteurs en leur fournissant des articles caustiques et frondeurs<sup>1065</sup>, et savons comment une telle presse était un affront de taille pour une administration qui essayait tant bien que mal de défendre les valeurs de sa société. Mettra avait créé son hebdomadaire en 1775, et avait sans doute été influencé par la tangente amorcée par Bate deux ans plus tôt, puisque lui aussi y donnait la part belle au spectacle, et outre les comptes rendus des théâtres ou des opéras, portait « un grand intérêt aux aventures et aux anecdotes relatives aux comédiens »<sup>1066</sup>.

Nous savons également que ce qui est vrai pour son monde parisien est vrai pour son

---

1062 *Ibid.*, p. 141

1063 D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir*, *op.cit.*, p. 30

1064 Bennett, Shelly M., « Anthony Pasquin and the Function of Art Journalism in Late Eighteenth-Century England », in *Journal for Eighteenth-Century Studies*, vol. 8, n°2, 1985, p. 198

1065 Hjortberg, Monica, « Correspondance littéraire secrète (1775-1793) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journaux*, *op.cit.*, p. 258

1066 *Ibidem*

monde londonien. Chez Simon Linguet, Brissot avait fait la connaissance de Charles Burney, un homme à la réputation qui n'est plus à faire. Il avait côtoyé la société de sa fille, Susan Burney, probablement dès le début de son séjour londonien. S'y retrouvait notamment le petit monde de l'opéra italien, dont Gabriel Mario Piozzi, Antonio Sacchini, Ferdinando Gasparo Bertoni, Antonio Andrei et Carlo Francesco Badini, auteur du fameux opéra comique le *Pazzie d'Orlando*, en représentation continue depuis 1771. Il n'est donc pas étonnant que cette société lui « plaisait assez »<sup>1067</sup>, puisque c'était là un monde avec lequel il était familier, et dans lequel il pouvait alimenter sa passion pour le spectacle. Il ne faut pas oublier que Brissot avait rencontré Linguet chez Favart, qui était en relation avec le monde de la scène européenne, et notamment avec David Garrick, membre du *Literary Club* jusqu'à sa mort en 1779. C'était Jean Monnet, directeur de l'Opéra-Comique, qui les avait mis en relation<sup>1068</sup>, et peut-être que l'un des amis proches de Favart, Pierre-Antoine de La Place, que Brissot avait très probablement fréquenté, l'eut recommandé à quelques connaissances d'outre-Manche, lui qui était connu pour avoir traduit les pièces de bon nombre d'auteurs anglais. Il en profitait d'ailleurs pour assister à plusieurs représentations, allant des pièces dramatiques de William Shakespeare, de Philip Massinger, de George Lillo et de Francis Beaumont aux pastiches burlesques qui, à ses dires, n'étaient que des parades ridicules qui se donnaient un menu plaisir à railler les français<sup>1069</sup>. Brissot est des plus dithyrambiques lorsqu'il évoque George Coleman, directeur du *Covent Garden Theatre*, et membre du *Literary Club*, ainsi que Richard Sheridan, dramaturge, ami proche du Prince de Galles, et directeur du *Royal Opera House*. Il y avait vu jouer dans ces salles John Henderson, Ann Street Barry, John Philip Kemble, et Sarah Siddons, dont le talent était selon lui « bien plus considérable » que celui des acteurs parisiens<sup>1070</sup>.

De Paris à Londres, les salons étaient de véritables plaques tournantes qui ouvraient des portes vers différents mondes. Pour Brissot, derrière l'une de ses portes, se trouvait à

---

1067Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 357

1068Mele, Flora, *Le théâtre de Charles-Simon Favart. Histoire et Inventaire des manuscrits*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2010, p. 51

1069*Ibid.*, pp. 380-381

1070*Ibid.*, p. 382

chaque fois le monde de la scène. Mais chacune d'entre elles converge vers un seuil commun, qui montre à voir moins l'existence d'un monde des lettres, de la science et du spectacle, que celui du vaste monde de la culture. Ce monde de la culture avait ses fastes, calqués sur ceux de l'ordre sociétal, ce qui autorisait ses actions et lui offrait un théâtre de légitimité, de sorte que ce qui faisait marcher les gens de culture faisait marcher la société dans son entier, en plus de lui offrir une signature, une qualité propre, nationale. Mais ce monde de la culture avait également un côté sombre, à proprement parlé néfaste, parce que l'ordre sociétal ne lui offrait pas cette nécessaire assise sur laquelle reposer ses « pratiques sociales risquées et contingentes »<sup>1071</sup>. Cette assise ne pouvait se retrouver que de manière disséminée et nébuleuse dans les régions périphériques de ces mondes de la culture, à l'image de cette « petite communauté » dont parle Brissot. C'est pourquoi certains de ses compagnons de route se sont retrouvés au For-l'Évêque, qu'ils se laissaient entraîner dans des affaires douteuses, se risquaient à mener une vie dissolue, contraire à la morale chrétienne. Ce monde était néfaste parce qu'il était aventureux. Il ne semble pas à première vue que Brissot ait eu l'équivalent de cette petite communauté hors de Paris. Mais ce n'est qu'en suivant les actions aventureuses de Brissot qu'il nous sera possible d'apporter une lumière sur cette part d'ombre.

### *Brissot et le monde du libelle*

À Paris, Brissot avait aiguisé sa plume en fréquentant un monde rompu à la satire. On pense à Linguet bien évidemment, mais aussi à Clément, à Palissot de Montenois, à Pelleport, ainsi qu'à Jean André Perreau, qu'il avait rencontré chez Edme Mentelle, et avec lequel il s'était lié d'amitié, jusqu'à intercéder en sa faveur auprès de la S.T.N. pour l'impression de son *Mizrim, ou le sage à la Cour*<sup>1072</sup>. Brissot s'était prêté à l'exercice dans nombre de ces productions littéraires, son *Coup d'œil*, son *Testament* et son *Café politique* notamment,

---

<sup>1071</sup>De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, op.cit., p. 183

<sup>1072</sup>« Lettre de Brissot à Ostervald. 29 décembre 1781 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit.. Brissot explique que Perreau souhaite garder l'anonymat, et le présente sous le nom de Prevost. Soulignons que Perreau avait également publié des ouvrages du même genre, son *Espion américain en Europe* en 1766 et son *Clarisse* en 1771.

même dans sa sérieuse *Correspondance universelle*, et dans ce qui fut certainement à ses yeux l'ouvrage de sa vie, ses *Mémoires*<sup>1073</sup>. Mais satire n'est pas libelle, et même s'ils visent le même public, et passent par les mêmes chemins clandestins de l'édition, l'intensité des attaques et les risques encourus ne sont pas les mêmes.

Qu'est-ce qu'un libelle au juste ? Dans son *Journal du Lycée*, Brissot nous donne sa propre définition : « Un ouvrage écrit ou imprimé, qui tend à noircir la réputation d'un citoyen, diminuer la considération dont il jouit [...]. Et qu'est-ce que cette considération ? C'est la confiance que le public a dans les vertus et les qualités d'un individu »<sup>1074</sup>. Le libelle est nocif parce qu'il ruine la crédibilité de la personne visée, son assise morale, et plus encore son honneur, le fondement de sa noblesse. Il met fin à l'autorité du récit faste en lui superposant un récit néfaste. L'administration royale le rattache à la calomnie, à la diffamation. Je le regarde comme un acte conjoint de démystification et de démythification, comme un acte de dés-autorisation.

Que fait le libelle ? À une époque où la société d'ordres est représentée comme reflétant l'ordre divin, et où sa hiérarchie, organisée selon les qualités, en découle expressément, la publication d'un texte irrévérencieux contre des personnes éminentes est un outrage à l'ordre divin, et à l'ordre civil et symbolique de la société, et donc ultimement, au Roi lui-même. Il va sans dire qu'une attaque dirigée contre des personnes de basse estime n'a rien d'attentatoire, puisque celles-ci n'ont pas le privilège de la considération, et plus éminent encore, celui de la gloire. C'est pourquoi Volker Kapp a raison de soutenir que sur « le plan de l'histoire littéraire, ils [les libellistes] ont contribué à transformer la littérature pamphlétaire en littérature politique »<sup>1075</sup>. Ils infligent à la société d'ordres une avanie

---

1073Soulignons, parmi les nombreux écarts, les anecdotes scandaleuses qu'il nous révèle avoir entendues chez Swinton : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 315

1074Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article II. Thoughts on libels, etc. *Idées sur les libelles, la liberté de la presse, les Gens de Lettres, etc.* in-8. 2 sh Walter, Londres, 1784 », in *Journal du Lycée de Londres, op.cit.*, vol. 2, n°6, 1784, pp. 339-340

1075Kapp, Volker, « Satire et injure au XVIIIe siècle : le conflit entre la morale et la politique dans le débat sur les libelles », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1984, vol. 36, n°36, p. 156

suprême en dénigrant implicitement ses trois piliers : la Religion/l'Église, la Morale/les Mœurs, le Roi/le Gouvernement. C'est une attaque en règle de l'Autorité sous toutes ses formes, du clergé et de la noblesse, et plus généralement de la « race » dirigeante, tournant en dérision l'impureté raciale et morale des notables, et du Roi lui-même. Ce sont les figures du sujet arkhê-type qui y sont vilipendées, et d'une manière tout à fait abjecte qui plus est.

En faisant cela, les libellistes s'inscrivent, consciemment ou inconsciemment, dans une tradition, celle du libertinage. Disons simplement qu'il désigne une posture d'esprit qui revendique sa libération de toutes les contraintes établies (ou presque)<sup>1076</sup>, qui fleurit en Europe dans les débuts du XVII<sup>e</sup> siècle. De cette posture de base a dérivé plusieurs variantes : un « libertinage érudit » comme l'a qualifié René Pintard, c'est-à-dire philosophique et scientifique, doublé le plus souvent par une critique anti-théologique<sup>1077</sup>, un libertinage des mœurs, puis enfin un libertinage littéraire, celui-ci découlant du second, et s'exprimant par des poèmes, des chansons et des pamphlets satiriques<sup>1078</sup>. Au-delà de leurs différences de formes, ces versions convergent toutes autour d'un point commun : l'irréligion. Le libertinage est un mouvement de pensée « qui est caractérisé par l'incrédulité et l'émergence d'une raison critique qui se soumet à tous les domaines de la pensée, y compris la théologie et l'autorité de l'institution ecclésiale »<sup>1079</sup>. C'est pourquoi il résonne tout particulièrement avec la pensée de Spinoza<sup>1080</sup> et de Descartes<sup>1081</sup>. On utilise le mot de « libertins », mais peut-être faudrait-il les qualifier d'« athées », comme le feront leurs détracteurs. Leur pensée n'est pas forcément grivoise, même si la liberté totale d'écrire qu'ils défendent mène à l'inconvenance, et parfois à l'obscénité morale. « Si les premiers sont remuants, grossiers, licencieux ; s'ils blasphèment et se gaussent des choses sacrées, ceux qui présentent un réel danger sont les érudits [...], [parce qu'ils] se situent au-delà [de

---

1076Le libertin « n'accepte aucune règle venue de l'extérieure et aucune censure » : Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle*, *op.cit.*, p. 5

1077Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 2000

1078*Op.cit.*, p. 11

1079*Ibid.*, p. 5

1080*Ibid.*, p. 99

1081*Op.cit.*, p. 570

la transgression] dans l'expression sereine de leur liberté et de leur indépendance d'esprit »<sup>1082</sup>. En séparant religion et politique, ils avaient également été à l'école de Machiavel<sup>1083</sup>, et montraient par cela que la monarchie ne pouvait reposer sur le droit divin autrement que par la mystification<sup>1084</sup>. Ils vont suivre des parcours aventureux<sup>1085</sup>, mais, différence essentielle, ne vont jamais interpeller les autorités en prenant l'opinion comme témoin<sup>1086</sup>, ni n'ont pas l'intention de déstabiliser une paix civile qui leur est si avantageuse.

Les libertins érudits sont des hommes éclairés, appartenant à la noblesse de robe, à l'Église ou à la haute bourgeoisie. Ils n'ont rien de commun avec le vulgaire et se distancient d'eux par leur esprit. C'est pourquoi leur contestation ne s'éloigne jamais trop du cénacle<sup>1087</sup>. Libertins érudits et libellistes n'auront également pas les mêmes armes : si l'ironie, la dérision et la satire sont celles utilisées par les premiers, les seconds vont préférer la diffamation, la calomnie et le discrédit. De même qu'ils ne vont pas se contenter de porter l'estocade sur la Religion. Ce sont les trois piliers symboliques de la société d'ordres qui sont indistinctement attaqués, quand ce ne sont pas les trois qui sont immédiatement ou médiatement en jeu<sup>1088</sup>. Le libelliste s'inscrit donc dans la droite ligne du libertin littéraire, avec la tonalité politique en plus. En attaquant l'autorité, il va attaquer l'axe arkhê-typique, et donc l'actualisation du pouvoir royal, des privilèges qui maintiennent en l'état sa hiérarchie, et des figures souveraines qui ont pour tâche de mener en avant la société d'ordres.

Lorsque j'ai dit que les libellistes s'inscrivaient dans cette tradition, ce n'était pas par une

---

1082 *Op.cit.*, p. 23

1083 *Op.cit.*, p. 566

1084 *Op.cit.*, p. 113

1085 « Tous empruntent des itinéraires sinueux, couvrent leurs audaces des prétextes ou les munissent d'échappatoires. Si variées que puissent être leurs dispositions intimes, leurs indépendances utilisent les mêmes détours et revêtent des apparences analogues ; ils forment une famille d'esprits, cruellement marquée des stigmates de la contrainte, mais à qui ces stigmates mêmes confèrent une curieuse originalité » *Op.cit.*, p. 566

1086 *Op.cit.*, p. 12

1087 *Ibidem*

1088 L'obscénité pornographique prend souvent des accents irreligieux, la dépravation des mœurs des puissants devient un prétexte à la dénonciation de l'abus de pouvoir...

largesse d'interprétation, mais parce que Brissot s'en rapporte lui-même expressément. Dans ses *Mémoires*, il justifie les circonstances de son athéisme par la « fierté de l'esprit fort »<sup>1089</sup>, expression par laquelle se qualifiaient eux-mêmes les libertins érudits du début du XVII<sup>e</sup> siècle. Comme eux, Brissot fait sienne la pensée de Sextus Empiricus, et le mot pyrrhonien, qui devient dans leur bouche synonyme de libertin<sup>1090</sup>, avait été repris par le jeune Brissot, qui comme nous le savons, avait présenté en 1777 son projet de *Pyrrhonisme universel* à d'Alembert. Je ne suis pas en mesure pour l'instant de savoir lesquels des auteurs « libertins », ou même « pyrrhoniens », avaient directement influencé Brissot<sup>1091</sup>. Dans ses « papiers », on retrouve le titre d'un « Plan raisonné », dont Brissot avait biffé la suite du titre : « du système de Pyrrhonisme universel »<sup>1092</sup>. Quant à savoir si cela faisait de lui un lecteur de Louis de Beausobre, auteur en 1755 du *Pyrrhonisme raisonnable*, ou de La Mothe le Vayer, un des plus fameux libertins érudits et adepte du pyrrhonisme, il y a plus d'un pas. Mais la référence au libertinage ne fait pour Brissot aucun doute, lui qui avait très tôt joué le rôle de contempteur de la Religion dans son *Autorité législative de Rome anéantie*, ainsi que dans ses *Lettres philosophiques sur St. Paul*, dans lesquelles on pouvait y lire ce qui ressemblerait à une profession de foi sceptique : « Les théologiens ont dit et répété, qu'on ne pouvait mettre en problème l'authenticité des Actes des apôtres, des écrits de St. Paul sans renverser totalement les règles qui servent à établir et appuyer l'autorité des faits en général. On parle d'authenticité, de règles, de certitude ! Mais on ne les a pas encore fixés. Il n'en existe pas, la seule chose certaine sur cet article, c'est qu'il n'y a rien de certain »<sup>1093</sup>.

Brissot pyrrhonien, cela ne fait aucun de doute, en tout cas pour ce qui est des débuts de sa carrière de philosophe, et peut-être jusqu'à son *De la vérité*. Mais Brissot libelliste, nous avons encore lieu d'en douter. C'était sans compter un petit opuscule que Brissot avait écrit

---

1089Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 60

1090Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVIIe siècle, op.cit.*, p. 33

1091Cela nécessiterait d'avoir la catalogue de sa bibliothèque privée.

1092A.N. 446 AP/21

1093Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur St. Paul, op.cit.*, p. 5. « « Tous, d'ailleurs, nous dit René Pintard, avaient passés par l'épreuve du scepticisme, et en restaient profondément marqués » : Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle, op.cit.*, p. 569

avec le concours de son ami Gaillard, dont j'ai déjà fait référence sourdement : il s'agit de son *Pot-pourri, étrennes aux gens de lettres*, publié en 1777.

Ce pamphlet ne permettait pas tant aux deux hommes de sortir du monde souterrain des écrivailleurs que d'en acter leur appartenance. Le but de cette entreprise n'était pas de se procurer les honneurs, mais de les enlever, non pas d'acquérir de la renommée (comme en atteste leur anonymat), mais d'obtenir suffisamment d'argent pour satisfaire les besoins du moment. Il s'agissait d'un ouvrage éphémère, destiné à divertir le lecteur, et non pas à l'instruire. Il était philosophique en cela ; non pour son esprit de système, mais pour l'aplomb de son esprit, la vigueur de ses paroles, et l'audace relâchée d'une personne qui utilisait l'anonymat pour déclamer librement ce qu'elle pensait<sup>1094</sup>. Leur *Pot-pourri* est donc ce que j'appelle un « coup de plume », une spéculation typographique en vue d'affurer un maximum d'argent dans un minimum de temps, autrement dit, un gagne-pain.

Dans ses *Mémoires*, Brissot nous fait part des motivations qui l'ont conduit à accoucher d'une brochure avec tant de hargne : « Je l'avais faite pour me venger des dégoûts que la chicane m'avait causés. J'y maltrais divers auteurs, et surtout une femme de procureur qui pouvait avoir le tort de jouer la précieuse, mais que j'avais le plus grand tort, moi, de déshonorer comme une prostituée. Cette femme tenait un de ces bureaux de bel esprit alors si commun dans Paris »<sup>1095</sup>. Plus loin, il tente d'atténuer la virulence de sa pièce diffamatoire en lui donnant un « trait satirique », ce qui a le mérite de faire glisser son attaque personnelle en une diatribe sociale. Il est d'ailleurs étonnant qu'il se focalise sur les rapides quolibets qu'il avait lancés à cette femme de procureur, qui ne prennent à peine que quelques lignes sur près de quatre-vingts pages de railleries acerbes contre l'Académie française (et contre La Harpe en particulier), sans compter les procureurs et les magistrats, qu'il égratignait au passage. Il est vrai que les épithètes qu'il lâchait sur chacune des

---

<sup>1094</sup>« Par philosophie, les hommes du livres sous l'Ancien Régime n'entendent pas les Lumières, mais plutôt un secteur crucial de la librairie du XVIIIe siècle, celui de l'illicite, de l'interdit, du tabou ». Ce terme était une expression « de convention dans la librairie pour caractériser tout ce qui [est] prohibé » : Darnton, Robert, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991, p. 12 et p. 16

<sup>1095</sup>Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 104



personnes visées avaient chacune leur intensité : invectiver La Harpe comme un « Midas » n'avait pas la même virulence que de traiter la femme du procureur Daré de « catin ». Toujours est-il que Brissot ne fut crédité pour ce libelle que d'une lettre de cachet. Ce fut son libraire Auguste Goupil de Pallières, également agent de police, qui vint l'avertir qu'il était sur le coup d'une arrestation, et qui lui annonça très certainement le motif de cette levée<sup>1096</sup>. Mais pourquoi « une telle sollicitude comme se demande Robert Darnton ? Selon Brissot, il voulait l'engager pour écrire des ouvrages diffamatoires que Goupil prétendrait avoir confisqués et vendrait ensuite secrètement avec l'aide de son épouse »<sup>1097</sup>. Ce premier coup de semonce n'empêcha toutefois pas Brissot et Gaillard d'esquisser les premières lignes d'un « nouveau *Pot-pourri*, mélange de prose et de vers, et que nous voulions composer à l'époque où il était encore question d'une comédie intitulée *Les Bureaux d'esprit* »<sup>1098</sup>.

Maintenant que nous connaissons en détail la vie parisienne de Brissot de 1776 à 1782, qu'en est-il de sa vie londonienne ? Lorsqu'il arrive dans la capitale britannique, il nous raconte dans ses *Mémoires* que cette ville « était alors le foyer d'un commerce bizarre qui se faisait sur les libelles. Cinq à six Français couverts de dettes et d'opprobres, abusés par le succès passager du corsaire Morande, avaient imaginé de menacer le gouvernement français des écrits les plus virulents, si on n'assouvissait pas leur faim par des sommes assez considérables »<sup>1099</sup>. En réalité, ils n'étaient pas cinq-six, mais plutôt une petite quarantaine, et qu'une des clefs de voûte de ce foyer de réfugiés français à Londres n'était nul autre que le *Courrier de l'Europe*.

Samuel Swinton n'était pas qu'un simple « entrepreneur de presse »<sup>1100</sup>. Brissot nous dit *a*

---

1096« Le trait satirique lancé contre elle fut regardé comme le plus grand crime, et on obtint facilement contre moi une lettre de cachet » : *Ibidem*

1097Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p. 155. Voir également Darnton, Robert, « Bohème littéraire et Révolution : Jacques-Pierre Brissot de Warville, espion de police », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 105

1098*Ibid.*, pp. 129-130

1099*Ibid.*, p. 318

1100Granderoute, Robert, « Swinton, Samuel (?-1797) », in Jean Sgard, *Dictionnaires des journalistes*, *op.cit.*, p. 941

*posteriori* que

tout à la fois, il tenait une boutique de marchand de vin, sous le nom d'un commis ; un café sous le nom d'un autre ; ailleurs il donnait à jouer. Au dehors de la ville il avait des maisons où il logeait de jeunes seigneurs français ; dans le même temps il spéculait sur des pépinières plantées d'arbres fruitiers transportés de France et sur des remèdes anti-vénéériens, ou sur des préservatifs contre ce fléau, imaginés pour favoriser la débauche<sup>1101</sup>.

Il avait tout de l'aventurier spéculateur, mais de l'aventurier qui avait réussi dans ses spéculations, car il en tirait d'excellents revenus. Et il semble qu'il n'eût pris que très peu de temps pour initier Brissot à l'une d'entre elles, le libelle : « avec ma facilité d'écrire lance Swinton à Brissot, il n'eût demandé que deux ans pour faire sa fortune à Londres. - 'Et comment cela ? - En publiant du mal contre tout le monde, répondit-il avec une franchise étonnante ; à votre place, je ferais un libelle tous les jours, et vous verriez bientôt les guinées rouler chez moi comme au trésor. - Et le bâton, et l'infamie ? - On reçoit l'un, on méprise l'autre'. »<sup>1102</sup> Swinton est impliqué tout à la fois dans le journalisme récréatif et dans le journalisme diffamatoire, et apprend à notre jeune littérateur que la recherche de la fortune brouille la frontière entre les deux mondes.

Le comte de Moustier, alors plénipotentiaire français à Londres, avait entendu parler de Brissot et du cercle d'intrigants dans lequel il faisait partie (Swinton, Pelleport, Linguet, Morande, etc.), le qualifiant le 23 avril 1783, dans une lettre adressée à Vergennes, de « personnage suspect »<sup>1103</sup>. Le 4 mai 1783, Lenoir, lieutenant-général de la Police de Paris, indique à Vergennes qu'il n'a pas « lieu jusqu'à présent, de le croire mauvais sujet ou libelliste »<sup>1104</sup>. Dix-huit jours plus tard, dans une lettre au successeur du comte de Moustier, Jean-Balthazar d'Adémar, le policier Receveur, détaché à Londres, le taxait d'« anti-Français ». Que peut-on tirer de tout cet embrouillamini ?

---

1101 *Op.cit.*, p. 157

1102 *Ibid.*, p. 156

1103 Lettre du 21 avril 1783, adressée à M. de Vergennes, cité dans Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p. 224

1104 Cité *Ibid.*, p. 629

Brissot, suspect, il y avait de quoi. La Police de Paris avait ses yeux rivés outre-Manche sur les littérateurs exilés qui déclamaient contre la monarchie, et que Vergennes comparait à « des coquins retranchés derrière la constitution de l'Angleterre »<sup>1105</sup>. Pierre Manuel, nommé administrateur de la police et de la librairie après les événements de l'été 1789, nous explique, après avoir eu en main les archives de la Bastille, que la Police de Paris « avait peur de tous ceux qui passaient la *Manche* avec une plume »<sup>1106</sup>. Brissot tombait de fait sous le coup de la suspicion.

Mais outre ce soupçon légitime, la Police de Paris avait d'autres raisons de croire à l'appartenance de Brissot au monde des plumitifs français réfugiés à Londres. Il côtoie Linguet, autour duquel gravitait le Sieur « Maurice », qui avait maigrement vécu à Paris de sa plume pour la police de Paris et pour la *Gazette de France*, et qui s'enfuit à Londres afin d'éviter la prison pour son implication dans la faillite du prince de Guémenée<sup>1107</sup> ; le baron de « Saint-Flocel », ou Lefebvre, ancien collaborateur au *Journal encyclopédique* de Bouillon et ancien secrétaire à l'ambassade de France à Coblenz, connu pour ses accusations d'escroqueries<sup>1108</sup>. Il avait rejoint la colonie de Français expatriés à Londres suite à l'invitation de son ami l'abbé de Séchamp. Ce dernier, ancien chapelain, traversa la Manche afin de se mettre hors d'atteinte de la Police française suite à une affaire d'assassinat d'un riche négociant nantais<sup>1109</sup>. Il y avait également lancé sa propre revue, aux accents physiocratiques, qui s'intitulait le *Journal des Princes*. L'abbé de Séchamp était aussi d'intelligence avec Pelleport<sup>1110</sup>. Il ne fait aucun doute que ce dernier était lui aussi en relation avec Linguet, comme avec tous les Français qui tournaient autour du *Courrier de l'Europe*. Lui-même y écrivait quelques paragraphes, et fut très certainement initié par Swinton aux ficelles du métier comme Brissot le fut. Il en avait appris très vite à utiliser sa plume comme maître chanteur : en moins de deux ans, il avait confectionné ou avait participé à la confection de pas moins de huit à neuf libelles, dont *Les petits soupers et les*

---

1105 *Ibid.*, p. 233

1106 Manuel, Pierre, *La Police de Paris dévoilée*, *op.cit.*, p. 231

1107 *Ibid.*, pp. 243-244

1108 *Ibid.*, p. 246

1109 *Ibid.*, pp. 244-245

1110 *Ibid.*, p. 245

*nuits de l'hôtel de Bouillon, Les passes-temps d'Antoinette et Les Amours du vizir Vergennes*<sup>1111</sup>, pour lesquels le policier Receveur vint à Londres en 1783 afin d'en négocier l'achat<sup>1112</sup>. Brissot fréquentait également Perkins MacMahon, mêlé à la rédaction des *Mémoires de la comtesse de Lamotte Valois*, et servit d'indic' pour le compte de journaux français et anglais en mal de sensationnalisme et de ragots en tout genre sur les moeurs tendancieuses de la noblesse française. Faut-il aussi compter le chevalier de Joubert qui, aux dires de Pierre Manuel, voyagea vers Londres en compagnie de Pelleport<sup>1113</sup>, le baron de Navan, déserteur comme Joubert, le Sieur Doucet et le Sieur Lamblet, tous deux impliqués dans la rédaction ou la diffusion des *Passes-temps d'Antoinette* de Pelleport<sup>1114</sup>, le chevalier Echelin, ancien informateur de la police de Paris et enfin, pour terminer une liste non exhaustive, le libraire Boissière, Genevois d'origine, « dont le commerce le plus considérable est de faire faire des libelles par des malheureux sans pain, et d'en négocier la suppression ensuite, a déjà réussi dans quelques négociations, de ce genre, d'intelligence avec le baron de Thurne [aussi connu sous le nom de Gozman] »<sup>1115</sup>.

Ce monde souterrain n'a donc en apparence plus rien à voir avec l'*ethos* de la société mondaine :

Selon les indicateurs de police, les libellistes se regroupaient 'dans les taudis et les cafés du bas-étages' - tavernes à bon marché comme la table d'hôte de chez Groberty et établissements comme le Café de Stangter et le Café d'Orange, 'où se rassemblent tous les réfugiés français qui viennent déclamer à Londres contre la France'. Les expatriés gravitaient naturellement autour de la librairie de Boissière, à St James Street, où ils pouvaient trouver un stock complet d'ouvrages français [...] [et] se réunissaient également dans les bureaux du *Courrier de l'Europe*<sup>1116</sup>.

Comme nous le verrons plus tard, il faut considérer ce monde nébuleux comme une

1111 Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens*, *op.cit.*, p. 11

1112 Pour le premier libelle, Pelleport en demandait 500 louis, Receveur lui proposait 300. Pour le second et le dernier libelle, il ne parvint pas à extorquer plus de 150 louis, par l'intercession de Boissière, un libraire-intermédiaire spécialisé dans ce commerce, contre 175 qu'il réclamait. L'échec de la négociation aboutit à la publication des deux libelles.

1113 Manuel, Pierre, *La Police de Paris dévoilée*, *op.cit.*, p. 256

1114 *Ibid.*, p. 258 et p. 266

1115 *Ibid.*, p. 236 et p. 245

1116 Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p. 70

véritable sous-culture, son versant le plus obscur peut-être, mais qui ne se réduit pas à lui. La Police de Paris avait déjà remarqué le lien qui unissait l'aile mondaine qui rassemblait certains personnages de l'opposition progressiste très « whig », et l'aile souterraine et clandestine dont je viens de faire état. Ce n'était donc pas deux mondes séparés<sup>1117</sup>, et encore moins isolés, il existait des portes à travers lesquelles passer, et Boissière était l'une d'entre elles<sup>1118</sup>. C'est d'ailleurs peut-être par lui que Brissot fut introduit au Lord Shelburne. Cela nous montre que le monde de la dissidence, de ses bas-fonds à ses sommets, avait son ubac et son adret, et formait un ensemble cohérent malgré les divergences apparentes. Ce monde de la dissidence ressemblerait plus à un monde de la sous-culture que de la contre-culture, même si ces deux pans restaient inextricablement liés. Le versant parlementaire comme le versant clandestin essayait moins de renverser l'ordre social que de l'infléchir, et chacun convergeait vers l'autre autour d'un intérêt commun. Leur union est attestée depuis la fin des troubles politiques suite à la Restauration de 1660, où le langage abusif, voire diffamatoire avait été utilisé autant par les « whigs » que par les « tories » pour gagner leur place au Parlement. Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le libelle n'était donc plus seulement une atteinte à l'ordre civil, mais également une arme politique au main des candidats en lice pour gagner leur siège au Parlement<sup>1119</sup>, et un moyen pour les littérateurs sans-le-sou de placer leur quête perpétuelle d'argent sous les auspices d'une noble cause.

Il est vrai que les fréquentations peu recommandables de Brissot ne le montraient pas sous le meilleur jour aux yeux de la Police de Paris. Mais cela ne faisait pas pour autant de lui un « mauvais sujet », puisqu'il n'avait été aucunement compromis dans le commerce de libelles. C'était jusqu'à ce que le policier Receveur soit détaché à Londres pour négocier l'achat des ouvrages attentatoires de Pelleport, et que paraisse dans la foulée, au cours des

---

1117 Voir notamment Clark, Anna, « The Chevalier d'Eon and Wilkes : Masculinity and Politics in the Eighteenth Century », in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n°1, 1998, pp. 19-48, qui souligne à travers les deux hommes la connexion entre le monde clandestin des réfugiés français à Londres et l'opposition politique « whig ».

1118 « Ce baron de Thurne a été accusé par un abbé Irlandais, nommé Landiss, d'avoir été introduits tous deux chez Milord Schelburne, ministre d'état, par le moyen de Boissière, et présentés par le valet de chambre de ce ministre, ami de ce libraire, afin de lui rendre des comptes » : *Op.cit.*, pp. 237-238

1119 Lassetter, John, « Defamation of Peers : The Rise and Decline of the Action for Scandalum Magnatum, 1497-1773 », in *The American Journal of Legal History*, vol. 22, n°3, 1978, pp. 225-235

premiers mois de l'année 1784, un libelle qui avait pour titre *Le Diable dans un bénitier*.

« Comment pouvait-on me soupçonner, s'insurge Brissot dans ses *Mémoires*, d'être pour quelque chose dans la composition de ce *Diable dans un bénitier* »<sup>1120</sup> ? Nous savons que Brissot est très proche à ce moment-ci de Pelleport, pas vraiment estimé pour sa qualité d'honnête homme, et rompu dans le chantage en libelle. Nous savons également que Pelleport n'était pas parvenu à soutirer de l'argent pour ses brochures à l'encontre de la reine et du ministre des Affaires étrangères. Brissot, quant à lui, commençait à se brouiller avec Morande, semble-t-il au sujet du poste d'éditeur du *Courrier de l'Europe*, qui allait être vacant suite au départ de Serres de Latour. Pelleport et Brissot avaient appris que Morande « était enfermé dans une conférence très directe avec Receveur »<sup>1121</sup>, et avaient découvert qu'il jouait le rôle d'espion pour le compte de la Police de Paris. Peut-être était-ce là une opportunité pour les deux compères de régler leur compte avec Morande, la Police de Paris, et le ministère des Affaires étrangères, tout en faisant un « coup de plume ». Tout converge pour que Brissot ait été tenté de se plier à l'exercice : les dettes qu'il avait contractées à sa belle-mère, à Du Roveray, à Desforges d'Hurecourt, et à la S.T.N. paraissaient insolubles (en la minimisant, elles s'élevaient autour de 25 000 livres).

Après la publication du *Diable dans un bénitier*, Pelleport et Brissot durent chacun envisager de passer en France pour régler leurs affaires respectives. Pelleport avait le projet de monter son propre journal, le *Mercure d'Angleterre*, et devait pour cela rejoindre Boulogne-sur-Mer, où il devait également y mener une « opération spéculative sur le champagne »<sup>1122</sup>. Brissot, pour sa part, était à la recherche de nouvelles sources de financements pour son « Lycée », menacé de disparaître depuis la défection de Desforges, avec lequel il devait également engager le processus de dissolution de leur société. Pelleport et Brissot passèrent en France au même moment, probablement au mois de mai 1784. Suivis par la Police de Paris, ils furent tous les deux arrêtés, Pelleport le 11 juillet,

---

1120 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 8

1121 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 318

1122 Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier, op.cit.*, p. 228

Brissot dans la nuit du 11 au 12 juillet, puis aussitôt embastillés.

À la lumière de ses interrogatoires du 31 juillet, du 3 et du 20-21 août 1784, il est impossible de confirmer ou d'infirmer son implication dans la réalisation, l'écriture, la correction et la diffusion de ce libelle – même si telle est notre conviction, et à la vue des preuves accablantes<sup>1123</sup>. En effet, Brissot reconnaît avoir envoyé des exemplaires à Vingtain et à Mettra<sup>1124</sup>, et même d'avoir fourni quelques anecdotes sur l'abbé Aubert, le censeur du *Courrier de l'Europe* et ami de Samuel Swinton<sup>1125</sup>. Mais Brissot sous-évalue délibérément sa participation au libelle. « Le 30 mars 1784, en effet, Brissot demande à Vingtain [...] de faire suivre un chargement entier du Diable dans un bénitier à divers marchands, notamment 125 exemplaires à un libraire de Bruxelles et 6 à un libraire de Bourges. En outre, un état montre que cent autres exemplaires ont été expédiés à Cologne »<sup>1126</sup>.

Durant ses deux mois passé à la Bastille, nombre de recommandations affluèrent à la Police de Paris, et jusque dans les plus hautes sphères de l'État afin d'œuvrer à sa libération. Dans ses soutiens les plus fameux, on pouvait retrouver Mentelle, Condorcet, Parmentier, Bernardin de Saint-Pierre, Mme de Genlis, Kirwan, Priestley et Lord Mansfield. Brissot fut

---

1123Preuves fournies lors de ces interrogatoires, mais aussi d'après certaines de ses archives. Brissot détient des lettres, datée du 8 juin et d'août 1784, d'engagement à tenir le secret après la sortie de la Bastille, la deuxième étant signée de Claude Collier. Détient toutes deux la formule : « promet et m'engage que suivant les ordres du Roy je ne parlerai, ni n'écrirai, ni ne ferai parler ni écrire à qui que ce soit ». D'autant que la lettre certainement écrite par la Martin semble plus être un artifice de disculpation : « Au fond de quoi est-il question ? De savoir si le S. B. De W- est coupable d'avoir eu part au Diable dans un bénitier. Or il affirme en être innocent, et si d'après ce qu'il a dit on en doutait encore, qu'on jette les yeux sur son caractère, ses écrits, ses connaissances, sa .... Son caractère est connu, aussi ... des vertus et de l'honnêteté il n'a jamais composé de libelles. Ses écrits ne respirent que l'amour de la Vérité et du bien public. Il ne s'est jamais même permis aucune critique littéraire ; comment se serait-il dégradé jusqu'à composer un libelle ? » : « Mémoire pour le Sieur Brissot de Warville », A.N. 446AP/2 dossier 1.

1124« Interrogatoire du 3 août 1784 », 446AP/1 dossier 2 : « Interrogé si le répondant n'a pas vendu des exemplaires du Diable dans un bénitier et s'il n'a pas indiqué des libraires pour les vendre. A répondu qu'il est possible qu'un ami lui en avait demandé il lui en ai vendu un ou deux exemplaires pour le compte du Sieur Pelleport mais que c'est tout... Se rappelle que les deux exemplaires dont il a parlé ... lui ont été demandé par les Sieurs Vingtan et Metra ».

1125*Ibidem* : Accusé par Pelleport de lui avoir fourni « les articles de ces ouvrages dans lesquels il est question de M. l'abbé Aubert et du Sieur Gombaude » : « A répondu qu'il n'a point fourni ces articles, qu'il est possible que dans la conversation le répondant en ai parlé de l'anecdote de l'abbé Aubert qu'il savait, et de la brochure des Joueurs qu'il avaient lu autrefois et que le Sieur de Pelleport les aie recueillie pour les encadrer dans son ouvrage. »

1126Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens, op.cit.*, p. 19

libéré le 10 septembre 1784, Pelleport le 3 octobre 1788. Après sa libération, Brissot fut contraint d'abandonner son entreprise londonienne, autrement dit toutes les affaires qu'il avait mises en branle, y compris son « Lycée ». Il devait retourner en France, et tâcher de continuer à vivre de sa plume en dehors des aventures qui lui avaient coûté sa carrière de philosophe.

Ce récit nous montre que Brissot ne cesse d'évoluer dans un monde amphibie, et passe indistinctement de la lumière à l'ombre, de l'ombre à la lumière. En tant qu'homme d'esprit, il menait, à Paris et à Londres, une vie mondaine, dans laquelle il recherchait la gloire des lettres, et dans laquelle il pouvait y gagner l'équivalent symbolique en argent. Mais aussi menait-il une vie souterraine, où il faisait pour un temps le deuil de la gloire pour s'adonner entièrement à la spéculation en libelle. C'était semble-t-il la gloire qui menait le premier monde, la fortune le deuxième, mêlée à la frustration. Mais à vrai dire, ces deux mondes n'avaient rien d'opposés, et tout de complémentaires<sup>1127</sup>, les deux faces d'une même réalité, celle d'une vie d'aventurier littéraire. C'étaient leurs démêlés avec la justice ou leurs situations miséreuses qui avaient poussé ces hommes de plume à se réfugier à Londres, pour fuir leurs créanciers, la justice française et/ou pour tenter à nouveau leur chance en vivant d'expédients peu scrupuleux. En 1780, Brissot avait lui-même apporté à demi-mot, à travers le concours de l'Académie de Châlons-sur-Marne, une explication sur l'existence de cette colonie londonienne de libellistes français :

L'attentat aux Lois civiles, en prouvant l'audace de leur ennemi, décèle un vice interne dans la constitution, un vice qui fait des malheureux, puisqu'il y a des coupables. Car l'homme ne naît point ennemi de la société : ce sont les circonstances qui lui donnent ce titre, c'est l'indigence, le malheur ; il ne trouble la tranquillité générale, que quand il a perdu la sienne ; il ne cesse d'être Citoyen qu'au moment où ce nom est nul pour lui, et c'est lorsque la misère a effacé ses droits, qu'il ose porter atteinte à ceux de ses semblables<sup>1128</sup>

Il confirmera cet argument de jeunesse dans ses *Mémoires* douze ans plus tard : « Avides de

---

1127 Simon Burrows signale également, en évoquant le chevalier d'Éon, que « comme la plupart de ses confrères libellistes les plus brillants, il disposait également de vastes relations dans l'élite britannique, la communauté de réfugiés français, et la scène de l'édition londonienne » : Burrows, Simon, *Blackmail, scandal, and revolution*, *op.cit.*, p. 44

1128 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Les moyens d'adoucir la rigueur des lois pénales en France, sans nuire à la sûreté publique*, Châlons-sur-Marne, Seneuze, 1781, p. 1



plaisir et d'argent, précisément parce que l'esclavage où languit leur contrée les rend misérables, ils accourent sur Londres où, pour devenir riches, tout métier leur est bon »<sup>1129</sup>. C'était là dresser un tableau de la carrière du libelliste, où l'asservissement produisait l'indigence, mais aussi si l'on suit Brissot, où la double conscience autorisait la présence simultanée dans les sociétés mondaines et souterraines des lettres. Eux qui étaient ni éminents, ni de vulgaires littérateurs, évoluant à la frontière où la différenciation entre les deux types de sujets sur laquelle se fondait l'ordre colonial monarchique se transformait en point de jonction. Aucun souverain n'avait l'autorité sur cette frontière, et ce n'était pas faute d'avoir essayé. Elle appartenait à ces aventuriers qui l'habitaient, qui recherchaient éperdument la fortune après que la gloire leur ait été refusée, et l'un de ces mondes était celui du libelle.

### *Brissot et le monde de l'espionnage*

Comme tout littérateur, Brissot devait composer avec l'administration royale et surtout avec le service gouvernemental de la Direction de la Librairie et de la Police de Paris. Brissot avait lui-même soumis l'épreuve finale de sa *Théorie des lois criminelles* au lieutenant-général de la Police de Paris, Jean-Charles-Pierre Lenoir, « afin qu'il en tolère l'entrée »<sup>1130</sup>. Gabriel Villar, associé à son projet du « Lycée » de Londres, avait assuré à Brissot qu'il avait tous les jours « des audiences des ministres, une fois avec Vergennes, une autre avec Miromesnil, puis avec Lenoir ou Sartines »<sup>1131</sup>, son prédécesseur, et désormais secrétaire d'État de la Marine. Dans ses autres rapports avec la Police, on peut évoquer ceux qu'il avait entretenus avec Goupil de Pallières, l'agent qui vint l'avertir en 1777 de la levée d'une lettre de cachet pour son *Pot-pourri*, sans toutefois pouvoir y décerner leur nature exacte. Plus troublant encore est sa relation avec Martin, premier secrétaire de Lenoir. Dans une lettre qu'il adresse à Osterval, le 23 avril de l'année 1781 semble-t-il, Brissot écrit un paragraphe tout à fait étonnant : « À propos de Rousseau, j'oubliais de vous dire que M.

---

1129 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 156

1130 Cité dans Darnton, Robert, « J.-P. Brissot et la Société Typographique de Neuchâtel (1779-1787) », art.cit., p. 22

1131 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 242

Martin de la police me disait l'autre jour qu'il n'en avait que neuf éditions en train, ce qui allait inonder la France. La vôtre sera goûtée, si vous parvenez à la faire entrer promptement, car elle est jolie et pas chère »<sup>1132</sup>. Sa rencontre avec Martin était-elle épisodique, ou s'inscrivait-elle dans des relations établies sur une base régulière ? Nous avons des éléments de réponse dans plusieurs lettres que Brissot adresse à Ostervald quelques mois plus tard. Le 26 juillet 1781, Brissot lui écrit que l'on « a donné les ordres les plus sévères pour empêcher l'introduction des Raynal en France [*Histoire philosophique et politique des établissements des Européens dans les deux Indes*]. C'est que l'on est instruit qu'il se fait en 4 endroits. C'est qu'on a déjà envoyé des particuliers déguisés pour examiner l'impression, pour s'informer de la route que les livres doivent prendre. Je ne vous en dis pas davantage mais ce que vous dis, je le tiens de bonne part »<sup>1133</sup>. Le 12 janvier 1782, Brissot met en garde la S.T.N. « pour le *Tableau de Paris* [de Mercier] : vous serez veillé de près. Je vous préviens et je sais cela de bonne part »<sup>1134</sup>. Le 30 mars 1782, il lui signale que « M. Martin qui a l'air de m'estimer, de m'être attaché, m'a protesté de tout son zèle. Je n'y compte plus sur mes exemplaires [de sa *Théorie des lois criminelles*] mais je vais encore faire un dernier effort. On a laissé entrer librement vos *Tableau* [*de Paris*] et moi je suis vexé. Cela est inconcevable et si vous saviez encore quelle protection j'ai ! Tout est énigme pour moi »<sup>1135</sup>. Effectivement, de quelle protection parle-t-il, et de quelle protection s'agit-il ? Est-il en odeur de sainteté avec quelques ministres, ce qui serait très surprenant, avec quelques têtes connues des salons parisiens, ou tout simplement avec les personnages influents de la Police de Paris ? Est-il vraiment concevable que Brissot ait obtenu de pareilles informations de la part de Martin suite à un entretien qui était purement cordial, ou avaient-elles été au contraire délibérément transmises ?

Il s'agit bien là d'informations sensibles, et il serait douteux d'assimiler les relations de Brissot avec un (ou plusieurs) membre(s) de la Police de Paris, avec la transmission de

---

1132« Brissot à Ostervald. Paris, ce 23 avril [1781] », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.*

1133« Brissot à Ostervald. Paris, ce 26 juillet 1781 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.*

1134« Brissot à la S.T.N.. Paris, ce 12 janvier [1782] », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.*

1135« Brissot à Ostervald. Paris, ce 30 mars 1782 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, *loc.cit.*

renseignements stratégiques. D'autant que Martin était un personnage charnière de l'administration policière, chargé de « tout ce qui concerne la Bastille, Vincennes et autres châteaux où sont renfermés les prisonniers de l'État, la librairie publique, etc. »<sup>1136</sup>. Brissot est en relation continue avec Martin de 1781 à 1782, et peut-être même avec Lenoir. Peut-être Brissot en bénéficiait-il en tant que littérateur, ou était-il lié avec eux d'une manière beaucoup plus compromettante. On verrait mal un agent de la Police de Paris, conscient de sa tâche et dévoué au Roi, qui d'ailleurs n'a jamais été éclaboussé dans un scandale de corruption, faire de telles confidences innocemment et gratuitement. Dans la France d'Ancien Régime de cette époque, un service ne venait jamais seul, et comme nous l'avons vu à travers la République des lettres, refuser l'échange c'est refuser tous liens d'association. S'il est impossible d'en savoir plus sur la nature des relations que Brissot entretient avec la Police de Paris avant 1784, la situation autour de Brissot, et plus encore autour de ce qui concerne les rapports entre le monde des écrivains en haillons et le service de Police de Paris, prend un nouvel éclairage avec son arrestation dans la nuit du 11 au 12 juillet 1784.

Je n'ai plus à faire la présentation des accointances douteuses de Brissot à Paris et à Londres. L'une d'entre elles, Théveneau de Morande, était le type même d'une relation compromettante. En 1771, après s'être enfui de la France pour échapper à un second embastillement<sup>1137</sup>, il avait écrit son *Gazettier cuirassé*, qui lui avait offert une grande notoriété. Ragailardi par son premier succès littéraire, il réitère l'expérience trois ans plus tard en visant cette fois-ci la favorite, Madame du Barry. Beaumarchais fut dépêché par le roi pour en empêcher sa publication. En échange de généreuses commissions, Théveneau de Morande accepta de supprimer son libelle, mais Beaumarchais ne s'était pas contenté de mener à bien sa mission initiale : « J'ai fait sentir [...] à M. de Vergennes l'utilité d'accorder à T. aujourd'hui le remboursement des 2 mille £ de rente viagère sur 4 dont il jouit pour le sortir de la presse où ses créanciers l'ont mis. C'est, comme je vous l'ai dit, un braconnier dont j'ai fait un bon garde-chasse, et qui, dans bien des cas, est et sera fort utile aux intérêts

---

1136 Cité dans Darnton, Robert, « Bohème littéraire et Révolution : Jacques-Pierre Brissot de Warville, espion de police », in *Bohème littéraire et Révolution*, op.cit., p. 106

1137 Burrows, Simon, *Blackmail, scandal, and revolution. London's French libellistes, 1758-92*, op.cit., p. 27

du Roi »<sup>1138</sup>. De 1781 à 1791, Morande travaille successivement pour le Secrétariat d'État aux Affaires de la Marine et aux Affaires étrangères, pour une solde de 1000 louis<sup>1139</sup>.

Avant que Morande soit utile au Roi, Beaumarchais avait été utile à Morande, ou plutôt à Swinton, et à son *Courrier de l'Europe*. Le 16 juillet 1776, Vergennes avait sommé d'interdire la gazette suite à des propos attentatoires à l'adresse de Marie-Antoinette et de Maurepas. Dans une lettre qu'il adresse au ministre des Affaires étrangères le 8 septembre de la même année, Beaumarchais venait défendre Swinton en expliquant l'intérêt que la France pouvait avoir dans cette gazette. Elle publiait des informations sur les mœurs et les anecdotes de Londres qui permettait de discréditer sa rivale aux yeux du public français, mais aussi sur les séances parlementaires qui pouvait fournir des renseignements utiles. Brissot disait que « Vergennes avait besoin de connaître à fond l'Angleterre ; la gazette de Latour valait cent espions, et elle lui rapportait au lieu de coûter »<sup>1140</sup>. En effet, Swinton, fort de son monopole tacite sur les nouvelles d'outre-Manche, devait en contrepartie contribuer à alimenter généreusement la trésorerie secrète du secrétariat d'État aux Affaires étrangère<sup>1141</sup>. Aussitôt après, l'interdiction fut levée, et l'abbé Jean-Louis Aubert (le même qui fut impliqué dans la contrebande de vin avec Swinton) en devint son censeur. Rappelons-nous également que ce fut Swinton qui vint à la rencontre de Brissot, qu'il lui fallait donc passer la frontière, qu'il ne fut jamais inquiété lorsqu'il demeura en France. Cela n'aurait jamais été possible sans une quelconque complicité. Quant à la proposition faite par Swinton à Brissot d'occuper le premier poste de chargé de réimpression du *Courrier de l'Europe* à Boulogne-sur-Mer, elle n'aurait jamais vu le jour sans l'entrée officielle de la France dans la guerre d'Indépendance, et sans une entente convenue entre Swinton et Vergennes, via Beaumarchais, pour trouver un moyen de contourner la saisie des ballots du *Courrier* à la douane britannique<sup>1142</sup>. L'accord passé entre Swinton et Vergennes, et le

---

1138 Cité dans Von Proschwitz, Gunnar et von Proschwitz, Mavis, « Théveneau de Morande, Charles (1741-1805) », in Jean Sgard, *Dictionnaires des journalistes, op.cit.*, p. 946

1139 *Op.cit.*, p. 28

1140 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 305

1141 Grandroute, Robert, « Swinton, Samuel (?-1797) », in Jean Sgard, *Dictionnaires des journalistes, op.cit.*, p. 941

1142 Maspéro-Clerc, Hélène, « Une 'gazette anglo-française' pendant la guerre d'Amérique : le 'Courrier de l'Europe' », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°226, 1976, p. 592 (pp. 572-594)

recrutement de Morande, rentraient ainsi de plain-pied dans le Secret du Roi, et Brissot, malgré lui, avait troqué son habit d'espion fortuit pour celui de dupe.

Brissot fut très certainement arrêté suite à la dénonciation de Théveneau de Morande, qui était, comme Brissot et Pelleport l'avaient eux-mêmes compris, dans la confiance avec Receveur et Lenoir. Il semble aux dires de Brissot qu'une autre de ses fréquentations londoniennes, le chevalier de Joubert, un ami proche de Pelleport, en fut également pour quelque chose<sup>1143</sup>. Embastillé, Brissot commença par nier toute implication dans *Le Diable dans un bénitier*. Puis, à la suite des coups de boutoir de l'interrogateur, et de l'étalage progressif des preuves rassemblées par la Police de Paris qui le compromettaient vertement, Brissot consentit à partager quelques informations sur la production et la diffusion du libelle<sup>1144</sup>. Et il semble qu'il n'en resta pas là. Libéré le 10 septembre 1784, il écrit le 21 octobre une lettre à Martin, qui nous laisse supposer que sa relation avec la Police de Paris allait être d'un tout autre acabit : « Je profite de mon premier moment de repos pour vous réitérer tous mes remerciements pour l'intérêt que vous avez pris à mes malheurs. J'espère qu'il ne diminuera pas, et que la suite ne servira qu'à vous convaincre que je n'en étais pas indigne ». Et poursuit d'une manière tout à fait inattendue :

Je vous prie d'apprendre à Monsieur Le Noir que, pour exécuter ma promesse, j'ai fait vendre à Londres tous mes meubles, et abandonné ma maison ; en sorte que, à l'exception du journal, le Lycée est anéanti. Je ne causerai donc plus d'ombrage. J'écris à Neuchâtel pour qu'on vous envoie les six derniers volumes de ma *Bibliothèque*. Voudrez-vous bien les faire remettre à votre censeur, afin que je puisse terminer cette affaire à mon voyage de décembre ?<sup>1145</sup>.

On ne saurait imaginer comment un prisonnier politique, qui avait été convaincu de sa participation à un libelle ayant pris pour cible la Police de Paris, ne resta enfermé que deux mois, contre quatre ans pour son acolyte, et qui de surcroît ait pu bénéficier d'une porte dérobée pour faire entrer en France ses propres ouvrages toujours considérés comme illégaux ? Une lettre de Clavière adressée à la S.T.N. le 15 novembre 1784 alimente les

---

1143Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 331

1144Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens, op.cit.*, p. 19.

1145« Brissot à [Martin]. 21 octobre 1784 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, pp. 84-85

premiers doutes : Monsieur de Warville « est décidé jusqu'à présent à ne pas quitter la France ; c'est une espèce de loi qui lui a été imposée [...] ; il n'est point impossible qu'il obtienne un jour du gouvernement quelque emploi lucratif ; il a paru qu'on faisait cas de son honnêteté et de ses dispositions au travail »<sup>1146</sup> ; doutes qui seront confirmés dans une lettre de Lenoir à Brissot envoyée cinq jours plus tard<sup>1147</sup>.

Brissot, de détracteur de la monarchie, en devient le stipendié. C'est ce que nous laissent entendre ces communications épistolaires, mais aussi le témoignage de Lenoir, quinze ans plus tard après les faits : « Brissot resta à Paris ; il y vint offrir ses services à la police ; je les refusai mais il eut pendant près d'un an des relations d'espionnage avec l'un des secrétaires de ce département [certainement Martin], qui me présentait ses rapports, et ses rapports lui étaient payés. Peu avant ma retraite [en août 1785], Brissot resta d'être employé comme espion à la police. »<sup>1148</sup> Les déclarations de Marat, ancien ami de Brissot, vont dans le même sens<sup>1149</sup>. Bien entendu, il faut les prendre avec retenue. On sait que de telles révélations survenaient à un moment très critique pour Brissot, où sa survie et sa postérité étaient directement en jeu. Mais est-il convenable de les balayer d'un revers de la main sous prétexte que Marat était devenu un farouche rival de Brissot ? De la même manière, peut-on légitimement rejeter le témoignage de Lenoir sous la présomption de mauvaise foi, lui l'émigré qui s'acharnerait à noircir un révolutionnaire très en vue<sup>1150</sup> ? Cela me semble bien trop expéditif, d'autant que les preuves rassemblées sont bien plus en faveur d'une conclusion contraire, et que ce n'était pas la première fois qu'un libelliste ait eu à virer sa

---

1146« Clavière à la S.T.N.. 15 novembre 1784 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit.

1147« Vous avez bienfait Monsieur de vous adresser à M. Le Garde des Sceaux pour obtenir la révocation et la suspension de votre Journal. Je présume que M. Devilledeuil - maître des Requêtes qui a le département et la librairie – sera chargé par ce ministre de vous faire passer sa décision sur cet objet. [...] Il a été donné l'année dernière des ordres très précis pour que toute librairie venant de l'étranger, notamment d'Angleterre soit transportée à Paris, et si l'on accorderait une seule facilité, elle donnerait lieu à une multitude de demandes auxquelles il ne serait pas possible de satisfaire. Il est donc indispensable que vos livres soient apportés à La Douane, je pourrai en éviter le transport à La Chambre Syndicale » : A.N. 446 AP/2 dossier 4

1148Darnton, Robert, « J.-P. Brissot et la Société Typographique de Neuchâtel (1779-1787) », art.cit., p. 38. Voir également Darnton, Robert, « Bohème littéraire et Révolution : Jacques-Pierre Brissot de Warville, espion de police », in *Bohème littéraire et Révolution*, op.cit., p. 100.

1149Il précise même que les services de Brissot furent rémunérés cinquante écus par mois : Marat, Jean-Paul, « Traits destinés au portrait du jésuite Brissot », art.cit., p. 689

1150Robert Darnton, communication personnelle

cuti, et soit recruté par la Police de Paris.

Nous avons pris l'exemple de Morande, mais aussi en existait-il bien d'autres dans l'entourage de Brissot. C'était le cas de Louis Valentin Goëzman de Thurn, ancien magistrat convaincu de corruption par Beaumarchais, qui prit la direction de Londres après sa disgrâce, et qui jouait un double jeu en alliant l'habit de libelliste et celui d'espion<sup>1151</sup>. C'était aussi celui du libraire parisien de Brissot, Desauges, qui refusa de lui restituer les exemplaires de sa *Bibliothèque philosophique*, et dont Marat disait de lui qu'il fut un « mouchard affidé de l'ancienne police et vendeur privilégié de livres obscènes »<sup>1152</sup>. Tout comme Guillaume Imbert de Boudeaux, et son frère Jean-Baptiste Imbert de Villebon, qui étaient employés depuis 1781 pour Lenoir et pour Receveur à la recherche de livres prohibés<sup>1153</sup>. Ces deux derniers d'ailleurs auraient sans doute été en mesure de faire tomber Brissot pour son implication dans *Le Diable dans un bénitier*, puisqu'il leur envoya à chacun près de cent exemplaires (directement pour Villebon, via Mettra pour Boudeaux), mais avaient manifestement choisi la voie contraire. Rappelons-nous également Goupil de Pallières, qui avait montré une affabilité intéressée envers Brissot en le prévenant de l'expédition d'une lettre de cachet suite à son *Pot-pourri*. Lui aussi était un agent double qui s'efforçait de bien paraître devant ses supérieurs en saisissant quelques pages manuscrites, tout en demandant aux libellistes qu'il mettait au pied du mur, et pour solde de tout compte, de grossir son catalogue personnel de libelles qu'il diffuserait par la suite dans le circuit clandestin<sup>1154</sup>. C'était enfin également le cas de Richard Sheridan, dramaturge, directeur du *Royal Opera House* et parlementaire aux Communes, dont Brissot peint un tableau des plus flatteurs, mais qui offrait en secret à la Police de Paris d'user de son influence politique pour changer la loi britannique sur la diffamation afin de condamner en terre étrangère des

---

1151 Voir Manuel, Pierre, *La Police de Paris dévoilée*, *op.cit.*, p. 237-238

1152 De Cock, Jacques (ed.), *Marat avant 1789*, *op.cit.*, p. 141

1153 Nabarra, Alain, « Imbert de Boudeaux, Guillaume (1744-1803) », in Jean Sgard (dir.) *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 518

1154 Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p. 155. Brissot refusa et fut remplacé par d'Elmotte Poulter, plus tard membre du club des Jacobins, emprisonné en 1778 pour libelles. Voir également Darnton, Robert, « Bohème littéraire et Révolution : Jacques-Pierre Brissot de Warville, espion de police », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 105

réfugiés français qui étaient pour elle toujours hors de portée<sup>1155</sup>.

Du Brissot philosophe au Brissot libelliste, du Brissot pourfendeur au Brissot ancillaire du pouvoir royal, du Brissot mondain au Brissot souterrain. Voilà les différents masques de l'aventurier littéraire, tantôt qu'il superposait, tantôt qu'il troquait, avec toute la versatilité et l'ondoyance qui le caractérisaient. « Quand Brissot vit son chemin bloqué, il du transiger avec le système. Quand celui-ci le mit en prison et confisqua ses œuvres, il s'arrangea avec la police. Quand le système ne lui permit pas de gagner sa vie en tant que philosophe, il devint un pamphlétaire barbouilleur de papier et une 'mouche' »<sup>1156</sup>. Voilà les manières de faire de l'aventurier littéraire, véritable figure janussienne des passages, qui tente de subvertir la typification en jouant de ses catégories, mais sans jamais pourtant être en mesure de se départir de sa dualité caractéristique. Celle-ci lui ouvre des portes comme elle le condamne à son monde, celui de la frontière, le monde de la double conscience et de la double appartenance, où le sujet tente de s'allier à la société en place tout en la subvertissant lorsqu'elle ne répond pas à ses attentes. Il « faut de la probité avouait Swinton à Brissot ; il en faut, mais juste ce qui est nécessaire pour ne pas aller à la potence ». En réaction aux propos de Swinton, Brissot tirait sa propre conclusion : « Il y aurait sans doute de l'injustice à appliquer de pareils traits de caractère à tous les Écossais ; mais c'est la morale de presque tous ceux qui veulent faire leur chemin »<sup>1157</sup>. Morale frontalière comme nous le verrons, ni entièrement morale, ni tout à fait amoral. Elle n'est pas une morale étrangère à la société d'ordres, elle n'est pas une morale barbare, elle est une morale intégrée à la société tout en y

---

1155 Alexis d'Anouilh, un espion de la police, fut employé à enquêter sur les libellistes français réfugiés à Londres. Ce-dernier entretint des relations avec Sheridan : « un pot-de-vin bien placé convaincrait Sheridan de faire déporter un lot d'expatriés français en tant que calomnieux. Mais d'autres recherches révélèrent que la loi britannique sur la diffamation ne s'appliquait pas aux délits commis contre des étrangers. D'Anouilh s'embarqua donc dans un projet plus ambitieux : avec l'aide de Sheridan, il modifierait la loi elle-même – ce qui impliquait de mobiliser une majorité au Parlement et d'user de corruption sur une échelle bien plus grande qu'il ne l'avait envisagé ». Sheridan « était entré au gouvernement comme sous-secrétaire d'État aux Affaires étrangères et espéra user de sa position pour emplir sa bourse » : Robert Darnton, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p 56. Morande connaissait d'ailleurs Sheridan depuis 1776 : Burrows, Simon, *A King's Ransom. The Life of Charles Théveneau de Morande, Blackmailer, Scandalmonger, and Master-Spy*, London, Continuum, 2010, p. 122

1156 Darnton, Robert, « Bohème littéraire et Révolution : Jacques-Pierre Brissot de Warville, espion de police », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 110

1157 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 156



vivant à l'extérieur, une autre manière de faire parler la morale (ou l'absence de morale) de l'époque. « Être 'bien policé' nous explique Charles Walton, signifiait être 'poli, raffiné, cultivé et avancé', et les sociétés dépourvues de police étaient considérées comme non civilisées »<sup>1158</sup>. Brissot n'avait en cela rien de barbare, même s'il était acquis à la philosophie rousseauiste. Il était raffiné, cultivé et avancé tout en étant impoli et inconvenant. Il avait été lissé par la société d'ordres, et avait accepté ce polissage à un certain degré, mais il le retournait également contre sa propre société. Ce polissage se transformait en un verni de son impertinence lorsque la société ne lui permettait pas de conquérir la place qui lui était due, lorsqu'elle ne lui permettait pas d'être ce « moi » philosophe. Brissot était tout cela à la fois et bien plus encore, c'était là la totalité de son être, dont l'axe arkhê-typique rendait toute unification impossible. Mais cette irrésolution psycho-sociale faisait de lui à la fois un écrivain subalterne et un aventurier littéraire, un passeur de figures, un opportuniste qui transformait sa condamnation en perspective de salut. Sa situation liminale le mettait face à des portes qu'il était en mesure d'ouvrir, mais dont le franchissement était risqué, ce qui faisait justement de sa vie une vie de « bohémien ». À travers cette figure liminale, il était à même de forcer les clés du destin parce qu'il se faisait « homme du moment », un homme capable malgré tout de percer dans son être et dans la société parce qu'il s'adaptait constamment à la situation du moment.

#### 4. Du règne de la spéculation à la curée des convoitises. Réflexions dans le monde des lettres et morale dans le monde du commerce clandestin

Le lien que j'ai réalisé entre les libertins et les aventuriers littéraires n'a rien d'établi. Il est tout d'indications. La perspective est ouverte et le chemin est encore à explorer. Au fond, il s'agit plutôt d'une question que je pose aux historiens, mais il me suffit pour le moment de me contenter des premières pistes qui ont été posées pour mettre à jour l'existence d'une tradition critique sur fond de double conscience chez les gens de lettres dans la France

---

<sup>1158</sup>Walton, Charles, *La liberté d'expression en Révolution. Les mœurs, l'honneur, la calomnie* (trad. J. Odin), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014, pp. 40-41

d'Ancien Régime.

Il existe autant d'ambivalence chez le libertin que chez le bohémien. En contestant chacun à leur façon les autorités instituées, et en se défaisant des représentations mystificatrices, ils réévaluent de fond en comble leur rapport à soi, aux autres, au monde, et au transcendant. Ces deux figures littéraires dérivent tous deux d'un mouvement d'agitation intellectuelle qui s'est cristallisé autour de la philosophie des Lumières et de la critique des libertins érudits. Cette dualité se retrouve totalement chez Brissot, lui le philosophe et l'aventurier, et montre les deux volets de sa production littéraire, une spéculation théorique, avec le détour mystique qui lui est propre, et une spéculation pragmatique, qui dans la déformation, est une tentative de ré-ancrage dans la société à partir de ses marges. Deux spéculations, deux modes de résolution de sa double conscience, respectivement disjonction conjonctive, et conjonction disjonctive, deux expressions de son dilemme intérieur.

*La spéculation théorique du philosophe : contempler les hauteurs de l'esprit*

Qu'est-ce que la spéculation ? Dans le sens étymologique, c'est d'abord l'observation. Lorsque je parle de spéculation théorique, j'évoque une position de l'observateur, qui est ici jeté devant le monde. La spéculation théorique est une spéculation abstraite, une spéculation hors-du-monde. Cette observation d'en haut s'effectue par les gens d'en haut, ceux qui reproduisent et représentent fidèlement la vérité. Ce sont des élites intellectuelles, des sujets spéculaires si l'on s'en tient à les évaluer selon la tâche qu'ils se donnent, ou des sujets symboliques si l'on veut mettre l'emphase sur leur détachement du monde. C'est ce que les Grecs appelaient la *theoria* (θεωρία), l'action d'observer, la contemplation de l'esprit, la méditation, mais aussi l'action de « voyager pour voir le monde ». Il suffit pour cela de se rappeler la vocation de la République des lettres pour comprendre globalement à quoi peut ressembler ce projet théorique.

Nous avons vu comment Brissot était sensible à un tel projet, qu'il avait d'ailleurs formalisé

dans son traité *De la vérité* en 1782. Il y développait le portrait du philosophe comme « génie isolé », voué à la recherche de la vérité et au bien de l'humanité, ainsi replié sur lui-même. Il se rapprochait en cela du libertinage érudit, mais leur chemin se sépare dès que l'on situe la place de cet intellectuel dans le monde. Chacun prônait à sa manière l'autonomie et l'utilisation critique de sa raison, chacun guidait sa plume en dehors des règles convenues et se libérait de toute censure et auto-censure, mais ils ne partageaient pas les mêmes convictions quant à leur rôle et leur vocation dans le monde. Les libertins érudits étaient des hommes de lettres et de sciences éminents, appartenant le plus souvent à la haute bourgeoisie, à l'élite ecclésiastique et à la noblesse de robe. Ils n'aspiraient pas à éclairer les hommes et les femmes du commun de leur lumière, ils réservaient au contraire leur recherche à leur petit cénacle. Le bonheur était une fin pour soi<sup>1159</sup>, et non une fin en soi pour tous comme ce fut le cas pour Brissot. Ils bénéficiaient d'une distance sociale et l'entretenaient et/ou la manifestaient à travers une distance symbolique, en dénonçant l'esprit moutonnier du vulgaire. Ils sont rappelons-nous des « esprits forts », et non des esprits béotiens et agrestes qu'ils assimilent à la crédulité populaire. Leur libération spirituelle, comprise dans le sens étymologique du terme, est donc tout à fait partielle et partielle, un apanage dirait-on, et ils ne se risqueraient pas à impliquer dans leurs réflexions le domaine public pour défendre des réalités étrangères aux leurs :

Les libertins, conscients de représenter l'élite intellectuelle minoritaire même parmi les savants, se penseront dans la société qui est la leur comme l'exception et, de ce fait, comme réduits au silence : pour des raisons profondes, du fait de l'incapacité du peuple à tirer le moindre profit de leurs enseignements qui ne pourraient que conduire à l'émeute s'ils étaient divulgués. Or, ils tiennent trop à l'ordre public pour prendre un tel risque, et fréquentent les cercles érudits où ils peuvent librement échanger sans devoir censurer leur pensée<sup>1160</sup>

C'est notamment un des points communs que le libertinage érudit partage avec la République des lettres à ses origines (considérant que le premier avait dans la seconde un refuge tout trouvé), qui comme lui refuse d'entrer sur le terrain polémique du politique, cantonnant sa parole au domaine privé, et laissant transparaître une forme de détachement complice avec le pouvoir royal qui les isolait des tumultes de la masse, et qui leur

---

1159 Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVIIIe siècle*, op.cit., p. 113

1160 *Ibid.*, p. 46

garantissait une certaine tranquillité d'esprit. Pris entre la conjonction et la disjonction vis-à-vis de la société d'Ancien Régime, entre la défense de leur modernité et leur complicité avec l'ordre monarchique, entre l'appel de l'élite et celui de l'avant-garde, les libertins, comme les premiers républicains des lettres, avaient choisis la voie de résolution de leur double conscience : le rejet du peuple et le retrait du monde.

Le tableau du philosophe, qui joint les traits du libertin érudit et du républicain des lettres, est pour Brissot largement corrompu par les académiciens. Dans son *Pot-pourri*, afin de souligner la trahison de leurs vœux et de leur profession de foi philosophiques, il les appelle les « Plutus » et les « Midas », quand il ne les rabaisse pas au rang de « jetonniers »<sup>1161</sup>. Il n'est selon lui pas le dupe de leur jeu : derrière la gloire des lettres, ils défendent leur gloire personnelle, sanctionnée par le Roi, gratifiée par leur titre d'académicien et leur pension royale. Philosophie complice donc, faussement désintéressée. Une fois consacrés, ils avaient finalement opté pour une version tempérée de la philosophie, et se mettaient à couvrir d'opprobre la « horde de frondeurs littéraires »<sup>1162</sup>. À travers leur assomption philosophique, ils avaient accepté la nécessité du pouvoir royal, ils avaient choisi l'*amor fati* dans l'*amor sciendi*, et condamnaient la version débridée du philosophe lorsqu'il se perdait dans les démons de l'*hybris*. Mais Brissot était de ceux qui mettaient l'accent sur leur mensonge et leur imposture, et soulignait qu'ils étaient bel et bien des philosophes-dans-le-monde, quoiqu'ils puissent en redire, et qu'ils n'étaient pas insensibles aux sirènes du lucre. Brissot lui-même, en dépit de sa vision du « génie isolé », était lui-même impliqué dans des considérations plus terre-à-terre. Son « mysticisme philosophique » avait des accents politiques, et les spéculations philosophiques qu'ils entreprenaient révélaient des visées chrématistiques autant que symboliques. C'était là relier le corps et l'esprit, le geste et la parole, c'était là révéler les traits d'une autre version philosophique, une version-dans-le-monde.

---

1161 Lorsqu'ils se présentaient aux séances, les académiciens recevaient des « jetons » qui leur donnaient droit à quelques livres.

1162 D'Alembert, Jean Le Rond, « Préface », in Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de D'Alembert*, Tome Deuxième, Première Partie, Paris/Londres, Belin/Bossange, 1821, p. 158

*La spéculation pragmatique de l'écrivain : révéler les bassesses de la société*

La spéculation n'apparaît plus seulement comme une observation d'en haut, une observation réflexive et spirituelle. Derrière ses hauteurs philosophiques, elle révèle un versant hautain, qui trahit non seulement l'amour-propre du philosophe, mais également la position sociale sur laquelle il repose, une place élevée dans la hiérarchie sociale des lettres et de la société d'ordres.

Brissot n'avait ni les moyens relationnels, ni les moyens financiers<sup>1163</sup> d'embrasser la voie de la spéculation théorique. Il avait tenté d'allier la carrière du barreau à celle des lettres afin de vivre de sa passion. Mais cette tentative échoua comme on le sait. Il avait été rejeté en dessous de la ligne de fracture de la République des lettres, ce qui l'obligeait à trouver les moyens de vivre de sa plume. La spéculation philosophique allait prendre pour lui une tournure tout à fait pragmatique.

Dès lors qu'il décida en 1776 de se vouer tout en entier à la littérature, Brissot apprit très vite les réalités du métier de littérateur, et dut très vite se plier à ses impératifs. Comme il nous le dit sans ambages dans ses *Mémoires*, en « fréquentant les spéculateurs, je gagnai la maladie des spéculations. »<sup>1164</sup> En effet, de 1781 à 1783, il acheva deux imposants ouvrages et entreprit son projet monumental de *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, du jurisconsulte*, en dix volumes. Son ami Pelleport l'avait mis en relation avec Samuel Ostervald, alors expérimentée dans la diffusion clandestine d'ouvrages illégaux, ce qui assurait à Brissot d'importants débouchés sans passer par le filtre-couperet de la puritaine Direction de la Librairie. Sa *Bibliothèque philosophique* devait être financée par souscriptions : Brissot escomptait en retirer une belle somme, certain de l'engouement qu'un tel projet allait susciter parmi les gens de lettres. Sur cette euphorie, il voulait retirer des exemplaires de sa *Théorie des lois criminelles, De la Vérité ou Méditation sur les moyens*

---

<sup>1163</sup>Voir Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 2 ainsi que Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 347

<sup>1164</sup>Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 226

*de parvenir à la vérité dans toutes les connaissances humaines*. Ainsi, il s'engageait dans une boulimie spéculative : chaque souscription, chaque ouvrage vendu devaient lui permettre de payer le précédent, et l'esquisse d'un nouveau projet alimentait l'ouvrage en rédaction. À ces spéculations typographiques, Brissot souhaitait également soumettre à la S.T.N. une nouvelle ébauche philosophique – sa *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société* – qu'il voulait imprimer à 1000 exemplaires, et qui serait partie intégrante d'un projet bien plus vaste, celui du « Lycée ». Cette entreprise d'envergure avait un versant philosophique et un volet journalistique, dont il escomptait beaucoup, puisqu'il avait offert à Linguet, à Serres de Latour, à Swinton un revenu tout à fait enviable. L'aventure du « Lycée » se situe donc dans la continuité de ses spéculations littéraires. Elle en constitue même le faite, son entreprise la plus ambitieuse, la plus risquée, mais aussi la plus gratifiante, matériellement et symboliquement parlant.

Mais le monde du journalisme n'était pas le monde de la philosophie : le premier privilégiait l'observation d'en bas, le second l'observation d'en haut, l'un posait son esprit sur les nouvelles de la société, l'autre vouait son esprit à l'élaboration de systèmes. Les journalistes « savent tout, ils révèlent tout sur la conduite des personnages au sommet de la société, à commencer par le roi et ses maîtresses »<sup>1165</sup>, tandis que les philosophes sont des savants qui œuvrent à l'avancement des connaissances et de l'esprit humain. Les uns exhument la face cachée de la haute société, les autres révèlent du haut de leur promontoire les zones d'ombres planant sur l'homme et sur la nature. Le monde du journalisme montre à voir un monde plus nébuleux encore, effleure celui du libelle, se mêle avec celui de la satire, du spectacle et même de l'espionnage, qui ont tous une vocation spéculative, une fonction heuristique, non pas sous forme de réflexion, mais d'information. De la sorte, libellistes, journalistes et philosophes apportent chacun à leur façon une contribution à la révélation d'un monde des hauteurs, révélation appropriée à la position sociale du public visé dont dépendent entièrement leurs observations, et dont ils vont en obtenir leur principale, si ce n'est leur unique contribution. C'est ainsi que chacune de ces productions littéraires est une réflexion et une spéculation, chacune dévoile un espace transcendantal

---

<sup>1165</sup>Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 175

inaccessible à chaque « type » de sujet, et c'est en le représentant qu'elles en tirent leur valeur. Chacun vise ses sommets, et chacun a quelque chose à y gagner selon son public : la gloire des lettres, le revenu de ses ventes et de ses pensions, ou la notoriété, l'assurance d'un bon débit. La première activité spéculative s'inscrit à long terme, comme l'était l'activité théorique du parti encyclopédique, dont il a fallu pour la plupart attendre près de trente ans pour atteindre la consécration. La seconde au contraire est une activité pragmatique, fondée sur l'intérêt du moment, et sur le gain à très court terme. C'est ce que j'ai appelé un « coup de plume ». Et cela n'était bien évidemment pas possible sans l'aval du public lettré alors friand de tous ces ouvrages éphémères et de ces pièces de sociétés qui se concentraient sur les affaires du moment, et qui excitaient sa curiosité<sup>1166</sup>. Et c'était là le fonds de commerce de la littérature clandestine, que l'on désignait à l'époque sous le terme de « marronnage ».

Le rapport au risque n'est également pas de la même nature. Il est vrai que les prises de positions hardies et le ton satirique qu'adoptèrent initialement certains philosophes de la première génération leur avaient valu à quelques-uns d'entre eux d'être inquiétés, et même d'être embastillés, comme c'était le cas pour Voltaire. De même, certains s'étaient impliqués dans les affaires du moment, ce qui avait eu le mérite de propulser leur carrière, comme c'était également le cas de Voltaire, le défenseur des Calas. Et même s'ils affleurent les limites du pouvoir royal, ils avaient peu à peu accepté d'évoluer dans leur cadre. Voltaire lui-même avait accepté de passer par la justice pour mêler son différent avec Louis Trévenol, mais savait depuis sa déconvenue en 1726 avec le chevalier de Rohan-Chabot que la justice royale ne faisait que sanctionner la place de chacun dans la hiérarchie sociale.

Pour ce qui est du commerce de livres prohibés, le risque s'échelonnait selon la place occupée dans le circuit. Un commerçant avec pignon sur rue ne prenait pas les mêmes

---

<sup>1166</sup>Mettra, l'éditeur de la *Correspondance littéraire secrète*, avait lui-même dédié sa gazette à ce public « qui raffole de ces Pièces pendant 24. heures, puis les oublie, pour s'occuper aussi peu de temps, des nouvelles qui leur succèdent » : « Avis », in *Correspondance littéraire secrète, Pour former un Recueil annuel de toutes les Nouveautés curieuses de France*, 1775. Les lecteurs sous l'Ancien Régime « témoignent d'une véritable fascination pour les affaires du jour, mêlé souvent d'une certaine désaffection pour le régime, qu'il s'agisse de frémir des horreurs de la Bastille ou de s'indigner de la décadence du roi et des ministres » : Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 55

risques qu'un contrebandier ou un colporteur, tout simplement parce qu'ils avaient plus à y perdre. Comme Isaac Pierre Rigaud, un libraire de Montpellier qui avait la mainmise sur le marché local, les commerçants établis s'engageaient dans le commerce clandestin pour bénéficier d'un revenu d'appoint à leur commerce régulier, pour saisir les opportunités que leurs lecteurs leur laissaient entrevoir<sup>1167</sup>. « Même les syndics de quelques corporations provinciales spéculaient de temps en temps sur les livres qu'ils étaient supposés devoir confisquer »<sup>1168</sup>, comme c'était le cas de certains agents de police, à l'image de Goupil de Pallières. Pour un libraire initié, la pierre de touche de son commerce, c'est faire de l'argent, autrement dit « maximiser les profits et minimiser les risques »<sup>1169</sup>. Il prenait donc un risque raisonné, méthodique lorsqu'il s'engageait dans un tel commerce. Il avait recours à un contrebandier professionnel s'il le souhaitait, utilisait les tactiques convenues pour éviter la saisie d'un ballot (comme le mariage de livres<sup>1170</sup>), invitait les imprimeurs à la plus grande prudence, et refusait même les commandes passées lorsque les routes étaient compromises. Pour les « patriciens » de la librairie, c'est-à-dire ceux qui disposaient d'un monopole, ils n'étaient pas hommes « à risquer leur sort en spéculant sur la littérature contestataire »<sup>1171</sup>, car ils avaient beaucoup trop à perdre d'un système dont ils occupaient le sommet.

Le commerce clandestin rentre donc tout à fait dans ce que Olivier Grenouilleau appelle la « stratégie du risque calculé » lorsqu'il évoque les négoce atlantiques français<sup>1172</sup>. Le risque est inhérent au commerce hasardeux. Y entrer, c'est s'y aventurer. L'on comprend bien pourquoi il était important de s'entourer des personnes de confiance : c'était-là minimiser les risques, et c'était là offrir au commerçant une police d'assurance informelle. Le crédit, c'était cela au XVIII<sup>e</sup> siècle, la confiance que les associés se vouaient mutuellement, la confiance qui préfigurait la conclusion d'une affaire avantageuse pour tous. Pour cela, il

---

1167Darnton, Robert, « Le monde des libraires clandestin sous l'Ancien Régime », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, pp. 159-163

1168*Ibid.*, p. 177

1169*Ibid.*, p. 163

1170Qui consiste à « larder un ouvrage avec les feuilles d'un autre » : Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 34

1171*Ibid.*, p. 39

1172(Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Les négoce atlantiques français. Anatomie d'un capitalisme relationnel », art.cit., p. 36



fallait que chacun respecte sa part du contrat, que les imprimeurs produisent la marchandise escomptée, que les contrebandiers réussissent à passer les frontières sans encombre, que les voituriers livrent le ballot en l'état et selon les délais impartis, et que les libraires honorent leurs billets. C'est pourquoi il fallait le plus souvent fournir les preuves de son crédit, une lettre de référence ou des avis de personnes sur lesquelles on pouvait compter avant que l'affaire soit conclue. Il fallait montrer toutes les qualités morales nécessaires pour se montrer digne de confiance, surtout dans une entreprise aussi périlleuse que le commerce clandestin<sup>1173</sup>. Il fallait prouver que chacune des personnes engagées était un bon associé.

Se plier à de telles exigences était presque un gage de réussite pour tous ceux qui s'engageaient dans ce commerce interlope. Le plus important peut-être était d'allier l'audace et la retenue, la raison et la décence, l'inconvenance et l'honneur, ou comme le suggère Robert Darnton en évoquant le « bon libraire », qu'il soit « entreprenant mais pas aventurier »<sup>1174</sup>. C'était de cela dont Brissot voulait se garder lors de son arrivée à Londres. Pour mener un tel commerce à moindre risque, il fallait qu'il soit intégré aux affaires régulières, se protéger derrière le paravent de la légalité. C'était ce qu'il avait suivi que trop maladroitement dans ses premières spéculations typographiques, et qu'il avait respecté par la suite, à la différence que son « Lycée » ne pouvait occulter le caractère immédiatement compromettant que son séjour à Londres suscitait aux yeux des autorités françaises. D'autant que les relations peu recommandables qu'il entretenait avec des personnages comme Théveneau de Morande et Swinton lui faisaient prêter le flanc à la trahison. Mais ce que nous apprennent ces différentes activités spéculatives, c'est que dans un monde de lettres scindé entre privilégiés et réprouvés, il fallait s'adapter aux nécessités du moment pour assurer sa subsistance, parce qu'avant de viser les lauriers, il fallait assurer sa pitance.

Dans *L'homme de lettres* publié en 1764, Jean-Jacques Garnier avait rendu compte de ces deux formes de spéculation littéraire. Il montrait l'existence d'une classe spéculative désenchantée qui s'était destinée à la gloire des lettres, mais qui n'avait récolté que

---

1173 *Op.cit.*, p. 114

1174 *Op.cit.*, p. 116

l'indifférence de son temps, et qui avait en conséquence réévalué son espérance vers de plus basses considérations. Il existait parallèlement à cela une classe intéressée, qui quant à elle avait embrassé les lettres afin de jouir des gratifications personnelles qu'elle laissait présager, mue par l'appât du gain et les sirènes de la renommée. Les premiers avaient reçu

de la nature les plus excellentes dispositions, mais la nature aveugle semblait les avoir condamnés à l'obscurité, en plaçant leur naissance dans le dernier ordre des Citoyens. Forcés d'apprendre un métier, pour subvenir aux besoins de la vie, ils étaient tristes, rêveurs, inquiets : leur âme semblait chercher une lumière qu'elle ne pouvait entrevoir ; quelque heureux hasard vient-il à la faire luire à ses yeux, elle s'agite et s'élance à la poursuite de ce bien unique au travers des précipices. [...] Dans cette classe le nombre des heureux est bien petit, la plupart périssent victimes de l'infortune. D'autres ne commençant à percer que lorsque épuisés de fatigues, ils ne peuvent déjà plus se soutenir, ils ont dépensé, à lutter contre la fortune tout ce que la nature leur avait donné d'activité et de forces : leur âme cicatrisée par de longues disgrâces a perdu sa fierté : la pusillanimité, la défiance et la honteuse avarice s'en emparent et n'y souffrent plus rien de grand et d'élevé. Plus loin, Garnier dresse le tableau de la classe des plumitifs, autrement dit : tous ceux qui s'engagent par des motifs étrangers aux Lettres, tels que l'espoir de la réputation, du crédit et de la fortune, etc. Une naissance obscure, une fortune modique leur ayant fermé les avenues de la fortune ; ils ont remarqué que la carrière des Lettres ouverte à tout le monde, offrait encore une ressource à leur ambition ; moins curieux de science que jaloux de la réputation d'Hommes de Lettres, et des avantages encore plus réels, attachés à cette réputation [...] ; ils regardent les Lettres comme on regarde ces monnaies fictives auxquelles on est quelquefois obligé d'avoir recours dans les besoins pressants de l'état : les gens avisés les recherchent pour le moment ; mais craignant de s'en trop charger, de peur d'une banqueroute subite et générale<sup>1175</sup>

Brissot doit sans doute être placé dans les deux classes, porté par sa profession de foi philosophique et attiré par les fastes de ses émoluments. Il faisait partie simultanément de ces deux classes, lui qui rêvait de succéder à un Voltaire ou un Rousseau mais qui, faute de pouvoir percer dans ce monde des hauteurs, et tout en y caressant toujours l'espoir, s'était redirigé vers une autre voie qui avait fait la notoriété et la richesse de certains de ses compagnons de route comme Linguet. Ces deux classes trahissaient toutes deux l'existence d'une ligne de fracture qui obligeait l'écrivain subalterne à devenir un aventurier littéraire, capable de s'adapter et de se diriger vers les quelques rares portes qui lui été ouvertes. C'est

---

1175Garnier, Jean-Jacques, *L'homme de lettres. Première Partie, op.cit.*, pp. 132-135

pour cela que Pelleport disait de ces hommes qu'ils étaient des bohémiens, des hommes en quête de sens, à la recherche de leur place dans ce monde, des « vagabonds qui vivaient d'expédients »<sup>1176</sup>, et qui profitaient de leur talent de littérateur et de fabulateur pour en tirer quelque argent. L'itinérance était leur condition, tout comme l'indigence, mais elle traduisait plus que tout leur désir de mobilité et d'intégration sociale.

*Du commerce des lettres aux communautés des gens des lettres : économie du don et représentation agonistique*

Au XVIII<sup>e</sup> siècle, le commerce n'avait pas le caractère limitatif qu'on lui connaît de nos jours. Si l'on s'en tient au monde des lettres, le commerce pouvait impliquer des livres autant que des idées, et ne se réduisait donc pas à l'échange de marchandises. Dans l'*Encyclopédie*, Diderot et d'Alembert proposent la définition générique suivante : « On entend par ce mot, dans le sens général, une *communication réciproque*. Et plus loin ils poursuivent : chaque chose qui peut être communiquée à un homme par un autre pour son utilité ou son agrément est la matière du commerce ; il est juste de donner un équivalent de ce que l'on reçoit. Telle est l'essence du commerce, qui consiste dans un échange »<sup>1177</sup>.

Avec qui Brissot commerçait ? Il était entré en communication rapprochée avec des notables du monde des lettres comme Hugues Maret et Guyton de Morveau, membres de l'Académie de Dijon, l'abbé Delacourt et Sabathier, membres de l'Académie de Châlons-sur-Marne, avec Servan de Sugny, avocat-général au Parlement de Grenoble, avec Lord Mansfield, Lord Chef de la Justice et membre de la Chambre des Lords, avec Maty, membre de la « Royal Society », avec Macauley, Kirwan, Williams, Bentham... et surtout Mentelle. Brissot avait trouvé en lui un protecteur qui lui avait ouvert les portes de sa société, et qui comme les autres personnalités qui avaient bien voulu entamer avec lui une relation d'échange, lui avait offert du crédit. C'est ce même crédit qu'il recherchait à travers

---

<sup>1176</sup>Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens*, *op.cit.*, p. 25 et Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier*, *op.cit.*, p. 254

<sup>1177</sup>Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Tome VIII, Genève, Pellet, 1778, pp. 619-620

des hommes de lettres comme Elie de Beaumont, l'ami de Voltaire, et Villar, dotés d'un cercle relationnel des plus prometteurs pour le jeune littérateur qu'il était, lui qui avouait que c'était cette « intimité qui paraissait exister entre lui et les académiciens les plus célèbres » qui l'en avait rapproché<sup>1178</sup>. C'était cette même confiance qu'il témoignait envers ses libraires qui honoraient leur part du marché – ce qui n'était plus le cas de Desauges, avec qui Brissot entretenait un différend au sujet d'exemplaires impayés –, envers ses associés du moment, Desforges, Pelleport, et même son frère Pierre-Louis Brissot de Thivars, et son beau-frère François Dupont, qu'il impliquera dans ses affaires londoniennes.

Inversement, avant de s'engager avec un jeune littérateur, même s'il était des plus prometteurs, il fallait pour une entreprise comme la S.T.N. s'assurer de sa solvabilité. C'est ce qu'elle fit par le biais de son banquier Jean-Frédéric Perregaux. Dans un premier temps, il n'avait pas trouvé la preuve de la solidité financière de Brissot, qu'il parvint finalement à obtenir après avoir mis en gage son héritage, et bénéficié du soutien financier de Mentelle (qui allait prendre en charge les frais d'impression). Il semble même que la « petite communauté » à laquelle Brissot faisait partie n'était pas exempt de ce type de confiance et de solidarité. Lorsqu'il quitta Paris pour Boulogne en avril 1778, il raconte qu'il en avait payé les dettes avec l'argent que lui avait fourni Swinton, et il n'est pas exclu de penser que ce don était impliqué dans une économie plus large d'échange de services. L'ensemble des échanges qui sont ici investis, l'échange de propos et l'échange épistolaire, l'échange du savoir et l'échange de livres, l'échange de politesses et des adresses, rend compte d'une communication dans le sens plein du terme. La circulation des biens n'est pas l'unique réalité de ce commerce. Elle révèle des liens de confiance, des amitiés philosophiques, des relations d'entraide, autrement dit, un échange symbolique<sup>1179</sup>. Le transfert de biens implique la culture des liens. Mais peut-on vraiment en dire autant du commerce clandestin ?

Le monde du livre interlope est un monde de combines. Il a son propre langage, ses propres

---

1178 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 240

1179 Séléc, Jean-Pierre, « Ce que commerce veut dire », in *Communication et langages*, n°138, 2003, p. 95

tactiques, son propre *ethos*. Brissot a lui-même dû s'approprier le savoir-faire clandestin, a lui-même dû être initié par un pair aux ficelles du métier pour réussir dans ce commerce. C'est très certainement son libraire parisien Desauges qui lui enseigna les premiers rudiments, lui le « grand spécialiste en livres prohibés » selon Robert Darnton<sup>1180</sup>, lui qui fut confondu dans ce commerce, et qui passa quelques mois à la Bastille en 1775 et 1777<sup>1181</sup>. Il ne fut pas refroidi par ses enfermements successifs. On peut même dire qu'il en fit une opportunité : il fut recruté comme espion de la Police de Paris, et l'on sait combien cela pouvait être une ressource cruciale dans le monde périlleux du commerce clandestin. Il le connut certainement lorsque Brissot travaillait encore en tant que clerc chez le procureur Nollet, Desauges ayant sa librairie derrière le Palais de Justice, où Brissot y allait probablement bouquiner.

Les ouvrages que Brissot fit imprimer à Neuchâtel suivaient un circuit bien précis. Après que la S.T.N ait minutieusement dissimulé les livres en question en les « mariant » à d'autres livres tout à fait légaux, les ballots pouvaient suivre deux routes. Soit ils prenaient la direction de Dijon, en passant par les montagnes escarpées du Jura afin d'éviter la douane, puis envoyés à un commissionnaire qui tenait un entrepôt clandestin à Versailles. Soit via Lyon, et un contrebandier qui se chargeait de contrefaire les acquits à caution, pour être expédiés par la suite à Versailles, et enfin à Desauges. En cinq ans, Brissot était rompu à l'exercice. À tel point qu'il n'hésitait pas à donner des leçons en la matière à l'avocat-général au Parlement de Grenoble, Servan de Sugny : « On m'a dit que votre libraire avait fait venir tout le ballot à la Chambre syndicale. Il a eu tort. Il fallait, sans demander de permission, faire entrer le livre dans Paris et l'y faire vendre. Le magistrat aurait fermé les yeux : mais il ne peut pas les fermer, quand on a eu l'honnêteté de le prévenir »<sup>1182</sup>. Dans un tel cas, il est pertinent de parler de commerce pour se référer au circuit de publication du

---

1180« Desauges fait des affaires importantes avec Manoury. Il envoie des éditions parisiennes d'ouvrages innocents en échange du *Compère Mathieu*, des *Bijoux indiscrets*, de *L'An 2440*, du *Système de la nature* et des brochures contre le chancelier Maupeou » : Darnton, Robert, *Édition et sédition*, *op.cit.*, p. 95

1181*Ibid.*, p. 91. Il tomba pour commerce de « mauvais livres » avec l'entrepositaire de Versailles, Ravinet, et le libraire et fournisseur principal Manoury de Caen.

1182« Brissot à Servan. Paris, 22 octobre 1781 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 28

livre illégal. De Brissot à Desauges en passant par la S.T.N., le contrebandier et même Servan de Sugny, il y a intérêt commun, et supplément symbolique à cet intérêt. Mais il ne se limite pas à cela.

Parce qu'il est commerce clandestin, illégal et immoral, il est aussi un trafic, une intrigue commerciale, qui révèle à travers le circuit qu'il mobilise un va-et-vient incessant. Dans ce sens, le commerce clandestin est vecteur d'une circulation souterraine, d'un mouvement de l'ombre. Mais on peut dire de lui qu'il est aussi un négoce, parce qu'il est un commerce d'envergure, transfrontalier, et parce qu'il permet aux participants de gagner leur vie<sup>1183</sup>. Cela ne s'applique donc pas à Servan, mais tout à fait à Brissot, à la S.T.N., au contrebandier, au voiturier, au libraire, et à bien d'autres encore. Le négoce possède également un deuxième sens, plus précis, puisqu'il sert à désigner « une série d'entretiens, d'échanges de vues, de démarches qu'on entreprend pour parvenir à un accord, pour conclure une affaire »<sup>1184</sup>. Il suffit de se pencher sur les discussions entre le libraire et l'auteur au sujet du coût du papier, mais aussi sur tout le long du circuit clandestin, pour se rendre compte que le prix qui est convenu en échange du service rendu par chacun a fait l'objet d'une négociation serrée. De la même manière que Pelleport a négocié la vente de ses libelles avec Receveur. Cela traduit un rapport de force entre les deux parties prenantes, où chacun a quelque chose à offrir, où chacun a tout à la fois quelque chose à y perdre et à y gagner. Comme le précise fort justement Jean-Pierre Sélic, la « fluctuation du prix dans cet échange ne porte pas tant sur la valeur pécuniaire de l'objet vendu que la relation elle-même. [...] Négocier le prix devient une présentation mutuelle de soi et une construction d'une relation. Il s'agit d'une interaction sociale au sens fort, au cours de laquelle des identités se mettent en résonance »<sup>1185</sup>. Qu'elle se manifeste tantôt sous la forme d'un commerce, d'un trafic ou d'un négoce, la publication de livres prohibés nous montre à voir que les individus qui y sont impliqués sont tous des sujets, qu'ils disposent chacun de leur propre pouvoir, qu'ils alimentent chacun la tension agonistique, qu'ils convergent chacun autour d'un intérêt commun dont l'enjeu ne se réduit pas à la seule quête d'argent, car il

---

1183 Sélic, Jean-Pierre, « Ce que commerce veut dire », art.cit., p. 92

1184 *Ibid.*, p. 98

1185 *Ibid.*, p. 101

engage la valeur même des sujets souverains, la légitimité de l'axe arkhê-typique, et ultimement, la hiérarchie de la société d'ordres.

C'est pour cela également que le commerce clandestin est un commerce à haut risque. Chacun se positionne différemment dans ce jeu, chacun a sa propre morale, chacun y va de son sens : simple affaire lucrative, démarche littéraire ou entreprise politique, chacun fait résonner son intérêt personnel dans cette communication réciproque, de sorte qu'il existe plusieurs légendes à ce commerce, plusieurs manières de le lire et plusieurs « vouloir dire ». De même qu'il est difficile de faire converger l'ensemble des parties prenantes lorsqu'il n'existe véritablement aucune autorité commune – qui est garantie en temps normal par les trois piliers de la société d'ordres, le Roi, l'Église, les mœurs. Cette morale qui comme Brissot l'a montré en parlant de Swinton, est une morale itinérante, vagabonde, mue par la seule volonté de tracer son chemin dans la société quelque soit le moyen, s'accorde souvent difficilement avec celle de ses associés. Si l'âme de ce commerce pour l'imprimeur qu'était Ostervald se trouvait dans le respect de sa parole, il existait en réalité plusieurs âmes à ce commerce, plusieurs manières de cultiver la relation, et plusieurs rapports à l'honneur. Un commerce risqué pour une morale en mosaïque, et une confiance aussi nébuleuse que diffuse. C'était un monde aventureux et hasardeux, parce que la demande fluctuait selon les intérêts du moment, ce qui nécessitait une grande capacité de réaction de la part des imprimeurs, parce que les saisies étaient nombreuses, tout comme les rivalités d'ailleurs<sup>1186</sup>, mais aussi parce que la friponnerie et l'escroquerie étaient monnaie courante. Monde redoutable pour les non-initiés que ce monde de la gabegie. Et Brissot en fut le premier victime.

On sait ce qu'il en a été pour son « Lycée », trahit selon lui par son associé Desforges et par le cercle du *Courrier de l'Europe*, et surtout par Théveneau de Morande. Mais Brissot était

---

<sup>1186</sup>Ce qui illustre d'ailleurs pour Robert Darnton le « type de capitalisme sauvage pratiqué par les libraires » qui s'adonnaient au commerce de livres prohibés, n'hésitant pas à convaincre les créanciers de ses concurrents de refuser un quelconque délai de paiement afin de les acculer à la banqueroute : Darnton, Robert, « Le monde des libraires clandestin sous l'Ancien Régime », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 164

lui-même loin d'être aguerris à l'exercice. Il se plaignait de s'être fait floué par les commissionnaires qui étaient chargés de faire entrer ses ouvrages en France. En effet, dans cette chaîne de publication clandestine, la culture de la fraude était généralisée : l'imprimeur pouvait tirer plus d'exemplaires que ce qu'il déclarait à l'auteur (apparemment ce ne fut pas le cas de la S.T.N.), le convoyeur charger plus cher que prévu (Jacques Révol), l'entreposeur prétexter une augmentation de son tarif suite à l'augmentation du tarif des voituriers (Madame de La Noue) et le libraire refuser de payer l'imprimeur (Desauges)<sup>1187</sup>. Le plus gros de sa frustration était dirigé contre les libraires : « Je n'ai pas touché un sou de ma *Bibliothèque* se plaignait Brissot à la S.T.N. en février 1784. Je suis en procès avec Desauges, je suis volé en Allemagne [Virchaux], à Londres. Je crois que comme auteur j'ai déjà eu plus de désagréments que vous. Car enfin c'est ma propriété qu'on me vole de tous les côtés »<sup>1188</sup>. Il avait d'ailleurs intenté un procès contre Desauges pour qu'il lui restitue ses exemplaires de sa *Bibliothèque*. Quandet de Lachenal, l'agent de la S.T.N. à Paris, qui n'avait d'ailleurs que très peu de considération envers Brissot, disait de lui en avril 1782 qu'il était « encore novice en matière de commerce »<sup>1189</sup>, ce même agent qui « escroqua la Société [Typographique de Neuchâtel] et abandonna sa propre femme à Paris » quelques années plus tard<sup>1190</sup>. De son aventure londonienne, on en connaît l'issue. Il fut trahi de tout bord, par Théveneau de Morande et le chevalier de Joubert en premier lieu puis, une fois embastillé, par son ami Pelleport, qu'il trahira en retour<sup>1191</sup>. Les amitiés n'attendaient pas l'épreuve de la Bastille pour se jauger, elles qui se faisaient et se défaisaient au gré des événements. La tromperie régnait en maître dans un tel commerce, ami ou pas, et bénéficiait de la clandestinité pour faire florès.

### *Le refus de l'alliance, ou l'actualisation de la hiérarchie*

1187 Darnton, Robert, « J.-P. Brissot et la Société Typographique de Neuchâtel (1779-1787) », art.cit., pp. 19-20

1188 « Brissot à la S.T.N.. Londres, ce 3 février 1784 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit.

1189 « Quandet Delachenal à la S.T.N. De Paris, 26 avril 1782 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit.

1190 Darnton, Robert, « Le monde des libraires clandestin sous l'Ancien Régime », in *Bohème littéraire et Révolution*, op.cit., p. 171

1191 Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens*, op.cit., p. 19



J'ai dit des philosophes consacrés qu'ils étaient des sujets *hospes*, maîtres de soi et maîtres chez soi. *Ipsissimus* et *solipsismus* : par soi-même, à soi-seul et soi-même, sa conscience propre, comme unique réalité. C'est de cette manière que le philosophe consacré est le porteur d'une subjectivité souveraine : en tant que sujet symbolique, seule sa parole dit vrai et fait autorité. De la sorte, il est l'hôte maître, et la République des lettres est son domaine. Il a le pouvoir d'user et d'abuser de sa qualité d'hôte jusqu'à faire de son hôte un otage. C'est ainsi que le sujet *hostis*, initialement son égal, devient son serviteur, un sujet dont il peut disposer. Il n'est logé que sous caution, que s'il convient aux règles tacites et explicites posées par l'*hospes*, sous peine d'être banni du domaine. D'ailleurs, lui-même ne peut prétendre devenir *hospes* sans la caution d'un pair, qui témoigne par sa reconnaissance et son soutien actif l'entrée du prétendant au Parnasse. Dans ce rapport, il n'y a aucun commerce, aucune donation et aucune réception, aucun intérêt commun suffisamment fort pour dissiper les divergences de statut. C'est un simulacre d'économie du don, captieuse, et comme nous le verrons, coloniale, qui place *de jure* le philosophe consacré en dehors de toute communication réciproque envers les écrivains subalternes.

On a vu que le sujet *hospes* et le sujet *hostis* étaient tous deux à leur manière des hommes sacrés. Mais tandis que « la *consecratio* fait passer normalement un objet du *ius humanum* au *ius divinum*, du profane au sacré »<sup>1192</sup>, l'*homo sacer* n'appartient au Dieu que « dans la forme de l'insacrifiable et se trouve inclus dans la communauté dans la forme du meurtre licite »<sup>1193</sup>. Il ne faut pas se laisser enfermer dans la lettre. Ce qu'il faut retenir, simplement, c'est que ce sujet évolue dans un ban, et que ce ban est né de la disjonction radicale entre le spirituel et le temporel, entre la parole transcendante et le geste normatif. Et de la même façon que le sujet *hospes* ne peut exister qu'en rapport à l'*a priori* transcendantal, le sujet *hostis* n'a d'existence qu'en rapport au sujet *hospes*, qui vient effacer la présence transcendante en l'incarnant dans la société sous la forme de la suspension. C'est en cela que le pouvoir de l'*hospes* repose sur la médiation. Pointe avancée de l'autorité transcendante sur terre, il actualise socialement ce rapport privilégié en s'instituant

---

1192 Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, op.cit., p. 91

1193 *Ibid.*, p. 92

souverain en son domaine. Le sujet *hostis* et le sujet *hospes* n'ont donc pas de réalité autonome, autrement dit ils ne peuvent exister que lorsqu'ils sont mis en correspondance réciproque, dès lors que l'*hospes* vint à se nommer comme tel, et pose les fondations de son magistère.

Dans *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Émile Durkheim avait mis en évidence cette double signification du sacré. Il relevait il y a un siècle de cela, quelques années après seulement que Du Bois eut théorisé sa « double conscience », les points fondamentaux sur lesquels repose mon analyse. Il avait mis en évidence comment l'incarnation du divin par des êtres sacrés allait de pair avec leur distinction des êtres profanes, et comment cette distorsion temporelle avait donné naissance à une véritable zone grise, où les catégories pourtant absolues du pur et de l'impur se mêlaient étrangement dans une relation dialectique qui valait pour les deux « types » de sacrés. Comme si cette confusion des genres était la résultante de la trahison – pour ne pas dire l'*harmatia* – de la parole originelle... Écoutons-le :

Les êtres sacrés sont, par définition, des êtres séparés. Ce qui les caractérise, c'est que, entre eux et les êtres profanes, il y a une solution de continuité. Normalement, les uns sont en dehors des autres. Tout un ensemble de rites a pour objet de réaliser cet état de séparation qui est essentiel. Puisqu'ils ont pour fonction de prévenir les mélanges et les rapprochements indus, d'empêcher qu'un de ces domaines n'empiète sur l'autre, ils ne peuvent édicter que des abstentions, c'est-à-dire des actes négatifs [...] ; ils prennent donc tous la forme de l'interdit, ou, comme on dit couramment en ethnographie, du *tabou*. [L]es plus importantes de ces interdictions énonce-t-il plus loin, [...] sont destinées à prévenir toute communication entre le sacré pur et le sacré impur, entre le sacré faste et le sacré néfaste. Tous ces interdits ont une commune caractéristique : ils viennent, non de ce qu'il y a des choses sacrés et d'autres qui ne le sont pas, mais de ce qu'entre les choses sacrées il existe des rapports de disconvenance et d'incompatibilité<sup>1194</sup>.

Ce que Durkheim veut nous dire par là c'est que chaque sujet, chaque homme sacré est porteur d'un tabou. Le philosophe consacré exprime de l'horreur dans la pure déférence envers le roi, lui qui est fier de sa dignité d'homme de lettres, en même tant que de la

---

1194 Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France/Quadrige, 1990, p. 428

crainte envers le pouvoir qu'il dispose, crainte qui n'est pas sans susciter une certaine forme de révérence. De la même manière, il manifeste une forme de dégoût pour tous les hommes et les femmes ignorants, de même que leur rapport complice avec le souverain roi les pousse à jeter l'opprobre sur cette frange de littérateurs qui comme eux œuvrent à la gloire des lettres, mais qui, à la différence d'eux, n'en exercent pas la charge, et ne sont pour eux que des « pauvres diables » de la littérature. Les philosophes consacrés montraient une certaine répugnance envers les bas-fonds de la littérature, envers cette « horde de frondeurs littéraires comme la qualifiait d'Alembert, qui se croient destinés à réparer les maux sans nombre que l'esprit, selon eux, ne cesse de faire un bon goût ; fermement persuadés que cette compagnie [l'Académie] devrait au moins payer leur zèle, en les adoptant pour membres », mais qui avait négligé le fait qu'elle ne s'attachait que les hommes vraiment « honorables » qui s'étaient « distingués » par leur esprit, ce qui était selon lui loin d'être leur cas<sup>1195</sup>. Mais il était possible de voir dans cette « canaille de la littérature »<sup>1196</sup> la sacrosainte figure de l'homme de lettres telle que d'Alembert la défendait quelques décennies auparavant :

LIBERTÉ, VÉRITÉ et PAUVRETÉ (car quand on craint cette dernière, on est bien loin des deux autres) voilà trois mots que les gens de lettres devraient toujours avoir devant les yeux [...]. Quand je dis que la pauvreté doit être un des mots de la devise des gens de lettres, je ne prétends pas qu'ils soient obligés d'être indigents, comme ils le sont d'être vrais et libres, et que la pauvreté doive être un attribut essentiel de leur état ; je dis seulement qu'ils ne doivent pas la redouter.<sup>1197</sup>

On voit très bien comment l'image de l'homme de lettres indépendant et libre, hermétique aux sirènes du lucre, est bien loin de leur situation actuelle au temps de Brissot. Après avoir refusé de s'attirer la protection des « Grands », après avoir ignoré la cour, après avoir fait vœu de dignité, ils ont fait de l'Académie leur sinécure. Après avoir goûté aux honneurs, après avoir été intronisés au Parnasse de la culture, ils ne pouvaient plus se contenter de la

---

1195D'Alembert, Jean Le Rond, « Préface », in Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de D'Alembert, op.cit.*, p. 158

1196Cette expression est de Voltaire, cité dans Darnton, Robert, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, p. 61

1197D'Alembert, Jean Le Rond, « Essai sur la société des gens de lettres et des Grands, sur la Réputation, sur les Mécènes, et sur les Récompenses littéraires », in Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de D'Alembert, op.cit.*, pp. 367-368

nourriture austère du philosophe. C'est pourquoi ils sont des sujets *hospes* : ils sont maîtres en leur domaine – non seulement de la République des lettres, mais du monde de l'esprit humain en son entier, dont ils sont les têtes de file – comme un seigneur est maître du sien, mais affidés au maître des maîtres, au seigneur des seigneurs, le souverain roi. Tout du moins formellement, car à bien y regarder, un grand philosophe comme Voltaire était pour Thomas un « grand homme », et non des moindres, « l'égal des rois »<sup>1198</sup>.

J'ai évoqué plus haut avec Elias ce qu'il appelle les « fétiches de prestige ». La gloire caractérisait selon lui le mieux la valeur du roi et l'expression de sa souveraineté, et lorsque Thomas met sur le même piédestal Voltaire et les rois, il nous montre qu'il était l'étalon ultime de leur valeur. Mais l'incorporation de la République des lettres avait modifié le sens même de ce qu'était la gloire pour un homme de lettres, ou plutôt, elle l'avait dédoublé. L'homme de lettres méplacé entendait la « gloire » à la manière de ses illustres aïeux de la République des lettres. Sa gloire, il ne la devait qu'à sa recherche de la vérité, à son indépendance vis-à-vis des cadres formels et institués de la société, totalement voué qu'il était à la spiritualité philosophique et au bien public. Cette version de la « gloire » était au plus près de la modernité d'un Érasme et d'un Bayle, puisqu'elle chérissait son autonomie, ce qui faisait de l'homme de lettres un souverain en son domaine, garant de son détachement à l'encontre des préjugés. Brissot relayait sa version contemporaine à travers la figure du « génie isolé », « indigent » et « indépendant », qui refusait absolument toute complicité avec les puissants, et se préservait des bassesses et des flatteries<sup>1199</sup>. Mais à côté de cette « gloire », il y avait celle des hommes de lettres en place, ceux qui détenaient le magister temporel de l'esprit et de la culture. Je les appelle les philosophes consacrés, parce que leur reconnaissance de leur fonction symbolique dans la culture par l'ordre politique les investissait d'un pouvoir temporel sur le spirituel, à l'image du clergé. Ils sont consacrés, et non sacrés, où si l'on veut parler comme Durkheim et Mauss, ils sont des totems, les représentants du sacré culturel dans la société française d'Ancien Régime. Jan Patočka remarque après Durkheim que les « expériences du sacré deviennent expériences

---

1198 Lettre de Thomas, datée du 8 mai 1760, cité dans Bénichou, Paul, *Le sacré de l'écrivain*, *op.cit.*, p. 40

1199 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité*, *op.cit.*, pp. 170-171, pp. 279-280, p. 244

religieuses dès lors qu'on tente d'intégrer la responsabilité dans le sacré ou d'assujettir le sacré à des règles dictées par la responsabilité »<sup>1200</sup>. Et c'est ce qu'était ces hommes de lettres en place aux yeux de Brissot, des philosophes ancillaires du pouvoir royal, garantissant le bon ordre social et ses préjugés. Il y avait donc les hommes de lettres en place et les hommes de lettres méplacés, les « beaux esprits » et les « bons esprits »<sup>1201</sup>, l'esprit académique et l'esprit philosophique, l'intérêt personnel et le bien de l'humanité, et ultimement, la « fausse science » et la « vraie science »<sup>1202</sup>. Cette disjonction de la gloire était avant tout le fruit de la trahison des premiers envers la vérité authentique et grandiose dont Brissot se disait le digne représentant. Ceci était un moyen temporaire de panser les maux de sa double conscience, mais aussi une attaque sérieuse contre l'esprit de corps, et pas seulement celui du monde des lettres. La lutte implique le sacré, parce que le rapport social colonial est fondé en symbole, et ne peut tenir que si ce symbole reste faste. Ces manifestations sont profanes et fonctionnelles, puisque ce qui est en jeu c'est la place dans la production de la culture, et celle dans la hiérarchie sociale, mais c'est le sacré, ou plutôt son appropriation et sa représentation, qui l'authentifie, la fait tenir et la pérennise.

Le sujet *hostis* n'est également pas exempt de tabous. Il a en horreur la déférence que manifestent ces mandarins envers le pouvoir royal, coupables d'avoir dévoyé la sacro-sainte vocation de l'homme de lettres, de même que leur aura qu'ils considèrent comme une imposture n'est pas sans susciter quelques envies. Il réanime la figure perdue de l'homme de lettres, naturelle, simple et frugale, mais il ne cesse d'exprimer de l'aversion envers ces hommes et ces femmes naturels, simples et frugales qu'il trouve au fond incultes et agrestes. Chacun dispose de ces propres interdits, parce que chaque sujet est à la fois pur et impur, saint et maudit selon le rapport qu'il entretient au transcendant, parce que chaque sujet sacré se positionne différemment en fonction de l'axe arkhé-typique, qui vient alors opérer une distinction sociale fondationnelle dans un univers symbolique qui en était originellement dépourvu. Émile Durkheim nous dirait ceci :

Le pur et l'impur ne sont donc pas deux genres séparés, mais deux variétés d'un

---

<sup>1200</sup>Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1990, p. 162

<sup>1201</sup>*Op.cit.*, p. 188

<sup>1202</sup>*Ibid.*, p. 7

même genre qui comprend toutes les choses sacrées. Il y a deux sortes de sacré, l'un faste, l'autre néfaste, et non seulement entre les deux formes opposées il n'y a pas de solution de continuité, mais un même objet peut passer de l'une à l'autre sans changer de nature. Avec du pur, on fait de l'impur, et réciproquement. C'est dans la possibilité de ces transmutations que consiste l'ambiguïté du sacré<sup>1203</sup>.

Je dirai même plus que chaque sujet dispose de son côté pur et impur comme il a chacun son côté faste et néfaste. Alors que le philosophe consacré « remonte pour fonder ses titres, bien plus haut que les humanistes du XVI<sup>e</sup> siècle, jusqu'à l'origine des sociétés, jusqu'aux Sages-législateurs de la Grèce, de l'Égypte et de l'Orient »<sup>1204</sup>, l'écrivain subalterne se tournent vers les sceptiques, les pyrrhoniens comme l'a fait Brissot, les matérialistes, et surtout vers l'un de ses contemporains, Rousseau, qui était retourné, après avoir « dénoncé la culture de l'élite comme le véritable agent de la corruption sociale », à une vie simple et modeste<sup>1205</sup>. Cette configuration est celle de la République des lettres, mais son incorporation avait également eut un impact sur l'ensemble du monde des lettres de la société d'ordres. Son rapport au sacré et au transcendant, à l'autorité et à l'authenticité, et ainsi donc au faste et au néfaste, au pur et à l'impur, avait subi de profonds changements. Certains littérateurs conservaient un respect sincère envers la société d'ordres, ce qui ne les empêchait pas d'avancer des idées réformistes comme c'était le cas de Fréron, de Palissot et de Linguet. Leur faste s'actualisait sur celui de l'ordre, mais ils dénonçaient le virage « philosophique », et *a fortiori* impur, de la monarchie, qui avait accepté de consacrer ces hommes de lettres aux idées subversives, cette même monarchie qui leur avait refusé ce titre, et qui voyait d'un mauvais œil la critique de ces littérateurs qui se disaient soucieux de l'ordre civil. C'est pour cela que l'introduction de l'axe arkhê-typique au sein de la République des lettres est le témoin de la modification plus décisive encore de l'axe arkhê-typique de la société française d'Ancien Régime, qui a bouleversé de fond en comble le rapport au sacré et à ses figures.

---

1203 Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, *op.cit.*, p. 588

1204 Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain*, *op.cit.*, p. 27

1205 Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 78

Il ne faut pas comprendre la séparation entre les philosophes consacrés et le commun des littérateurs d'une manière trop étroite. Ils n'étaient pas forcément dépourvus de tout rapport. Un Gabriel Villar n'était point consacré, et était admis officieusement parmi eux, grâce à sa relation privilégiée avec d'Alembert. D'autres comme Brissot souhaitaient s'attirer leurs bienfaits, mais rares étaient ceux qui y parvenaient. Il leur était possible de se côtoyer, dans les salons, les espaces muséaux ou les cercles privés, mais n'entraient pas qui voulait dans de tels cénacles. Leur séparation, ainsi que leur distinction, étaient surtout symboliques. Nous avons abordé la communication à travers la notion de « commerce », car communiquer, ce n'est pas autre chose que « faire commerce », « au sens où l'on veillerait à l'équilibre des échanges »<sup>1206</sup>. La communication est un partage, une mise en commun, et donc une obligation, un acquittement, une faveur, un service mutuel. Elle ne peut se faire qu'entre égaux, comme c'était le cas notamment dans les salons, et même dans l'Académie française, ces deux institutions majeures de la République des lettres qui avaient gravé ce principe à leur frontispice – même si comme on le sait maintenant, cela ne rendait pas caduques les marques de déférence qu'il fallait toujours respecter, graduées selon la position que chacun occupait dans la hiérarchie sociale.

Cela n'était pas du tout le cas entre les philosophes consacrés et les petits littérateurs, qui n'étaient égaux qu'en principe, mais non en honneur, en mérite, et esprit. Les premiers offraient leur lumière au commun, les engageaient dans la voie du progrès et de l'émancipation, et cela apparemment gratuitement, de manière désintéressée, puisqu'ils n'attendaient rien en retour. Il s'agissait effectivement d'un désintérêt dans la mesure où philosophes consacrés et écrivains subalternes n'étaient littéralement pas ensemble, puisque les premiers étaient détachés des seconds, que leur grandeur d'âme manifestait symboliquement leur prééminence. C'est ainsi que ce don, en excluant son pareil, fermait la porte à toute communication, au contre-don qui faisait du récipiendaire l'égal de son donateur<sup>1207</sup>. Ils les empêchaient tout bonnement d'initier le cycle du don en actant leur droit souverain de refuser d'entrer en communion, moins en réalité parce qu'ils n'avaient rien à

---

<sup>1206</sup>Winkin, Yves, *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001, p. 267

<sup>1207</sup>*Ibidem*

donner, que parce qu'ils n'avaient rien à leur donner, et tout à leur ôter, eux qui étaient une menace réelle à leur souveraineté durement conquise. Cette situation asymétrique fait de ces philosophes consacrés des sujets *hospes*, des sujets arkhê-types, et des écrivains subalternes des sujets *hostis*, des éternels obligés. Si le « don non rendu rend encore inférieur celui qui l'a accepté, surtout quand il est reçu sans esprit de retour »<sup>1208</sup>, le don non donné installe le donateur dans une position de supériorité d'autant plus durable qu'il ne sera jamais inauguré. « Donner disait Marcel Mauss, c'est manifester sa supériorité, être plus haut, *magister* ; accepter sans rendre ou sans rendre plus [ou sans pouvoir le faire], c'est se subordonner, devenir client et serviteur, devenir petit, choir plus bas (*minister*) »<sup>1209</sup>. Refuser l'alliance apparaît finalement comme une forme brute et brutale pour maintenir en l'état le rapport de dépendance mutuelle, pour marquer la pertinence et la persistance des rapports de subordination qui ne cessent de dominer.

« Être l'obligé nous dit Brissot, c'est devoir de la reconnaissance pour un bienfait qu'on a reçu »<sup>1210</sup>. Être l'éternel obligé, c'est attendre en vain un bienfait qui ne viendra jamais, une reconnaissance qui ne s'inscrit jamais dans l'horizon du retour. « Et qu'est-ce que cette considération s'interroge Brissot ? C'est la confiance que le public a dans les vertus et les qualités d'un individu. Que reçoit-il en échange de cette confiance qu'il a su inspirer ? Il trouve des amis qui le secourent dans ses besoins, des protecteurs qui l'élèvent à des places, des récompenses pour ses services et ses talents : il reçoit en échange des agréments dans la vie civile »<sup>1211</sup>. Elle est donc la clé qui ouvre toutes les portes, celle qui sanctionne en acte l'élévation qu'un homme de lettres manifeste en esprit, et à suivre d'Alembert, « la récompense la plus réelle des talents, celle qui met le prix à toutes les autres ou même qui en tien lieu »<sup>1212</sup>, la valeur étalon de toutes autres valeurs. Leur refuser d'entrer en

1208Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et sociétés*, *op.cit.*, p. 258

1209*Ibid.* pp. 270-271

1210Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'Empereur Joseph II*, *op.cit.*, p. 18

1211Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article II. Thoughts on libels, etc. *Idées sur les libelles, la liberté de la presse, les Gens de Lettres, etc.* in-8. 2 sh Walter, Londres, 1784 », *art.cit.*, pp. 339-340

1212D'Alembert, « Essai sur la société des gens de lettres et des Grands, sur la Réputation, sur les Mécènes, et sur les Récompenses littéraires », in Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de d'Alembert*, *op.cit.*, p. 371



communication, c'est refuser plus que tout le don de la reconnaissance, c'est faire d'eux des otages placés sous leur giron, c'est les retenir en garantie d'une promesse mensongère – celle d'agir pour la gloire des lettres – c'était les jeter dans les bras de la bohème littéraire, c'était faire d'eux des parias de la littérature, la « lie du genre humain »<sup>1213</sup>.

Mais ce rapport n'était immuable qu'en apparence, et je dirais même plus, qu'en fiction. C'était sans compter la double signification du sacré. Les écrivains subalternes, en se faisant aventuriers littéraires, remettaient en cause vertement le magister des philosophes consacrés, à la fois parce qu'ils n'étaient pas les seuls à pouvoir offrir leurs lumières au monde, à l'instruire et à lui être utiles, à la fois parce qu'ils avaient trahi leur vocation spirituelle pour des considérations temporelles, parce qu'ils avaient commis là une simonie. Pour comble de sacrilège, ces aventuriers s'appuyaient sur l'opinion publique, celle-là même qui avait intronisé le philosophe au Parnasse littéraire, et qui lui laissait présager un domaine bien plus vaste encore. Elle était au fondement de son pouvoir<sup>1214</sup>. Le philosophe consacré y faisait autorité et y régnait en maître. C'est sur elle que les aventuriers littéraires s'appuyèrent pour fonder leur souveraineté, subvertir celle de leurs rivaux, et faire main basse sur leur empire. Solliciter le public, c'était forcer la main de la reconnaissance, c'était entrer dans l'économie du service mutuel qui leur avait été refusée par les philosophes consacrés. En recherchant les égards de l'opinion, ils commuaient les termes de leur problème psycho-social, jusque-là insoluble. En substituant l'opinion à la pairie, ils avaient converti leur *imago*, leur altérité significative. Ils assouvissaient la soif d'impertinence de l'opinion lettrée et gagnaient en retour ses faveurs, qui se manifestaient à travers la renommée et le débit de leurs ouvrages, de véritables baromètres de la reconnaissance. C'est pour cela qu'il est possible de soutenir que le désir débridé de l'opinion éclairée,

---

1213Voltaire cité Darnton, Robert, « Dans la France pré-révolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 61

1214Brissot relaye ainsi tout à fait la croyance de son époque lorsqu'il fait état dans son *De la vérité* de « l'empire du philosophe » : « C'est donc par la confiance dans ses travaux, par l'opiniâtreté de ses principes, que le philosophe parvient enfin à maîtriser l'opinion publique : il jouit alors d'un plus grand empire que le souverain le plus despotique. Il commande à l'opinion publique, et l'opinion publique commande à tout l'univers. (...) ses écrits, ses actions, voilà ses armes ; avec eux, il assujettit tous les esprits. Ils volent de pays en pays, de siècle en siècle, et partout, dans tous les temps, il obtient l'adoration de l'univers » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité*, *op.cit.*, p. 225

fortement compressée par les contraintes de civilisation, avait alimenté un commerce littéraire licencieux, et permettait, parallèlement à la « circulation des contraintes », la mise sur pied d'un mouvement inverse, une circulation des grâces, qui actait la rencontre des frustrations, et leur tentative commune d'offrir à l'autre partie la faveur équivalente, un exutoire et une paix intérieure.

Pamphlets, libelles, ouvrages satiriques, nouvelles à la main, textes ou gravures pornographiques, journal irrévérencieux : les « mauvais livres » avaient le vent dans les voiles. Il faut dire que les aventuriers littéraires rendaient un service cathartique à l'opinion lettrée en assouvissant leur « goût du tabou »<sup>1215</sup> à travers le spectacle de la flétrissure des « grands ». Ce goût, c'était le « défaut tragique », c'était « l'unique impureté qui existe dans le personnage. *L'harmatia* est la seule chose qui peut et doit être détruite pour que l'intégralité de l'*ethos* du personnage soit conforme à l'intégralité des *ethos* de la société. Lors de cette confrontation de tendances, l'*harmatia* provoque le conflit »<sup>1216</sup>. La littérature impertinente est de cet angle de vue un rouage implicite du système coercitif de la société d'ordres, puisqu'elle « sert à réduire, à écraser, à satisfaire, à éliminer tout ce qui est susceptible de rompre l'équilibre [de la société et de l'individu] »<sup>1217</sup>. Mais si elle sert à expurger les contraintes de la civilisation, si elle jouait le rôle de soupape de décompression, le soulagement des affects qu'elle autorisait mettait à bas également « le sentiment de décence qui liait le public à ses dirigeants »<sup>1218</sup>. Le conflit, loin d'être contenu, était alimenté en sourdine. Si elle contribuait à l'apaisement de la conscience du public lettré, elle excitait tout autant l'esprit de dissension et le décrochage symbolique entre la société et ses arkhê-types. Les aventuriers littéraires avaient poursuivi le travail de sape que

---

1215Darnton, Robert, « Le monde des libraires clandestins sous l'Ancien Régime », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, p. 157

1216Boal, Augusto, *Théâtre de l'opprimé, op.cit.*, p. 110

1217*Ibid.*, p. 122. C'est également dans ce sens qu'allait Christian Jouhaud : « d'un côté, on ne peut qu'être d'accord avec le constat du « brouillage » des valeurs et des croyances communes opéré par des libelles qui prônent, ne serait-ce qu'en apparence, la subversion de l'ordre politique. Mais que, d'un autre côté, on doit également prendre en considération la 'régularité' du service rendu » : Jouhaud, Christian, « Les libelles en France au XVIIIe siècle : action et publication », in *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], n°90-91, 2003, p. 8

1218Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, p. 42

les philosophes avaient entamé un demi-siècle plus tôt, et avaient porté un coup définitif à la mainmise du gouvernement et de la Religion sur l'opinion. Ils n'étaient plus en mesure de remplir leur rôle de « police » des mœurs ; en réalité, c'était plutôt les libelles qui assuraient d'une manière tout à fait inattendue, et non sans ambiguïté, cette fonction de stabilisation.

Du pur à l'impur : c'est la direction que faisaient prendre les « mauvais livres » à l'opinion lettrée, et aux mœurs en général, aux yeux des instances dirigeantes. Ils étaient parvenus à noyauter un des piliers symboliques de la société d'ordres, ce qui ne se contentait pas de faire vaciller l'édifice, cela rongait sa cohésion, et corrodait sa solidité en profondeur. C'est également à travers ce mouvement de décadence qu'ils dévoilaient l'état de la société et celui de ses « grands hommes » aux yeux du public. Ils attaquaient, « à leur échelle, la légitimité du Roi, des ministres, de la noblesse, de l'Église, de tout ce qui est élevé et privilégié dans la France de l'époque »<sup>1219</sup>. Les têtes tombaient de leur piédestal, les personnages éminents et notables étaient désormais regardés comme dérogeants et vulgaires. Ils n'étaient plus les modèles de leur société, ils n'assuraient plus la gloire de leur nation. La dérision les avait profané, et faisait d'eux des portefaix sur lesquels se déchargeait le public lettré. Mais la littérature irrévérencieuse ne s'arrêtait pas là. Elle convertissait totalement la nature du sacré. D'impure, elle était devenue elle-même un instrument de purification collective. Elle offrait un service cathartique pour le public contre un service « cathexique » pour les aventuriers littéraires. La *cathexis* traduit le détournement, le déplacement des énergies psychiques en énergies sociales<sup>1220</sup>, ces dernières qui sont pour l'aventurier littéraire la recherche de l'estime du public, quand ce n'est pas plus communément l'appât du gain. C'est ainsi que derrière le commerce des « mauvais livres », derrière le commerce des nouvelles, des anecdotes, des informations utiles ou truculentes, il existe un commerce des profondeurs, un commerce psycho-social dans lequel est engagée la stabilité de la société d'ordres. L'aventurier littéraire a retrouvé

---

1219Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 214

1220Chakravorty Spivak, Gayatri, « Subaltern Studies : Deconstructing Historiography », in Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (eds), in Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (ed.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 11. Voir également Oliver, Kelly, *The Colonization of Psychic Space. A Psychoanalytic Social Theory of Oppression*, Minneapolis, University of Minesota Press, 2004, p. 47

du lien dans son cercle de relations immédiates, et plus encore, à travers son public. On peut dire qu'il en est son gagé : il ne lui est pas assujetti, mais il n'en est pas pour autant moins lié, il doit répondre à la demande de pamphlets et aux goûts du jour. Une économie du don est impliquée dans ce commerce, économie dont ils étaient auparavant exclus.

Si l'on suit Marcel Mauss, une telle économie met constamment en jeu la stabilité de la société. Cette stabilité n'est pas autre chose que l'équilibre des tensions, une fixité précaire dans le mouvement (*stasis*, *στασις*). La stabilité n'est dans ce sens jamais acquise, et toujours à conquérir. Norbert Elias lui donnait le nom de configuration, cette « figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect, mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques [...]. L'interdépendance des joueurs, condition nécessaire à l'existence d'une configuration spécifique, est une interdépendance d'alliés, mais aussi d'adversaires »<sup>1221</sup>. Cette reconfiguration n'était pas sans passer par un mouvement de déstabilisation inaugurale, qui remettait en cause l'équilibre des tensions à travers l'équilibre des échanges, et ce en injectant une dose d'entropie. Mais il faut se garder de tout raccourci. Malgré la multiplicité des figures de l'aventurier littéraire, le commerce clandestin allait dans le sens d'une restabilisation de la société, il modifiait les rapports et l'équilibre des forces à leur faveur, qui était également celle d'un public lettré. Il véhiculait à travers une figure comme celle de Brissot, mais également comme celles de Pelleport, de Palissot et de Linguet, un désir de paix sociale, projection du bonheur intérieur, une aspiration profonde de respect mutuel et de reconnaissance réciproque.

Ceci nous permet de voir plus clair sur l'ambivalence du commerce clandestin, partagé entre intérêt et désintérêt. Ce qui est désintéressé matériellement peut être intéressé symboliquement, comme le désintérêt symbolique peut dissimuler l'intérêt bien réel à rechercher la fortune. Intérêt et désintérêt sont intimement liés parce qu'ils dépassent le simple lien direct entre les partenaires, parce qu'ils impliquent l'ensemble de la société,

---

<sup>1221</sup>Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, *op.cit.*, p. 157

parce ce que ce qui est en jeu ultimement, c'est la hiérarchie sociale, la place occupée sur son échelle et l'acceptation ou non de cette place. Et cela vaut pour les aventuriers littéraires, comme pour le public lettré, pour le roi, pour les philosophes consacrés, pour les hommes d'Église, pour le « menu peuple ». Il me semble que l'on doit comprendre le « marronnage » comme un phénomène social total, ou global dirait-on, qui de la République des lettres investissait la société d'ordres dans son entier. Ce phénomène mettait « en branle dans certains cas la totalité de la société et de ses institutions [...], et dans d'autres cas, seulement un très grand nombre d'institutions ». Le commerce clandestin mettait en jeu les trois piliers symboliques sur lesquels reposaient la société d'Ancien Régime, l'Église/la Religion, l'État/le Roi/le Gouvernement, ainsi que les mœurs/la morale. Parfois il se faisait simplement irrégulier, parfois explicitement frondeur, mais le lien viscéral entre la morale et la religion impliquait systématiquement l'un à travers l'autre, et la tradition frondeuse se plaisait à associer la « dépravation des mœurs à l'abus de pouvoir »<sup>1222</sup>.

Affronter la couche supérieure, c'était casser ce cycle faussé du don. C'était aussi subvertir les rapports de pouvoir<sup>1223</sup> qui enchaînaient des êtres comme Brissot en deçà de la ligne de fracture ; c'était subvertir sa sous-position. Cela passait par la révélation de la turpitude des « Grands », ce qui n'était pas sans pointer du doigt la contradiction entre les principes auxquels ces sommités se rapportaient pour justifier l'éminence de leur valeur et leurs conduites, dont elles étaient le cinglant démenti. Il y avait donc, derrière toute l'immoralité apparente, une morale qui coiffait, délibérément ou non, leurs actions. Nous savons maintenant que cette morale ne peut être comprise en dehors d'une économie du don initiale, *a posteriori* biaisée pour l'écrivain subalterne, et d'une volonté de s'en défaire, d'où la proposition d'observer le « marronnage » comme un phénomène social global. Mais peut-être cette analyse est-elle encore incomplète, car entre la première thèse et la seconde, il nous manque un point de jonction. Quel est donc le maillon manquant de cette chaîne d'insubordination ?

---

<sup>1222</sup>Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 212

<sup>1223</sup>Payne Fisk, Deborah, « Reified Object or Emergent Professional. Rethorizing the Restoration Actress », in Douglas Canfield et Deborah Payne Fisk (ed.), *Cultural Readings of Restoration and Eighteenth-Century English Theater*, Athens, University of Georgia Press, 1995, p. 20

Il me semble que Edward P. Thompson nous apporte un élément de réponse tout à fait convaincant qui m'incite à postuler l'existence d'une économie morale des écrivains. Ce dernier soutenait que les émeutes « tiraient leur légitimité des présupposés d'une économie morale plus ancienne, selon lesquels il était injuste et immoral de s'enrichir sur le dos du peuple en spéculant »<sup>1224</sup>. Pour le cas des aventuriers littéraires, leurs actions reposeraient plutôt sur l'idée qu'il était juste et moral de s'enrichir sur le dos de privilégiés en spéculant sur leur immoralité. Ceci rendait à la fois les privilèges immoraux, autant qu'il moralisait l'immoralité manifeste des procédés utilisés. Il faut toujours comprendre le rapport entre les sujets *hospes* et *hostis* sous une forme énantique et oppositionnelle. C'est ainsi que l'immoralité morale des écrivains pourrait être considérée comme une réplique à la moralité immorale des hommes de lettres en place. L'immoralisme manifeste de leur morale serait donc un moralisme, ce qui nous pousse à penser que derrière toute cette immoralité, c'est bien la moralité qui était ultimement en jeu. Et si l'on se tourne vers Brissot, cette thèse se confirme tout à fait.

Brissot est un républicain, en tout cas, c'est sous cet angle qu'il se présente. On a vu qu'il n'était pas possible de comprendre la « République » en dehors de toute vision morale. Pas de « République » sans vertu, sans bienveillance et sans désintéressement, compris comme sacrifice total envers le bien public. Cette vision transparaît dans la plupart de ses essais, et s'accroît même avec le temps. C'est le cas notamment dans son *Examen critique des voyages de l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chastellux*, publié en 1786, soit neuf ans après son *Pot-pourri*, et trois ans seulement après sa participation supposée à la confection du *Diable dans un bénitier*. Dans cet ouvrage, il se fait le thuriféraire des quakers et de leurs mœurs, ce peuple qui vit sans police, sans moyens coercitifs, sans gouvernement, et sans préjugés. C'est loin d'être un hasard si Brissot prend pour cible le marquis de Chastellux, aristocrate et académicien de surcroît, car c'est pour lui l'occasion de confronter deux figures antagoniques, deux figures que tout oppose.

---

<sup>1224</sup>Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise* (trad. G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault), Paris, Gallimard/Le Seuil, 1988, p. 60

Il serait facile de qualifier la morale des quakers de libérale, est pourtant nous n'aurions raison qu'à moitié, puisque Brissot les prend pour modèle afin de se définir et de se représenter, afin de se situer lui-même dans sa société et se projeter hors de sa hiérarchie. Il met donc moins en exergue une morale libérale qu'une morale libérée du joug du despotisme monarchique, de sa corruption morale et politique, et de la pression psychosociale de ses contraintes civilisationnelles. Les bonnes mœurs enlèveraient toute raison d'être aux lois, mauvaises ou non, et se présenteraient alors comme la solution toute indiquée au progrès moral. C'est dans ce sens qu'il s'inscrit tout à fait dans la problématique de son époque, celle de savoir comment parvenir à ce progrès<sup>1225</sup>. La solution ne se trouve ni dans l'orthodoxie catholique, ni dans la sociabilité raffinée, mais dans la morale universelle, c'est-à-dire la morale naturelle, et plus précisément, celle que défendait Rousseau. Cette morale est celle de l'homme naturel, du « bon sauvage », pur, non corrompu, la figure inverse de la « perverse civilité ». Sa paix civile n'est le produit d'aucunes contraintes extérieures, son bonheur il le reçoit de lui-même et de lui seul, preuve de sa supériorité morale sur celle de l'homme européen. Brissot n'est donc pas le détracteur de la morale, il est le détracteur d'une morale, celle de la société d'Ancien Régime, d'une manière d'auto-contrôler ses pulsions et son comportement en société.

Pourquoi en effet maintenir cette distance sociale et symbolique, pourquoi être « civil », pourquoi s'auto-contrôler, sans pouvoir en retirer aucun bienfait ? Brissot nous dit que la morale actuellement intériorisée est viciée, qu'il est désormais nécessaire de la substituer par une morale vertueuse, une morale qui les affranchirait de leurs propres tensions psychiques, mais aussi des tensions sociales et politiques. Brissot se dégage de la morale instituée jugée perverse et abusive pour mieux rétablir les fondements d'une moralité authentique. Les peuples sauvages forment la nouvelle autorité, celle de la morale naturelle qui sera adoptée dès le XVI<sup>e</sup> siècle, et qui sera partagée par un large spectre d'hommes d'esprit, des missionnaires chrétiens aux libertins érudits<sup>1226</sup>. Ils seraient aussi faux de

---

1225Walton, Charles, *La liberté d'expression en révolution*, *op.cit.*, p. 41

1226Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op.cit.*, pp. 10-11. Kornel Huvos

qualifier d'amorale la morale des écrivailleurs, que de réduire celle des libertins érudits à un athéisme. Pour ces deux attitudes, il s'agit de se dégager des illusions trompeuses produites et reproduites par l'édifice symbolique de la société d'ordres. Pour les deux, il s'agit de retrouver une autorité faste sur laquelle garantir et diffuser une morale authentique.

C'est en apportant une vision globale de Brissot qu'il devient possible de comprendre la visée, l'intention, autrement dit le sens de l'inversion des gestes et des paroles, des modes de visée qui apparaissent aux premiers abords sous la forme de la contradiction. Et c'est de cette manière qu'il nous est possible de lier économie du don, économie morale et phénomène social global. Brissot et la plupart des aventuriers littéraires prennent pour cible les figures de proue de la société afin de dénoncer leur trahison axiologique, cette trahison qui révèle la grande imposture dont ils se disent victimes, tout comme le public d'ailleurs dont il faut désabuser, lui « qui fut trop longtemps dupe »<sup>1227</sup>. En brisant ce lien de décence et de déférence envers ces figures arkhê-types et souveraines, ils donnent naissance à un « moralisme sournois [qui] opposait l'éthique des petites gens à celle des 'grands', car malgré toutes leurs obscénités, les libelles étaient fortement moralisateurs »<sup>1228</sup>. Brissot s'inscrit en tant qu'aventurier littéraire dans la tradition d'une économie morale des hommes d'esprit, dont les libertins font eux-mêmes partie, mais qui à leur différence, le pousse à régler anonymement ses comptes en public. S'il ne restitue pas sa fierté et son honneur, s'il n'essuie pas totalement son affront ni ses frustrations, il étale ouvertement les humeurs littéraires. En tant que tel, il demeure pour le sociologue un baromètre qui mesure le degré d'intégration dans le monde prisé et resserré de la culture sous l'Ancien Régime, attestant de la mobilité réussie de certains, de la jalousie ou de la défiance de quelques autres qui voient cette mobilité comme une injustice ou une menace. Brissot n'est pas uniquement motivé par l'appât du gain, comme c'est le cas pour Théveneau de Morande, le libelle n'est pas pour lui

---

disait aussi : « L'on voit ainsi, dès le seizième et le dix-septième siècle, s'ébaucher le portrait rudimentaire du « bon sauvage », du « Huron », et s'annoncer déjà la théorie de la bonté de l'homme de la nature, qui connaîtra une telle vogue au dix-huitième siècle. » : Huvos, Kornel, « Vers un renouveau du mirage américain dans les lettres françaises », in *The French Review*, vol. 47, n°2, 1973, p. 292

1227 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Pot-pourri. Étrennes aux gens de lettres*, Londres, 1777, p. 13

1228 Damton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, p. 42



un *catch-penny*, un attrape denier, mais à la fois une tribune et un guet-apens littéraire. C'est dans ce sens que le libelle est une attaque personnelle. Il est aussi un exutoire renvoyant dans la société la pression psychique qu'elle a produite.

### *De la production de la valeur et de la non-valeur*

Le littéraire consacré n'existe qu'en rapport au vulgaire littéraire, que sous le mode de la séparation. Nous savons que c'est le privilège qui acte cette séparation, et que les actes de manifestation de cette séparation pouvaient se reconnaître à travers la gloire et la fortune (ou tout du moins une relative aisance matérielle). Ces deux « types » de littérateurs étaient séparés par une ligne de fracture qui imprimait sur chacun d'entre eux la marque du consacré ou du profane, cette marque gravée au fer rouge qui enfermait chacun dans son image. La lutte engagée entre ces deux types est agonistique, parce qu'elle n'implique pas seulement un sujet mais des associés, décidant de s'allier dans ce jeu parce qu'ils partageaient les mêmes enjeux, ainsi que le sentiment commun du danger. Cette lutte est une mise en gage, chacun a quelque chose à gagner et à y perdre, c'est pour cela qu'elle est pour tous les participants un moment critique.

Brissot décrit les académiciens comme une classe parasitaire et sans talent, tous ceux-là qui ont acquis un « état » honorable moins parce qu'ils ont fait montre de grand mérite que parce qu'ils ont accepté de minauder pour obtenir les faveurs des puissants. Il avait des mots durs à leur encontre : il remettait en cause leur qualité de littéraire en les abaissant au rôle de « fripiers »<sup>1229</sup>, autrement dit au rang de vulgaires compilateurs, qui de surcroît puisaient leurs traits d'esprit et leurs idées dans ceux des autres<sup>1230</sup>. Dans son *Pot-pourri*, sa plus grande invective de jeunesse contre les académiciens, Brissot dirigeait la majeure

---

1229Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Pot-pourri. Étrennes aux gens de lettres*, *op.cit.*, p. 10

1230Brissot confirma ses allégations dans ses *Mémoires*, portées cette fois-ci par un de ses plus anciens soutiens, Prost de Royer. Celui-ci avait accusé les *Encyclopédistes*, qu'il appelait les « panckouckistes », de lui avoir volé « tout son premier volume » de son *Dictionnaire de jurisprudence*, dans lequel collabora Portalis, Pierres Espagne et Gilibert, et ceci par le biais de ses amis Bruys de Vaudran et Barou du Soleil, qui publièrent, grâce au soutien de Linguet, une copie des plagiat : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, pp. 262-263

partie de son acrimonie envers La Harpe, marchand en chef d'idées et de prose : « Des lauriers ! Comment les a-t-il donc gagnés ? - Avec sa fameuse scène de Warwick qu'il n'a point faite, des odes qu'il a volées à Champlain, des épîtres qui auraient cassé la tête à tous les chanoines dans le combat du Lutrin ; et surtout avec un recueil de sottises qu'il vomissait dans le mercure [de France], pour en ôter la fadeur »<sup>1231</sup>. Il y soutenait que son cénacle était composé de moitié par des incultes<sup>1232</sup>, et poussait sa métaphore du bestiaire académique en assimilant ses membres à un troupeau<sup>1233</sup>. Pour lui, l'esprit raffiné et distingué dont ils se réclamaient avait tout de moutonnier et de répugnant. C'était là dresser le portrait de l'Anté-Philosophe : ils avaient troqué Athéna pour Ploutos et Appollon pour Midas, ils avaient travesti leur vocation en carrière, et avaient brocanté leur noble dignité pour de vils lauriers. Brissot ne fait finalement que restituer au grand jour l'entreprise de dévalorisation que ces soi-disant philosophes ont eux-mêmes initiée. Ils ont trahi leur sacerdoce, il faut que cela se sache, et Brissot prend le public comme témoin, comme juge et comme partie. « L'Académicien ou le secret d'être un grand homme sans mérite »<sup>1234</sup> : disons que Brissot joue ici le rôle d'iconoclaste, et qu'après s'être libéré de la Caverne aux illusions, il se tourne vers le public pour que celui-ci se libère à son tour de ses chaînes. Briseur d'images, Brissot l'est pour lui et pour le public, briseur d'une réalité fictive et séductrice, qui laissait passer le pour soi des philosophes consacrés pour un en soi de dignité et de talents.

De telles attaques n'étaient pas sans réponses. Tout d'abord, leurs premières préoccupations étaient de maintenir en l'état la distance qui les séparait des vulgaires littérateurs. Pour cela, ils attaquaient les écrits orduriers à leur encontre en mobilisant les armes de la société d'ordres. Ils opposaient leur civilité, leur moralité et leur utilité à l'irrévérence, l'inconvenance et à la futilité des ouvrages de leurs détracteurs. Ils voulaient avant tout éviter tout amalgame entre ces littérateurs d'engeance différente<sup>1235</sup>, et profiter de ce combat

---

1231 *Ibid.*, pp. 11-12

1232 *Ibid.*, p. 12

1233 *Ibid.*, p. 13

1234 *Ibid.*, p. 82

1235 Kapp, Volker, « Satire et injure au XVIIIe siècle : le conflit entre la morale et la politique dans le débat sur les libelles », art.cit., p. 164

pour maintenir et garantir leur distance sociale et symbolique. Il ne faut pas tomber dans le piège partisan : la littérature de combat et la satire littéraire étaient aux hommes de lettres en place ce que le libelle et la satire personnelle étaient aux aventuriers littéraires. Les distinguer, c'est faire le jeu des premiers, c'est prendre parti dans la querelle de représentations, c'est passer à côté des enjeux qui impliquaient la République des lettres, et plus globalement encore, l'ensemble de la société d'ordres. De d'Alembert à Voltaire, mais aussi de Fréron à Brissot, la superbe des uns passait par la dévalorisation des autres, et des écrivains qui étaient somme toute assez proches aux yeux du public, devaient marquer leurs différences à grands traits et constituer une altérité oppositionnelle pour relever la netteté des contours de leur propre identité. C'est pourquoi le camouflet était rendu aussitôt après qu'il fut donné et reçu. Nous savons comment un d'Alembert et un Voltaire pouvait répliquer. Eux aussi s'engageaient dans les hostilités en utilisant les mêmes procédés. Ils ne les présentaient pas comme des hommes de lettres corrompus, dépravés et viciés, ce qui laisserait penser qu'il existerait entre ces deux types une altérité dans la même chose, que chaque partie occuperait finalement une place marginale ou centrale au sein d'un même monde. Il fallait destituer ces littérateurs de leur titre d'homme d'esprit, et ils faisaient cela en les rabaissant à l'état de brutes et de bêtes, en faisant d'eux des barbares, autrement dit, des êtres étrangers aux lettres et à son langage, des êtres habitant à l'extérieur de leur domaine. C'est ce que veut dire d'Alembert lorsqu'il parle de cette « horde de frondeurs littéraires », Voltaire lorsqu'il évoque cette « lie du genre humain », cette « canaille de la littérature », cette « malheureuse espèce qui écrit pour vivre » qu'il place à un « niveau social au-dessous de celui des prostituées »<sup>1236</sup>. C'est à une véritable guerre de positions dont nous avons affaire, où les philosophes consacrés tentent de maintenir leur place au Parnasse et d'y intégrer leurs protégés, et où les hommes de lettres réprouvés n'hésitent pas à répliquer suite au refus des premiers de leur concéder une place. Les deux types sont engagés dans une économie du discrédit dont l'enjeu dépasse le simple monde des lettres. Les aventuriers littéraires révèlent l'existence d'une frange liminale méplacée de la société française d'Ancien Régime, composée d'hommes de lettres appartenant à la fois à la

---

<sup>1236</sup>Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 61

bourgeoisie méclassée et à l'aristocratie déclassée<sup>1237</sup>. La modification de l'axe archétypique avait autorisé un tel chassé-croisé, et avait donné naissance à cette nouvelle frange aux intérêts divers, voire divergents, mais qui convergeaient ultimement autour de leurs espoirs déçus. Chacun de ses deux groupes se réclamait de la noblesse, et chacun en apportait sa propre définition, qui laissait augurer la place que chacun escomptait occuper. La noblesse d'esprit pour un Linguet n'était pas celle d'un Pelleport ni d'un Brissot. Le premier était un bourgeois qui allait dans le sens d'une réforme modérée, le second un aristocrate et le troisième un bourgeois qui prônaient une réforme constitutionnelle, voire républicaine. Mais ils mettaient tous en exergue la faillite de la société à répondre à leurs attentes, toutes deux légitimes, la première qui la trouvait encore trop rigide, la seconde beaucoup trop leste. Les membres de ces deux groupes n'étaient pas à leur juste place. Pour exprimer leur insatisfaction, ils utilisaient les armes de leur monde, la libre pensée, la raison critique, la dérision, qu'ils dirigeaient au final contre la société d'ordres, en vue de la réformer, chacun à leur manière.

Chacun des hommes de lettres, selon leur situation, luttait sur le terrain de la représentation afin de tourner l'ambivalence du sacré en leur faveur. Les libellistes subvertissaient leur infamie en attachant leurs fredaines littéraires à une juste cause, et les encyclopédistes leur vanité, leur fatuité voir leur tartuferie au service de la gloire des lettres. Le « commerce des grâces » allait ainsi de pair avec un « commerce de la disgrâce », révélant ainsi l'existence d'une « économie morale de la représentation » dans laquelle chaque sujet, chaque groupe et chaque type était symboliquement engagé, dont l'issue ultime était de savoir non seulement qu'elle était la nature authentique de sa valeur, mais aussi et surtout de quel côté de la ligne les littérateurs allaient effectivement se placer à la suite de ce combat. Il fallait répondre à l'irrespect par l'irrespect, une manière de rendre la pareille, et de ne pas perdre la face. Coup pour coup : cette économie du don qui mettait le déni en miroir permettait à chacun de pallier le refus de reconnaissance par un refus de reconnaissance. Redonner, c'est reconnaître, et reconnaître, c'est passer le sujet reconnu sur l'échelle de la valeur. Mais cette

---

1237« the libellistes fit a discernible pattern. All were impoverish fallen nobles or commoners falsely claiming nobility » : Burrows, Simon, *Blackmail, scandal, and revolution. London's French libellistes, 1758-92, op.cit.*, p. 37-38

reconnaissance qui se joue entre ces deux types est le contraire de ce qu'elle montre, car il s'agit là d'une communication essentiellement oppositionnelle, d'un cycle du don qui délie, un cycle d'âcreté et d'irrespect mutuel. Non pas une communication d'alliés, une communication qui rassemble et qui pouvait être considérée à juste titre comme symbolique, mais à l'inverse une communication diabolique (*diabolon*, διαβολον), une communication de calomniateurs, une communication qui sépare, et plus encore, une communication qui faisait la part belle au « diable » sous l'apparence du symbole, une communication qui divisait sous l'apparence de l'union, une communication qui remettait en jeu la place psycho-sociale des philosophes consacrés, et qui engageaient celle des littérateurs méplacés.

*Desserrer l'étau. La lutte psycho-sociale de la frange liminale*

Les rapports sociaux de production de la valeur ou de la non-valeur d'une société traversée par un axe arkhé-typique sont des rapports sociaux qui fondent, garantissent et alimentent la production d'une hiérarchie et d'une identité fracturée. Lorsque ces rapports de production sont accaparés par le sujet souverain, lorsqu'ils relèvent uniquement de leur seule autorité, une certaine inertie parcourt la société. La qualité d'une personne est attachée à la nature du don qu'elle concède à l'une de ces deux autorités. Ceux qui offrent un service spirituel remarquable présentent la dignité du sujet destiné au sacerdoce. Ceux qui rendent un service temporel notable bénéficient de la dignité du sujet voué à commander. Ces deux formes de sujets souverains entretiennent chacun à leur manière un rapport privilégié avec la tête du corps mystique auquel ils appartiennent, soit l'Église et le Peuple français pour la société d'ordres. Il va sans dire qu'un tel service confère de la dignité parce qu'il est un don total, un sacrifice de sa vie pour la gloire de son Dieu ou de son Roi. Le privilège archique dont ils disposent n'est en cela qu'un juste retour des grâces dans l'économie du don, la pierre de touche qui donne droit à d'autres privilèges.

Qu'il soit moral, épistémique, économique, ou même racial, le privilège acte une supériorité

de fait inscrit en droit ; la supériorité qu'un sujet tient de par sa relation privilégiée avec la part symbolique du sacré fait de lui un être pur, que la société tente de conserver dans l'acte du droit qui inaugure l'autorité sociale des sujets souverains en même temps que leur authenticité, ainsi isolé de tout contact avec la part diabolique du sacré, maudite et impure. D'où l'existence de l'axe arkhé-typique, d'où le faste et le néfaste, le bonheur et le malheur, l'élection et la condamnation, le noble et le vilain. La stabilité de la société d'ordres dépend en cela de l'actualité de l'axe arkhé-typique, de sa permanence opératoire, car un axe arkhé-typique qui n'est pas totalement acté authentiquement atténue la distinction entre le sujet *hospes* et le sujet *hostis*, affaiblit le pouvoir du premier, et laisse entrevoir des possibilités d'action inédites pour le second. Le questionnement de l'autorité transforme « les conditions de l'impossibilité en possibilité »<sup>1238</sup>. Cela provoque une confusion des types, attente à la dislocation sociale, met à nouveau en jeu les positions et les représentations, réinsuffle un mouvement social de fond dans lequel la balance de l'axe et l'équilibre de la société sont engagés. Un tel brouillement est à l'origine de la frange liminale.

Celle-ci est née de la rencontre entre la partie basse de la partie élevée et la partie élevée de la partie basse de la société, ces sujets qui habitaient dans les frontières ascendantes ou descendantes de l'exception, rejets déclassés de l'aristocratie ou surgeons méclassés de la bourgeoisie. Cette frange aux contours embrouillés fournit un contingent extraordinaire d'éléments subversifs, vecteurs de désordre. Ceci explique comment des hommes de lettres du tiers état ont pu entrer en rivalité avec les hommes d'église du deuxième ordre jusqu'à être consacrés dans un sacerdoce parallèle, mais aussi comment aucun personnage éminent de la société d'ordres n'était véritablement à l'abri de passer sous le venin de la plume des aventuriers littéraires de tout bord, qui s'attaquaient à la ligne de fracture sur laquelle se heurtaient leurs ambitions. Brissot avait écrit ses impressions sur un bout de papier suite à l'édit de Ségur du 22 mai 1781 qui limitait l'accès aux postes d'officiers à la noblesse. Voilà ce qu'il disait : « elle [l'ordonnance] dégrade le reste de la nation française qui n'est pas noble en leur fermant des carrières honorables 2° Elle fait revivre une distinction

---

1238 Spivak, Gayatri Chakravorty, « Subaltern Studies : Deconstructing Historiography », in Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (eds), *Selected Subaltern Studies, op.cit.*, p. 9

dangereuse dans un état où il ne doit point y en avoir 3° Elle décèle l'esprit de la monarchie qui veut assurer son despotisme sur la nation en la faisant enchaînée par les nobles »<sup>1239</sup>. La société française d'Ancien Régime était corrompue, l'existence d'une telle frange en attestait : elle en était la preuve et la révélait.

La frange liminale est un espace social aux multiples pratiques d'inversion. D'abord parce qu'elle de tente de tourner (ou de retourner) les positions et les représentations dans le sens contraire. C'est en cela qu'il faut la voir comme une frange catachrétique. Prenons l'exemple de l'un de ses personnages, le libelliste. À travers lui, l'homme vertueux devient corrompu, le digne indigne, le moral immoral, le pur impur : il altère fondamentalement la valeur des sommités. Toujours à travers lui, et dans un deuxième temps, de corrompues, ces sommités se font corruptrices : le libelliste ne pourrait écrire sur leurs turpitudes si elles n'étaient pas attestées au su et à la vu de tous, d'autant que la Police fait partie intégrante de ce jeu de dupe en se chargeant de négocier *en catimini* l'achat des ces « mauvais livres ». C'est elle, en tant que figure avancée de la société, qui initie le cycle de la dégradation. Pratique catachrétique donc parce que ces « mauvais livres » entretiennent un double discours, une parole abusive, qui s'écarte de l'usage et le subvertit – rappelons-nous ce que disait Octave Mannoni de la catachrèse : elle « signifie, étymologiquement, qu'on parle *par abus*. La psychanalyse a pour objet les discours précisément où le *oui* peut vouloir dire *non*, et inversement »<sup>1240</sup>. En mettant au jour cette chaîne de la corruption, le libelliste, de personnage corrompu, se fait vertueux. En dénonçant la flétrissure des grands, il dénonce l'impureté du sacré, apparaît comme le nouveau hiérophante – non pas à la manière des philosophes consacrés qui se donnaient pour tâche de révéler la parole transcendantale, mais sur la base d'une hiérophanie négative, en révélant le sacré dans ce qu'il n'est pas. Le libelliste ne se contente pas de dés-autoriser le pouvoir royal ainsi que celui de tous les sujets souverains, autrement dit de lui être néfaste, en inversant la nature du sacré, il ouvre le champ libre à la fondation de nouvelles autorités.

---

1239A.N. 446 AP/21

1240Mannoni, Octave, *Un commencement qui n'en finit pas*, *op.cit.*, p. 39

Catachrèse également parce qu'elle acte la rencontre de types contraires, parce qu'elle est cet « entre-deux » de la société d'ordres, ni aristocratique ni populaire, espace social interlinéaire, témoin de la décomposition de la ligne de fracture. La première forme catachrétique que j'ai présentée découle donc de celle-ci : c'est justement parce que cette frange est liminale que ses membres sont en mesure de tourner le sens dans un autre. Nous savons que cette deuxième forme de catachrèse se joue sur le terrain de la représentation, et plus encore, sur celui de la valeur. Elle s'apparente en cela à la définition qu'en apporte Gayatri Chakravorty Spivak, puisqu'elle « inverse, déplace et s'empare du dispositif de codage axiologique »<sup>1241</sup>.

C'est dans les rangs de cette frange liminale que se joue l'inversion de la valeur de la couche supérieure. Qu'ils soient hommes de lettres ou de qualité, Brissot conjure les hommes qui sont en place. Mais ses tactiques d'inversion ne se limitent pas à cela. N'oublions pas que cette frange liminale présente les atours de ce que Norbert Elias a appelé une « couche à deux fronts » : sa « situation conflictuelle [...] réside dans le fait qu'elles risquent de faire sauter les barrages qui les séparent des couches inférieures, en faisant sauter ceux qui protègent les privilèges des couches dominantes »<sup>1242</sup>. Ce dilemme est celui de sa double conscience, de sa liminalité psycho-sociale, lui qui appartient à ces deux mondes tout en n'étant effectivement d'aucuns. Les tensions et les conflits sont d'autant plus pesants qu'ils doivent être menés sur les deux fronts à la fois. Le rousseauiste qu'est Brissot aspire à une vie simple et naturelle, qu'il oppose à la vie frivole et empruntée de l'aristocratie de cour,

---

1241 Spivak, Gayatri Chakravorty, « Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value », in Peter Collier et Helga Geyer-Ryan (eds.), *Literary Theory Today*, *op.cit.*, p. 228. C'est ici que la « pensée liminale » de Mignolo touche au plus près la « catachrèse », puisque ces concepts charrient tous deux l'idée d'une appropriation/traduction/conversion. En mettant leurs définitions côte-à-côte, la parenté est frappante. La « pensée liminale » renvoie à « la reconnaissance et la transformation de l'imaginaire hégémonique à partir des perspectives des gens occupant des positions subalternes » (Mignolo, Walter, « Many Faces of Cosmo-polis : Border Thinking and Critical Cosmopolitanism », *art.cit.*, p. 736) celle-ci émergeant « à l'extérieur du monde moderne/colonial, des corps pris en étau entre les langages impériaux et les paroles vernaculaires » (Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, p. 20), la « catachrèse » se rapportant pour sa part « au processus par lequel les colonisés reprennent à leur compte quelque chose qui existe traditionnellement comme une caractéristique de la culture impériale » (« Catachresis », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London/New York, Routledge, 2000, p. 28).

1242 Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, p. 302



tout en conservant tous les raffinements de la culture par lesquels il se distingue des hommes simples et agrestes, et des femmes superficielles et moutonnières. Brissot n'est pas un homme du peuple car il est cultivé, et il n'est pas un aristocrate littéraire parce qu'il est un homme de lettres méplacé. Excepté, il est proche de ce peuple et de ces femmes précieuses qu'il côtoie dans les salons, mais dont il se distingue par sa culture et sa réflexion, homme de lettres il se sent l'égal de ces philosophes consacrés qui le rejette pourtant dans les bas-fonds. C'est là tout le dilemme social de sa double conscience, où la quête de sa place dans le monde va de pair avec la quête de reconnaissance de ses autrui significatifs, et qui trouve une expression emblématique à travers l'alternative élite/avant-garde. Ce ne sont donc pas les contraintes de civilisation qui sont à l'origine de ce dilemme intérieur de la « couche à deux fronts » comme l'a supposé Elias, c'est la modification de l'axe arkhê-typique qui a généralisé le méplacement pour les êtres sociaux qui étaient de part et d'autre et au plus près de cet axe, alimentant le mirage des hauteurs et le méclassement pour les uns, et le vertige de la chute et le déclassement pour les autres.

Homme du peuple, Brissot l'est peut-être toujours en condition, mais certainement pas en esprit. C'est d'ailleurs parce qu'il est un homme d'esprit qu'il n'est plus un homme du peuple, un homme qui se distingue de la masse vulgaire parce qu'il fait montre de sa valeur et de son mérite en faisant usage de sa raison :

L'homme du peuple n'a ni le temps, ni les qualités qu'exige la recherche de la vérité affirme-t-il. [...] L'homme du peuple, sans cesse enchaîné au travail, n'a ni le loisir d'observer, ni le courage de méditer, ni la force de raisonner par lui-même. [...] Il est donc perpétuellement l'esclave de son éducation, des gens qui l'entourent, qui lui sont supérieurs et qui maîtrisent son opinion. Il vit donc dans une éternelle ignorance<sup>1243</sup>

On retrouve d'ailleurs dans la représentation qu'il nous donne de l'homme de la masse les mêmes insultes que se lançaient entre eux libellistes et académiciens : « Le mal que le peuple fait est le fruit de l'ignorance, avance-t-il dans *Le sang innocent vengé* [...] ; le peuple est un sauvage qu'il faut éclairer »<sup>1244</sup>. Il n'existe pas un affront plus dur et plus

---

1243Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, pp. 255-256

1244Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le sang innocent vengé, ou discours sur les réparations dues aux accusés innocents. Couronné par l'Académie des Sciences et Belles-Lettres de Châlons-sur-Marne, le 25*

infamant que d'être présenté comme un être en dehors de la civilisation, un être qui est par définition non avancé, non mature, un être mineur, littéralement un *in-fans*, un être dépourvu de parole. On saisit ce qu'un tel jugement implique : celui qui atteste de sa supériorité est celui qui donne plus que ce qu'il ne reçoit, et celui qui ne peut égaler le don est placé sous sa dépendance, en devient son serviteur. On voit clairement où Brissot se positionne dans cette économie du don, et cela montre également comment il parvient à retourner à son propre avantage l'argument qu'il mobilisait à l'encontre des couches supérieures, lorsqu'il s'agit désormais de se situer vis-à-vis des couches inférieures. Car pour Brissot il « est démontré que les passions seules peuvent tirer l'homme de génie de la classe des êtres vulgaires »<sup>1245</sup>. Cette passion à laquelle Brissot se réfère est passion d'élévation, passion pour la gloire, passion pour la vérité, passion pour l'humanité et pour son progrès, où sa foi en la nature humaine et ses connaissances sur elle font de lui sa bouche et son bras. Brissot se voit alors investi de la mission de faire parler cette partie déchue qui charrie dans les mouvements informes de son âme son aspiration à l'humanité. De cette masse innocente, mais porteuse d'un sens, il en extrait la parole et la traduit adéquatement, selon ses mots et sa logique. De détracteur il devient son représentant, avec laquelle il est unit que sous la forme de la distinction, et par le fait même, il en devient son guide, son élite.

Dans les débuts de son expérience parisienne, qui s'étale de mai 1774 à mai 1782, jusqu'à son départ pour la Suisse, Brissot est habité par ses désirs d'élévation, mais ne cesse de faire l'expérience du rejet. Il subit de plein fouet la « tyrannie de la robe », qui le repousse derrière la barrière des honneurs et des reconnaissances, et se trouve pris dans une lutte de positions qui se joue sur le terrain des considérations. Et dans cette échelle où les ordres sont immuables, mais où les états sont changeants, si la lutte de positions pousse les prétendants à s'acculer aux barrières qui les séparent de la couche supérieure, elle les oblige également à maintenir leur propre position face à la pression d'aval qu'ils subissent simultanément. Le peuple n'est pas la seule figure avec laquelle Brissot souhaite marquer

---

*août 1781*, Berlin, 1781, p. 61  
1245 *Op.cit.*, p. 214

une distance sociale qu'il juge manifestement bien trop confuse. C'est ici qu'intervient son rapport avec la gente féminine. Dans sa lutte de positions, Brissot utilise cette ligne de fracture, elle aussi fondée en nature, pour se distancer de ce groupe qui est pour lui manifestement menaçant, et lui réassigner la place qui lui est due.

En 1777, Brissot publie son *Pot-pourri*, dans lequel il attaquait des personnalités publiques, dont une salonnière, qu'il avait outragée en la comparant à une prostituée. Cette femme de procureur qui jouait au bas-bleu avait été rabaissée par Brissot à l'état de « catin », parce qu'au-delà de vouloir « trancher des Duchesses », elle avait « eu du goût pour les laquais »<sup>1246</sup>. Il faut comprendre cette violente satire comme partie prenante d'un processus de valorisation énantique du statut de l'aventurier littéraire. Sa revalorisation passe ainsi par la dévalorisation de la femme lettrée, et sa stigmatisation en tant que sexe faible. En déplaçant la ligne de fracture raciale en deçà de sa position, en même temps que les catégories de l'impur et la figure de l'éternel obligé, il contribue à saper toute leur prétention dans le monde des lettres, et à rééchelonner sa place comme prétendants à la consécration.

Les femmes étaient un groupe en pleine ascension dans le monde des lettres du XVIII<sup>e</sup> siècle, et certaines d'entre elles occupaient une place que bon nombre de ces contemporains pouvaient légitimement envier. Pensons d'abord à Mme de Graffigny et à Mme du Boccage, ou même à Mme d'Épinay, auréolée par Voltaire du titre de « véritable philosophe des femmes »<sup>1247</sup>. Le XVIII<sup>e</sup> siècle peut être regardé comme celui qui a introduit de la « flexibilité potentielle dans le rapport des genres »<sup>1248</sup>, mais l'image de la femme savante était toujours au temps de Brissot l'objet de nombreux sarcasmes<sup>1249</sup>. Et Brissot, dans sa situation, se contenta de les relayer.

---

1246 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Pot-pourri. Etrennes aux gens de lettres*, *op.cit.* p. 54

1247 Cité dans Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles II, Exigence de dignité 1751-1762*, Paris, Fayard, 2002, p. 245

1248 Clark, Anna, « The Chevalier d'Éon and Wilkes : Masculinity and Politics in the Eighteenth Century », *art.cit.*, p. 20

1249 *Op.cit.*, pp. 250-251

Depuis son entrée dans le monde des lettres, ce n'est pas trop grossir le trait que de dire que Brissot avaient les femmes littéraires en horreur. C'est d'ailleurs sous ce terme qu'il décrit dans ses *Mémoires* l'aversion qu'elles lui inspiraient<sup>1250</sup>. Dans son *Pot-pourri*, Brissot va doubler le terme d'injure en appliquant dans le domaine de la littérature leurs « contrebandes » qu'elles exercent en amour, tout en ne manquant pas de dénoncer leurs « mérites postiches »<sup>1251</sup>. Cinq ans plus tard, dans son traité *De la vérité*, il soutient que « les femmes n'ont la tête meublée que de préjugés ou d'une science de tradition »<sup>1252</sup>, et conclut plus loin de manière lapidaire qu'elles « ne peuvent s'occuper de la recherche de la vérité »<sup>1253</sup>. La plupart de ses ouvrages sont émaillés de remarques misogynes<sup>1254</sup>, qu'il allait confirmer dans ses *Mémoires* : « Plaire, amuser, était le grand art que les femmes devaient apprendre toute leur vie ; et si la philosophie dont je faisais profession les obligeait à d'autres études, c'était à celle des vertus qui pouvaient rendre la société d'une épouse, d'une mère, utile et agréable à son époux et à ses enfants ; en un mot, une femme livrée à la politique me paraissait un monstre, ou tout au moins une précieuse ridicule d'un nouveau genre »<sup>1255</sup>. Brissot attaquait certaines salonnières non pas parce qu'elles tenaient en soi un bureau de bel esprit, mais parce qu'elles avaient surpassé leur rôle de police des mœurs auquel elles étaient appelées<sup>1256</sup>. Il avait bien été laudatif envers Catharine Macaulay-Graham<sup>1257</sup>, et prendra la défense de la femme quaker américaine dans son *Examen critique* contre le marquis de Chastellux. En réalité, c'est moins la condition de la femme qu'il défend, que l'idée qui transparaît à travers elle, le républicanisme et la fraternité quaker. Brissot ne cesse de présenter la femme comme le sexe faible, éminemment corrupteur<sup>1258</sup>, mais qui peut, comme l'Homme Noir de Jefferson et du Général Chapman, devenir son égale. C'est donc bien le portrait d'une femme muette que Brissot défend et relaye, d'une

1250Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 126

1251Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Pot-Pourri. Etrennes aux gens de lettres, op.cit.*, p. 58

1252Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 52

1253*Ibid.*, p. 282

1254Voir surtout sa *Théorie des lois criminelles*, Tome I, p. 69, pp. 118-120

1255Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 273

1256Goodman, Dena, *The Republic of Letters : A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca, Cornell University Press, 1994, p.91

1257*Op.cit.*, pp. 346 et *supra*

1258Barrell, John, « 'The Dangerous Goddess' : Masculinity, Prestige, and the Aesthetic in Early Eighteenth-Century Britain », in *Cultural Critique*, n°12, 1989, p. 103 et Barrell, John, « Sir Joshua Reynolds and the Political Theory of Painting », art.cit., p. 37

femme enfant qui ne peut parler que maladroitement et gauchement<sup>1259</sup>

On ne sait ce qu'il en était réellement du « Lycée » de Brissot, mais les Musées furent largement des espaces masculins, qui refusèrent délibérément l'entrée aux femmes, reproduisant ainsi l'exclusion dont ces hommes de lettres avaient eux-mêmes soufferts<sup>1260</sup>. Brissot voyait d'un mauvais œil ces femmes qui briguaient la gloire et la fortune qui lui revenaient. Lui, l'écrivain subalterne, se trouvait en rivalité avec des femmes de lettres, dont il n'hésitait pas à réactiver la barrière du genre pour freiner leurs élans. Ces femmes étaient pourtant aussi subalternes que lui, subordonnées aux mêmes structures coloniales<sup>1261</sup> qui faisait du sexe l'axe miroir de la race<sup>1262</sup>, mais qui le prémunissait contre cette nouvelle menace venue d'en bas<sup>1263</sup>. Brissot s'allège d'un poids psycho-social en la repoussant en deçà de la ligne de fracture du sexe qu'il réinitialise pour lui-même<sup>1264</sup>. Finalement, l'erreur de ces femmes de procureurs tancées par Brissot, c'est d'avoir refusé tout comme lui d'accepter à la lettre les règles du destin. Leur faute, qui appelle ainsi inéluctablement la sanction, c'est d'avoir manqué à leur place. Le rapport se complique lorsque le manquement de la reconnaissance (qui s'est manifestement trompée de personne, ou de sexe) se superpose à un manque de reconnaissance (puisque Brissot en a littéralement été

---

1259 Brissot pestait d'ailleurs souvent contre les fautes d'orthographe qui punctuaient les lettres de Félicité : Loft, Leonore, « 'Un de ces esprits aériens descendus sur la terre' : Félicité Dupont and the Paradox of Sensibility », in Roland Bonnel et Catherine Rubinger (ed.), *Femmes savantes et femmes d'esprit : Woman Intellectuals of the French Eighteenth Century*, New York, Peter Lang, 1994, p. 299

1260 Goodman, Dena, *The Republic of Letters*, op.cit., p. 252

1261 Garraway, Doris L., « Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment*, op.cit., p. 208 et Mignolo, Walter, *The Darker of Western Modernity*, op.cit., p. 8

1262 Quijano, Anibal, « 'Race' et colonialité du pouvoir », in *Mouvements*, vol. 3, n°51, 2007, p. 114

1263 « Cela ne surprendra pas que ce groupe, fraction dominée d'une classe culturellement dominée, rejète toute son acrimonie sur des actrices, autrement dit sur un autre groupe social occupant une position sociale précaire » : Payne Fisk, Deborah, « Reified Object or Emergent Professional. Retheorizing the Restoration Actress », art.cit., p. 20

1264 Même si l'on suit l'analyse de Lieselotte Steinbrügge, la position de Brissot, comme celle de son maître à penser, Jean-Jacques Rousseau, reproduit bel et bien pour son compte la ligne de fracture. Il s'accorde avec lui pour cantonner la femme dans son rôle de « sexe moral », et ceci pour une raison fort simple : la femme doit refuser de s'engager dans les activités intellectuelles, non parce qu'elle n'en a pas les capacités, mais parce que cela dégraderait sa nature même, sa sensibilité et son sentiment moral. Pour Rousseau, les progrès de l'esprit vont de pair avec l'amour propre, la femme se gardant donc de cette décadence à travers son exclusion – par les hommes s'entend, sujet souverain – du champ du savoir, et par ricochet, du champ du pouvoir (Steinbrügge, Lieselotte, « 'qui peut définir les femmes ?' L'idée de la 'nature féminine' au siècle des Lumières », in *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 343-346

dépourvu). Et ce qui pèse maintenant sur lui, ce n'est pas tant les préjugés des nobles, que les préjugés de la naissance. Ceux-ci inondent l'ensemble des ordres et des états, et reproduisent le jeu de l'étiquette dans des espaces de sociabilité comme les salons, dans lequel les femmes participent bien évidemment. La femme n'apparaît plus pour Brissot comme la personne trop bien placée, mais comme celle qui le repousse, comme celle qui relaye les termes de son rejet. Elle devient donc la figure où se cristallise son travail de transformation et d'estime de soi. Brissot nous confie que dans les sociétés qu'il fréquentait à cette époque, « les femmes y donnaient le ton, et elles préféraient des chansons, des épîtres, où le libertinage était légèrement gazé, à des vers énergiques contre l'insolence de la tyrannie et la bassesse de ses esclaves »<sup>1265</sup>. On sent bien toute la frustration qui l'habite, l'inclination qu'il témoignait envers elle, et le sentiment éprouvé d'une attention qui ne trouve aucun écho. Brissot est ici la victime du rejet, mais également la victime d'une lutte bien plus profonde et déterminante encore, où la duplication du référent axiologique, qui s'est progressivement déplacé de l'hérédité au mérite, engage l'affrontement entre la noblesse et la bourgeoisie sur le terrain moral. Brissot veut montrer à ces femmes qu'il côtoie et qu'il désire qu'il fait œuvre de vertu, que le travail pour la culture auquel il se voue l'élève aux honneurs, et que par conséquent elles se doivent de l'entourer des soins et des égards qui lui reviennent.

Dans les débuts de son expérience parisienne, avant même son départ pour Boulogne sur Mer, les femmes représentent pour lui les témoins absents de son ambition, les relais de la reconnaissance qui ne remplissent par leur vocation, les objets du désir qui ne relayent pas l'appel de son désir de gloire. Brissot et les femmes des salons parisiens, rapports houleux et douloureux qui restituent la portée et la charge de la passion socialisatrice dans la société d'ordres à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, participants à un jeu d'affectations en miroir où son désir de plaire attise ses frustrations et anime en retour sa colère vengeresse : « Ce caractère de causticité m'avait fait une espèce de réputation, et comme il s'exerçait sur les femmes, il m'avait rendu odieux à leurs yeux ; on me regardait comme un sauvage dangereux ; on se

---

1265 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 103

trompait. Je déchirais les femmes, parce que je les aimais, et je les aimais que trop »<sup>1266</sup>. L'histoire manquée de Brissot avec ces femmes est celle d'un processus d'altération dont on ne peut savoir au préalable l'issue finale, processus qui marque le désir de Brissot de devenir autre, désir d'altérité qui ne peut être satisfait qu'à travers l'autre, d'un désir et d'un objet du désir qui se font besoin. Et lorsqu'on met en perspective ce rejet avec le sentiment d'abandon de la figure maternelle qui court dans le cœur de Brissot depuis son plus jeune âge, il n'est pas difficile de se rendre compte que la quête de transformation de soi ne parvient pas à s'ancrer autrement que dans le manque ou la négation. Son désir gravite autour de sa quête d'altérité et de reconnaissance à l'origine du bonheur qui lui a été refusé depuis vingt-deux ans.

### *Tactiques cheminatoires*

Les procédures employées par Brissot pour se déprendre de sa liminalité psycho-sociale sont à l'image de ce qu'il est : diffus et confus, itinérant et ambiguë, mobile et révisables, « baroque »<sup>1267</sup>. Ses tactiques de résistance sont l'envers d'une conscience qui serait absolument dominé et absolument opposée au pouvoir souverain<sup>1268</sup>. Ces tactiques sont proprement cheminatoires parce qu'elles sont l'histoire de la percée ambivalente de Brissot dans la société d'ordres sur fond de percée dans son être, coincé entre la disjonction et la conjonction. L'ambivalence de ses conduites et de ses tactiques n'ont pas d'autres origines que l'ambivalence de sa conscience. Mais de l'aliénation et de l'indétermination apparente, sa double conscience lui offrent également l'opportunité d'« endosser des identités multiples qui est au fondement des *conduites paradoxales* »<sup>1269</sup> qui tracent un passage étroit et risqué vers la subversion de son identité.

---

1266 *Ibid.*, p. 62

1267 Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000, p. 179

1268 *Ibid.*, p. 143 et p. 186

1269 *Ibid.*, p. 179

## Mètis. Pratique du contournement

Attaquer l'homme derrière l'idée ou attaquer l'idée derrière l'homme : l'aventurier littéraire vise toujours plus que ce qu'il nomme. C'est pour cela que ses paroles et ses actions filent le texte de sa métaphore, et que le sens se dissimule derrière des « applications », derrière une forme informe pour le non-initié. Métaphore, *meta-phéro* (μετα-φέρω), littéralement, trans-porter. Il faut prendre la mesure du préfixe « meta » pour saisir la nature du déplacement. Le transport ne se fait tout d'abord jamais seul, car il est toujours une mise en rapport : il est « au milieu », « parmi », « avec », « entre », il traduit un commun. Ensuite, il indique une succession temporelle, une poursuite, un déplacement et un remplacement. Enfin, il véhicule l'idée d'un changement de lieu, de condition. La métaphore réintroduit du mouvement dans la fixité et l'équilibre actuel des forces sociales, elle est ce que Georges Gurvitch appelle la « *puissance prométhéenne* » d'agir sur la société au-delà de son déterminisme apparent, le fondement de son historicité<sup>1270</sup>. La métaphore est en cela une tactique cheminatoire pour se délier du destin et trouver le salut. La métaphore des aventuriers littéraires « dés-autorise » l'honneur des personnes visées ainsi que les assises de la société d'ordres, avant de ré-instaurer un récit fondateur pour des actions fondatrices, « un théâtre de légitimité » comme l'appelle de Certeau, « un champ qui autorise des pratiques sociales risquées et contingentes »<sup>1271</sup>.

La métaphore traduit alors comment les coups portés par les aventuriers littéraires sont pour cela des attaques de flanc. Les libelles visent ultimement la société d'ordres derrière les personnalités éminentes, et plus encore derrière l'anonymat, les refuges étrangers, les « applications »<sup>1272</sup>, etc. Ils trouvent leurs matières dans les anecdotes glanées dans les cafés, les salons, les ambassades, et jusque dans la cour elle-même. L'importance d'avancer

---

1270Gurvitch, Georges, « Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie », in *Annales*, vol. 12, n°1, 1957, p. 79. « la prise de conscience de cette possibilité d'intervention efficace dans le cours des choses, dans la structuration et la déstructuration d'une société, est suffisante pour rendre un phénomène social total historique » : *Ibidem*

1271De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, op.cit., p. 183

1272« Appliquer », c'est « attacher une chose sur une autre » : Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, Tome I, LaHaye/Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690, p. 137



masqué fait appel à des considérations tactiques où le camouflage de leurs intentions et de leur geste conditionne la réussite de leurs entreprises. Il est vain de se confronter directement à l'ordre et à son appareil de répression, surtout quand on sait l'importance de garder la face, celle d'une certaine civilité et d'une certaine décence. Ici, leur socialisation leur est d'un grand avantage, puisqu'ils vont détourner pour eux-mêmes les impératifs de la convenance et des bonnes manières afin de dissimuler leurs menées subversives. Nous entrons là dans le champ des rapports sociaux privés, rapports sociaux éminents s'il en est puisqu'ils opèrent sur un terrain tout à fait particulier, celui de la bonne et de la haute société des salons, des musées, des clubs, des comités, des académies, des loges. En se parant de ces habits symboliques qui correspondent en tout point avec les institutions et les valeurs établies, en paraissant accepter, animer et alimenter l'imaginaire social institué, et donc participer à sa dynamique de la stabilité, il leur devient possible d'excepter de l'intérieur, et en toute discrétion, l'ordre en place.

La nécessité de gagner ses galons auprès de l'opinion lettrée tout aussi friande de nouvelles obscènes et impertinentes qu'attachée aux règles de civilité et de raffinement, les obligent à allier l'envers à l'endroit. Norbert Elias a identifié ce rapport ambigu entre la vérité et l'illusion, entre ce qui est et ne peut bouger, fixé et étal, comme son rang et son appartenance sociale, et ce qui peut être, ce qui introduit effectivement du mouvement dans toute la rigidité des rapports sociaux. Le déguisement joue ici ce rôle de feinte mobilité, et fait partie intégrante des règles du jeu<sup>1273</sup>. Nous avons également constaté l'importance des jeux sociaux dans la société mondaine, la place privilégiée accordée au théâtre, et l'attitude des personnages qui y prennent part. La frange liminale reproduit la subalternité, les rapports de déférence et les obligations de bienséances qui y sont consubstantiels pour réévaluer en sourdine le rapport de force à leur avantage<sup>1274</sup>. Une fois approprié, le théâtre permet à la frange méplacée de se jouer justement du jeu des mondanités. Le déguisement

---

1273Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, p. 291

1274C'est sous cet angle que Homi K. Bhabha lit la « Bible indigène » des Indiens, sous la lentille du « mimétisme » (Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 197), ce que Benita Parry reprend à son compte en le qualifiant de « civilité sournoise » (Parry, Benita, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, *op.cit.*, p. 41)

devient alors le moyen, dans toute la tonalité instrumentale d'un tel divertissement (dans le sens étymologique, *diversus*, *diverto*) du grand détournement qui se réalise en coulisse, une simulation de consentement des manières de faire instituées dans la simple optique de les retourner contre elles-mêmes. La fonction conservatrice et modératrice du théâtre (dans la longue tradition de la tragédie aristotélicienne) s'estompe au profit d'une expression émancipatrice, « lieu de la transgression possible, de l'interdit dépassé innocemment puisqu'il permet de parler de soi tout en feignant de parler d'autre chose »<sup>1275</sup>. Apparaît ainsi toute la duplicité de ces êtres qui dégagent de ce jeu de dupes tout le potentiel subversif nécessaire pour satisfaire leur propre visée de société, l'art de la dérive et du détournement que le théâtre leur offre pour exprimer leurs aspirations et leur propre visée de société, leur projet philosophique, l'art de la dérive et du détournement, que le théâtre leur offre pour exprimer leurs aspirations politiques<sup>1276</sup>. On voit encore toute la portée utilitariste d'une telle intrigue, la manipulation de l'*ethos* dominant et l'instrumentalisation de la civilité, du bon ton et des bonnes mœurs, pour son propre compte. Ce constat éclaire sous un autre jour cette phrase de Rousseau qui voulait prendre la défense de Machiavel, et qui résonne ici comme un aveu : « il est naturel que les Princes donnent toujours à la maxime qui leur est le plus immédiatement utile. [...] En feignant de donner des leçons au roi, il en a donné de grandes aux peuples. *Le Prince* est le livre des Républicains »<sup>1277</sup>... et l'on pourrait ajouter par la suite, des vrais Républicains littéraires.

Cette logique de théâtralisation du combat rend compte de la véritable nature de la civilité pour cette frange prise socialement en étau entre le plafond pesant des gens du monde et le plancher menaçant des gens de peu. On aperçoit maintenant toute la complexité de cette civilité, l'égalité oblique et tendancieuse qu'elle instaure, la hiérarchie déguisée qu'elle entretient. Cela nous permet d'identifier comment les membres de cette société parviennent à dédoubler la civilité, à extraire une nouvelle tonalité esthétique-normative, et à excepter le droit que la civilité instituée contribue à garantir – « excepter » parce qu'ils tirent la civilité

---

1275Perchellet, Jean-Pierre, « La métaphore théâtrale dans les égarements du cœur et de l'esprit », art.cit., p. 446

1276Boal, Augusto, *Théâtre de l'opprimé*, Paris, La découverte, 1996, p. 7

1277Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, 1966, p. 409

du dehors tout en feignant d'y prendre part du dedans. Cette frange a trouvé dans le dialogue re-civilisé le moyen de se dégager de l'ordre moral convenu, ainsi que de toute intervention violente de l'État, tout en maintenant vive l'illusion de la civilité monarchique. Le propre de cette civilité, c'est de se résoudre (résolution qui n'est aucunement une résignation, comme c'est le cas pour les romantiques, mais bien une solution) dans une existence tacite. Tout le potentiel subversif de cette feinte civilité s'incarne à travers la tromperie et le « mensonge ingénieux » qui lui sont constitutifs, et la brèche normative que cette tromperie et ce mensonge lui ouvrent. En effet, s'exprimer civilement, c'est accepter (faussement) un terrain d'accord, c'est pénétrer dans un domaine inaccessible à la violence étatique, puisqu'elle se fonde justement sur l'entente intériorisée, sur l'auto-contrôle qui est ici la seule instance souveraine de régulation et de normalisation des comportements. Mais l'on voit toutes les dérives potentielles qu'offre cette impunité du mensonge, manifestation de la confiance que l'ordre juridique se manifeste à soi-même, assez totalisant pour se contenter d'étouffer seulement les déviations qui se montrent, sûr de l'auto-discipline et de sa pleine présence dans l'esprit de ses sociétaires<sup>1278</sup>. La frange subversive de la haute société a donc utilisé la propre estime de la société d'ordres contre elle-même, en l'empêchant de voir ce qui se cachait derrière la retenue. Ceci me permet de constater à la suite de Cornélius Castoriadis que « le symbolisme détermine des aspects de la vie de la société [...] en même temps qu'il est plein d'interstices et de degré de liberté »<sup>1279</sup>.

Dans ce jeu de dupes, l'intérêt est de déplacer les « lignes de considérations », de jouer de sa double conscience pour déjouer l'autorité. Nous entrons là de plain-pied dans ce que les Grecs appelaient la *Mètis*. L'enjeu est de conquérir le pouvoir souverain sur son propre terrain en faisant usage de la ruse et de la tromperie<sup>1280</sup>. « Elle agit par déguisement. Pour duper sa victime elle emprunte une forme qui masque, au lieu de le révéler, son être véritable. En elle l'apparence et la réalité, dédoublées, s'opposent comme deux formes contraires, produisent un effet d'illusion, *apàtē*, qui induit l'adversaire en erreur »<sup>1281</sup>. C'est

---

1278 Benjamin, Walter, « Critique de la violence », in *Œuvres I, op.cit.*, pp. 227-228

1279 Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975, p. 188

1280 Vernant, Jean-Pierre, « Métis et les mythes de souveraineté », in *Revue de l'histoire des religions*, n°1, 1971, pp. 29-76

1281 Dètienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris,

ici que le contournement préfigure le retournement, voire l'inversion. Tromperie en miroir, dans laquelle la duplicité du masque et du visage de Brissot est l'image renversée à son propre compte de la tromperie dont il a d'abord été la dupe dans la République des lettres, et qu'il réanime dans ses coulisses, des salons aux espaces muséaux en passant par son commerce de livre.

Tout comme les libraires établis qui dissimulaient sous leur comptoir garni en livres légaux leurs ouvrages prohibés, Brissot avait camouflé ses aventures littéraires derrière son entreprise philosophique, sa misère derrière les apparences de l'aisance. Seulement, il s'était impliqué de manière beaucoup trop téméraire dans un commerce bien trop hasardeux, et avait mélangé opinion personnelle et affaire lucrative, ce que les libraires s'interdisaient justement de faire, et ce pour éviter tout préjudice. En faisant cela, il avait multiplié les risques, qu'il avait trop faiblement calculés, lui qui évoluait dans un monde où la méfiance régnait, un monde aussi empreint de fourberie qu'était celui de la bohème littéraire. Trahi par un aventurier tout comme lui, sa carrière de philosophe allait prendre fin en 1784, elle qui n'a jamais pu sortir Brissot de la frange liminale du monde des lettres.

Il nous dit dans ses *Mémoires* que son « Lycée » avait été pensé pour « répandre en France les grands principes politiques »<sup>1282</sup>. Quelques lignes plus loin, il nous dit qu'« annoncer ouvertement ce projet, c'était le faire échouer, il lui fallait donner une enveloppe pour tromper le cabinet de Versailles »<sup>1283</sup>. Il n'était pas sans lâcher quelques pointes républicaines dans son *Journal du Lycée*, mais il voyait surtout dans son entreprise londonienne un moyen d'obtenir fortune et gloire, et le privilège du roi qu'il réussit finalement à obtenir ne fit que sanctionner sa retenue. Ceci ne l'empêcha pas cependant d'acquérir le savoir-faire dissident auprès des « whigs » londoniens, mais ce que cette phrase nous dit, c'est que lorsqu'il écrivit ces mots, il avait appris les « procédures obliques » et opportunes de la *mêtis*. Celle-ci ne relève pas simplement de l'« efficacité pratique », de

---

Flammarion, 1974, p. 29

1282 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 238

1283 *Ibid.*, p. 239

la « recherche du succès dans un domaine de l'action »<sup>1284</sup>, le sentiment de son infériorité actuelle l'oblige également à être constamment à l'affût de ce qui peut survenir, et de prendre les décisions réfléchies et judicieuses lesté « de tout le poids de l'expérience acquise »<sup>1285</sup>. Brissot est encore novice en contrebande comme le constatait Quandet de Lachenal, et s'est fait floué nombre de fois, et lorsqu'il s'est prêté à l'exercice du libelle, la police coupa court à son aventure, qui s'acheva à la Bastille.

L'histoire de sa pénétration dans le monde des lettres jusqu'en septembre 1784, date de sa libération, est l'histoire manquée de sa mètis, ou comme nous le verrons plus tard, celle de son apprentissage. Mais celle-ci fut une tactique toute trouvée pour Brissot, à son image. Marcel Dètienne et Jean-Pierre Vernant se demandent pourquoi la mètis apparaît-elle comme étant aussi « multiple », « bigarrée », et « ondoyante ». Voici leur réponse : « Parce qu'elle a pour champ d'application le monde du mouvant, du multiple, de l'ambigu »<sup>1286</sup>, ce monde qui est pour Brissot sa liminalité sociale en tant que membre de la frange méplacée, et celui de sa liminalité psychique en tant qu'être social atteint de double conscience.

La mètis est un art de faire utile pour « faire triompher celui qu'on pouvait tenir à coup sûr pour battu »<sup>1287</sup>, une technique commode pour échapper à son destin. Elle implique une tension agonistique, social et psychique, un objet de la lutte, un intérêt en jeu, et un moment critique. Ce moment, c'est celui qu'ouvre le jeu mètis comme tactique cheminatoire, et l'objet, ultimement, c'est l'unification, la consonance identitaire. La mètis nous montre que donné perdant sur le champ de la puissance pure, Brissot est en mesure de renverser le rapport de force apparent par des procédés de traverse et un sens du moment. Aussi accablé qu'il était, un passage était possible. Nous avons affaire à une esthétique du retournement politique à partir d'espaces à double sens, à partir de zones *amphi-politique* d'indistinction. Espaces inédits et secrets que le sujet tente de rendre impénétrable pour ceux qui font partie de son jeu, l'endroit où se joue l'envers du sujet, le versant *hospes* du sujet *hostis*. C'est en

---

1284 *Op.cit.*, p. 17

1285 *Ibid.*, p. 22

1286 *Ibid.*, pp. 27-28

1287 *Ibid.*, p. 19

ceci que cet espace est celui du *métissage*, de la rencontre, du milieu tactique, car il est une quête de puissance, d'identité, de lien et de lieu, l'expression d'un vouloir être, cherchant, à travers son masque, « à concilier efficacement les exigences de son idéal avec les réalités matérielles et sociales »<sup>1288</sup>. Espace du métissage car espace liminal, espace de la relation entre deux versants de la conscience du sujet qui se télescopent pour tracer une trajectoire propre, une trajectoire qui se conjugue sous la forme d'une conjonction disjonctive.

### Tropos. Pratique de retournement

L'itinéraire de Brissot dans le monde des lettres a tout d'une trajectoire aléatoire, voire hasardeuse, lui qui saute de société en société, traversant des mondes aussi divers que divergents qu'il semble difficile d'y déceler une certaine cohérence. En octobre 1777, il écrit une lettre à d'Alembert dans l'optique d'y trouver un appui qui pourrait l'aider à se faire un nom. Après une réponse décevante, il réitère l'opération sept mois plus tard, cette fois envers Voltaire, qui eut à peu près la même issue. Juste avant de les solliciter, il écrivit son *Pot-pourri*, qui fut comme on le sait une attaque cinglante envers l'Académie française. Brissot était alors proche de Linguet, pas vraiment connu pour son amitié avec ce qu'on appelait à l'époque le « parti philosophique ». C'est d'ailleurs la seule personnalité littéraire qui fut gratifiée de quelques louanges, lui l'homme de lettres « persécuté par ses confrères »<sup>1289</sup>. Dans cette brochure, tous les littérateurs avec un tant soit peu de notoriété passaient sous son crible. C'était notamment le cas de Fréron et de son *Année littéraire*, qui proférait « tous les mois des sottises au genre humain »<sup>1290</sup>, et dont peut-être le seul tort était de bénéficier d'un privilège. Fréron avait été très longtemps l'ami et le protecteur de Palissot de Montenois, avec qui il déclamaient des thèses anti-philosophiques. Bien qu'il ne soit pas clairement formalisé, on pouvait également compter dans ce mouvement Simon Linguet, et si l'on reste dans les fréquentations de Brissot, Jacques Clément, avec qui il envisagea de collaborer au *Journal français* vers 1779, en compagnie de Palissot de Montenois. Ce mouvement tirait sa cohérence de sa haine envers les philosophes. Il était en cela un

---

1288Maisonneuve, Jean, *La psychologie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967, p. 38

1289Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Pot-pourri. Étrennes aux gens de lettres*, op.cit., p. 13

1290Ibid., p. 11

mouvement oppositionnel et réactionnel, moins parce qu'il s'opposait à leurs idées – même s'il s'affichait clairement en faveur du gouvernement, sans pourtant écarter tout réformisme – que parce que ses figures de proue, en la personne de Fréron et Linguet, avaient essuyé leurs rebuffades après avoir tenté d'intégrer les rangs de l'Académie française<sup>1291</sup>. Ils les considéraient comme des hommes d'esprit vaniteux, fats et arrogants, représentation qu'ils alimentaient avec insistance dans leurs écrits. Contrairement à ces philosophes, ils menaient leur lutte de reconnaissance sur le front d'une complicité affichée vis-à-vis du pouvoir royal, dont il tâchait de s'attirer les grâces. Ils choisirent la voie de l'adoubement, et non de l'élection comme c'était le cas pour les philosophes, ce qu'ils obtinrent pour la plupart, comme ce fut le cas de Linguet, qui gagna ses lettres de noblesse en 1786 par l'entremise de Joseph II d'Autriche, et de Palissot de Montenoy, qui les avait reçues depuis deux générations, mais qui ne bénéficia des émoluments dignes de son titre qu'en 1786, en devenant le pensionné du roi et du duc d'Orléans.

Prenant le chemin de Londres fin 1782, les activités littéraires de Brissot prirent des accents philosophiques. On sait qu'il tâchait alors de redorer aux yeux de ce parti une image ternie par ses mauvaises fréquentations. C'est ce qu'il fit grâce à l'appui de Gabriel Villar et de Elie de Beaumont. Mais ce fut loin d'être gagné. Villar avait d'ailleurs manifesté ses griefs contre Brissot qui avait glissé dans un des ses numéros une lettre assez caustique envers les philosophes pour ne pas être en mesure de la lire à d'Alembert, à Condorcet et à Thomas, qui « verraient certainement pas de bon œil les critiques qu'elle contient »<sup>1292</sup>. Villar lui rappelait alors qu'il « est très essentiel pour nous de ne pas attaquer ces gens-là ; il faut au contraire les mettre tout à fait de notre côté. J'en sais assez là-dessus pour vous assurer que c'est la voie la plus sûre pour parvenir à nos fins »<sup>1293</sup>. Il semble par la suite que Brissot parvint à tempérer ses ardeurs anti-philosophiques. Il côtoya même à Londres le Lord Shelburne, connu pour sa grande amitié avec l'abbé Morellet, que Brissot avait qualifié sept

---

1291« J'avais fait mon oraison à la Sainte Académie parodie Brissot dans son *Pot-pourri*, et à ses bienheureux membres, j'avais dit trois anathèmes, à Piron, à Fréron à Linguet » : *Ibid.*, p. 66

1292« Villar à Brissot. 15 mars 1783 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 49

1293*Ibidem*

ans auparavant de « dogue de littérature »<sup>1294</sup>. C'est à cette époque qu'il se distança de Linguet, et qu'il entreprit son ouvrage le plus audacieux envers la société française d'Ancien Régime, *Le Diable dans un bénitier*. Ce libelle le mena droit dans les bras de la Police de Paris, et lui qui venait de la tourner en dérision fut finalement amené à travailler pour elle.

L'alternance de ses cercles relationnels se fait au rythme de celle de ses protecteurs. Il faut bien évidemment prendre avec prudence les allégations de certains de ses anciens amis, et en particulier celles de Marat lorsqu'on sait l'animosité qui régnera plus tard entre les deux hommes. Mais celui-ci évoque un trait de Brissot, qui sans doute était loin de lui être propre, mais dont il serait aussi spécieux de le balayer d'un revers de la main que de le prendre à la lettre. Voici ce qu'il disait de Brissot : « Je ne tarderai pas à découvrir qu'il était aux ordres de quiconque voulait l'employer »<sup>1295</sup>. C'était d'abord Linguet, « son ami, et presque [s]on père »<sup>1296</sup>, puis Swinton, qu'il regardait comme son « libérateur »<sup>1297</sup>, Mme Dupont, dans laquelle il retrouvait l'amour d'une mère<sup>1298</sup>, de Edme Mentelle, qui le « traita en frère »<sup>1299</sup>, de Pelleport, pour qui son amitié « durera aussi longtemps que [s]a vie »<sup>1300</sup>, et plus tard de Étienne Clavière, dont il dit qu'il fut pour lui « un véritable père, un sage mentor »<sup>1301</sup>. Brissot était constamment à la recherche d'un ami protecteur, d'une personne qui s'intéressait à lui, qui lui donnait la considération, les relations, voire l'aide financière dont il avait tant besoin. Il manifestait clairement un besoin de dépendance, qui traduisait très certainement un plus grand besoin d'ancrage. En échange, Brissot leur témoignait de l'affection, il leur offrait toute son estime. Jusqu'en 1784, ces protecteurs se croisaient, se superposaient, se succédaient, et certains d'entre eux furent reniés dès que Brissot se sentit trompé. Ceci révèle, à l'instar de ces cercles relationnels, un renversement constant de ses affiliations, qui est aussi un déplacement constant de sa position, ceci révèle différents mondes par lesquels passer, différentes tactiques par lesquelles avancer, différents masques

---

1294 *Op.cit.*, p. 13

1295 De Cock, Jacques (ed.), *Marat avant 1789, op.cit.*, p. 141

1296 « Lettre de Brissot à Linguet. Le 14 mars 1783 », A.N. 446 AP/21

1297 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 140

1298 *Ibid.*, pp. 300-301, p. 184, p. 190

1299 *Ibid.*, p. 179

1300 Brissot à Pelleport. Paris, 31 août 1779 », in Robert Darnton, *A Literary Tour de France, loc.cit.*

1301 *Op.cit.*, p. 295



qu'il pouvait porter pour percer dans le monde des lettres. C'était bien des alliances de situation qui lui ouvrirent différentes portes, dont nous avons suivi, à travers son itinéraire, l'ensemble de celles qu'il avait franchies. C'est pour cela que Brissot était un aventurier, parce qu'il était un « homme du moment », avec ses protecteurs du moment, ses amis du moment, ses allégeances du moment, ses affaires du moment, écrivant ses ouvrages du moment, saisissant les occasions du moment, répondant aux nécessités du moment. Cet itinéraire opportuniste est celui de sa résolution itinérante, celle qui le poussa à franchir les portes et les mondes que lui ouvrait sa double conscience.

Cela nous montre les réalités d'un homme de lettres qui se considérait inclus dans la grande famille des philosophes alors qu'il en était effectivement exclu, rabaisé au statut d'écrivain, excepté de ces lauriers. Robert Darnton donne à cette trajectoire une dimension collective en incluant Brissot dans les rangs de la bohème littéraire. Nous avons vu que la bohème n'avait rien d'homogène, qu'elle était plutôt une mosaïque rassemblant des hommes de lettres de tout bord, qui n'entretenaient pas le même rapport vis-à-vis de la République des lettres. Certains comme Fréron et Linguet en étaient des membres indirects. Ils aspiraient avant tout à intégrer les institutions sommitales de la société d'ordres depuis le monde des lettres, espoir qui fit long feu depuis sa phagocytose par le parti encyclopédique. Ils étaient devenus, tout comme eux, des hommes de lettres réprouvés. Alors que les seconds se voyaient exceptés du Parnasse littéraire par un nouveau type de privilégiés qui en gardaient la porte, les premiers se sentaient tout simplement floués par ces « Grands » philosophes qui, une fois consacrés, avaient abjuré leurs idéaux et introduit une césure fatale au sein de la République des lettres. Ces derniers avaient « frappé à la porte de l'Église voltairienne, et la porte était restée fermée. Non seulement leur statut ne les élevait pas aussi vite qu'ils l'avaient espéré, mais ils étaient entraînés vers le bas, boulets aux pieds, dans un monde d'opposition et de contradictions, dans le 'monde' à l'envers (...). Vue dans la perspective de la bohème littéraire, la République des Lettres n'était qu'un mensonge »<sup>1302</sup>. Et ce mensonge reposait sur la conversion de ses paroles inclusives en actes excluants, il

---

<sup>1302</sup>Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 67

tournait le sens premier et manifeste en un sens second et latent<sup>1303</sup>. La République des lettres corporative était devenue une structure biface, et son adret, son versant sublime, ne faisait finalement que voiler, jusqu'à un certain temps seulement, sa face cachée et inavouée. Les aventuriers littéraires avaient répliqué à ce mensonge par un mensonge miroir : ils étaient des philosophes, et même des « vrais philosophes », puisqu'ils se prévenaient contre aucun « état », faisaient fi des communs tabous et exaltaient leur liberté d'expression, mais aussi des libellistes, des littérateurs qui n'étaient plus versés dans les idées, mais dans leurs intérêts, non plus dans la réflexion, mais dans la diffamation, ou à une moindre échelle, dans le divertissement. Ils disposaient également d'une face visible et d'une face cachée<sup>1304</sup>, ils étaient aussi désintéressés qu'ils étaient habités par l'appât du gain, iconoclastes et séducteurs, réformateurs et spéculateurs, vertueux et corrompus/corrupteurs, au final, purs et impurs.

À la porte close, les aventuriers littéraires avaient répondu par un pont, celui que formait l'ensemble de ces portes dérobées par lesquelles ils tâchaient de franchir le Rubicon. Ce pont poursuivait la distinction entre la partie basse et la partie haute de la littérature tout en la menaçant, elles qui ne renvoyaient fondamentalement qu'à un seul et même monde, celui de la République des lettres, dans sa forme originelle, avec sa liberté de penser, son autonomie et sa fraternité. Ce pont dépassait la césure corporative sans être capable de la surmonter totalement, il était la marque de la transgression de l'axe arkhê-typique, la « 'trahison' d'un ordre » comme le suggère Michel de Certeau<sup>1305</sup>. Ce pont « laisse ou fait resurgir hors des frontières l'étrangeté qui était contrôlée à l'intérieur, il donne ob-jektivité (c'est-à-dire expression et re-présentation) à l'altérité qui se cachait en deçà des limites »<sup>1306</sup>, et ouvre dans une République des lettres fracturée le dedans à son autre. Ce pont marque le

---

1303Brissot dirait ceci : « Il s'élèvera un homme qui voudra dominer dans l'empire littéraire. (...) Il prêchera l'humanité, et ne sera point humain. Il prônera la décence, et il appellera ses adversaires des cuistres, des vermisseaux nés d'un cul. Il fera parade de mœurs, et n'en aura point. Il criera contre les mauvais Logiciens, et fera de mauvais raisonnements. Il criera contre les plagiats, et volera tous les auteurs. Il criera à la calomnie, et il sera le calomniateur. Il affichera la philosophie, et il n'en aura point. » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Pot-Pourri. Etrennes aux gens de lettres*, op.cit., pp. 36-37

1304Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance*, op.cit.

1305De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, op.cit., p. 188

1306Ibid., pp. 188-189

franchissement d'une limite et l'espace du franchissement, c'est en cela qu'il rend compte d'une littérature frontalière. L'aventurier qu'est Brissot détient les modèles de masque opportun pour chaque monde, justement parce qu'il habite dans l'entre-deux de ces mondes, parce qu'il se sent philosophe et parce qu'il est confiné au rôle du vulgaire littérateur, sans qu'il ne soit véritablement aucun de ces deux personnages, sans qu'il ne puisse se résoudre aux termes de son dilemme. Entre public et privé, entre moralité et immoralité, entre civilité et inconvenance, entre légalité et illégalité, entre l'utilitaire et le spectaculaire, entre patriotisme et cosmopolitisme<sup>1307</sup>. L'aventurier littéraire représente la figure liminale du littérateur réprouvé, qui se décline en autant de masques qui adoptent chacun une position propre dans l'espace du tabou.

C'est pourquoi en apparence il est difficile, de par cette structure en miroir, de par cette position frontalière, de savoir lequel du masque, lequel du visage. Emmanuel Alloa, en étudiant les « Figures de la médialité chez Aristote », se propose de la définir comme « la capacité de pouvoir *prendre la forme* de quelque chose *sans l'être* »<sup>1308</sup>. C'est pourquoi Brissot en tant que figure liminale ou médiale du littérateur n'est ni un philosophe ni un libelliste, mais également comment ces masques en disent beaucoup sur l'état de son être, et son désir d'altérité. Le masque subvertit le type et résiste à tout processus d'identification, de définition et de fixation, et qui ne laisse l'intention véritable, la visée n'apparaître que voilée<sup>1309</sup>, l'ordre dans le désordre, le désir de paix et d'union dans la polémique et la discorde, et finalement, le pur dans l'impur. C'est justement ce qui fait du sujet *hostis* de la littérature un être sacré, dont l'autre figure est le sujet *hospes*. Il dispose tout comme son altérité énantique d'un tabou, dans lequel est investie l'ambivalence profonde du sacré. C'est en tant que type du sacré que le sujet *hostis* partage une identité avec le sujet *hospes* de la République des lettres, cette altérité privilégiée, ce sujet arkhê-type. Il recherche également

---

1307Londres, Cologne, Neuchâtel, Bruxelles, etc. étaient de véritables *portus* : pour paraphraser Vergennes, ils n'étaient pas simplement des lieux où venaient se retrancher des coquins, mais des abris où se réfugier et être hors d'atteinte, et plus encore, un passage, une ouverture pour faire de l'exil un lieu d'ancrage, un lieu pour subvertir sa sous-position.

1308Alloa, Emmanuel, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », art.cit., p. 261

1309Biti, Vladimir, « Othering whose face? Levinas and Foucault », in *Neohelicon*, vol. 32, n°2, 2005, pp. 279-286

la fortune et la gloire, mais autrement. Pour cela, il convertit sa figure de vulgaire littérateur en acteur du monde des lettres, son identité irrésolue en identité en voie de résolution, résolution qui annonce la révolution de sa boucle de rétroaction. Il subvertit sa figure d'*hostis*, qui de figure du destin devient figure du salut. Ce principe d'identité cache donc un principe d'altérité, une aspiration à devenir autre, une aspiration à la consonance identitaire. Devenir autre par une appropriation de l'axe et des manifestations arkhê-typiques qui, de stratégies coloniales, se trouvent repris en main dans une tactique cheminatoire : ceux qui étaient exclus de la valeur pouvaient enfin être valorisés. Et c'est dans ce tabou-là, espace frontalier entre le pur et l'impur, que se jouaient l'institution, ou plutôt l'actualisation du sacré, autant que sa destitution, sa ré-actualisation. Brissot peut jouer des masques parce qu'il porte en lui-même deux modèles. Sa double conscience lui fournit la base de sa duplicité qu'il traduit en tactiques cheminatoires. Il tourne à son avantage sa dualité psychique en dualité sociale, et l'objectivation aliénante en feinte subjectivation. Le *tropos*, dans lequel la *mêtis* fait partie intégrante, marque le moment critique d'un renversement feutrée, respectivement vil et civil. Et comme tout revirement, le *tropos* préfigure une « mort suivie d'une renaissance »<sup>1310</sup>, l'issue ultime de la con-version identitaire.

Samir Dayal disait que la « double conscience nous force tous à nous voir nous-mêmes et les autres dans le *même* miroir »<sup>1311</sup>. J'ai précédemment mis l'emphase sur l'importance de l'identité du regard entre le « Je-Nous » et l'« Autre ». C'est ce que Jacques Lacan a souligné sous l'expression de « stade du miroir », et qui dans le cas précis de la double conscience permet de réactiver la réciprocité brisée entre ce couple elliptique. Mais dans le cadre des tactiques de résolution, le miroir prend un tout autre sens. En relevant la portée idéologique de l'*a priori* transcendantal, j'ai brièvement souligné l'imposture qui est en jeu et qui est responsable de la fracture psychique des êtres qu'elle trompe. Mais l'appropriation du langage de l'ennemi ne permet pas seulement de contourner l'autorité souveraine, elle la détourne par retournement, par subversion de l'autorité contre elle-même<sup>1312</sup>. Car c'est bien

---

1310Patočka, Jan, *Essais hérétiques*, *op.cit.*, p. 218

1311Dayal, Samir, « Diaspora and Double Consciousness », *art.cit.*, p. 49

1312L'« utilisation du trope de l'ironie comme un discours scindé ou double qui a le potentiel de subvertir de l'intérieur. [...] comme un mode à double-langage, bifide d'élocution, l'ironie devient une stratégie

d'autorité dont il faut parler lorsqu'on rend compte de cette « actualisation » du miroir, de ces actes subversifs qui assurent à l'autorité des subjugués l'authenticité de leur expression. Dans leur cas, le refus de se soumettre passe par les tactiques diffuses de conversion, et rentre ainsi de plain-pied dans la tradition de la feinte déférence, exprimée par James C. Scott à travers la « version cachée »<sup>1313</sup>, par Homi K. Bhabha dans la « moqueuse imitation »<sup>1314</sup>, par Gilroy dans « l'obséquiosité »<sup>1315</sup>, par William E. B. Du Bois dans la « ruse »<sup>1316</sup>, par Michel de Certeau dans la « *roche noire* »<sup>1317</sup>, par Jean-Jacques Rousseau dans son « persiflage »<sup>1318</sup>, par Louis-Sébastien Mercier et son « mensonge ingénieux »<sup>1319</sup>, et même un siècle auparavant par Torquato Accetto et sa « *Dissimulation honnête* ». Ces tactiques visent toutes à (se) jouer des représentations dominantes pour saper leurs fondations et en bâtir – implicitement ou non – de nouvelles, redistribuer l'autorité de la parole pour eux-mêmes<sup>1320</sup>. C'est en ceci que le sujet excepté se fait auteur, et qu'il se double d'un acteur. C'est ainsi que de l'ubac privilégié du voile de l'universalisation nous passons à l'ubac subversif du voile de la servitude, *mensonge miroir de la République des lettres*, combat oblique entre deux autorités énantiques. Le masque est le signe de ce passage. Après la duplicité comme fardeau impérieux, la duplicité comme poésie de la révélation, si l'on comprend la révélation d'abord dans son sens nietzschéen comme crise, comme un coup de théâtre historique, moment de la rupture avec ce qui précède<sup>1321</sup>, et dans son sens benjaminien, comme ce que j'appelle « l'éclat de la transcendance », comme

---

rhétorique populaire pour travailler au sein des discours existants et les contester en même temps. [...] l'ironie est un trope de la duplicité » : Hutcheon, Linda, « Circling the Downspout of Empire », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, op.cit., p. 133

1313 Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance*, op.cit., pp. 4-5, Scott, James C., *Weapons of the Weak*, op.cit., p. xvii, Scott, James C., « Protest and profanation. Agrarian revolt and the little tradition », art.cit., pp. 1-38

1314 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, op.cit., p. 190

1315 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, op.cit., p. 243

1316 Du Bois, William Edward Burghardt, *Les âmes du peuple noir*, op.cit., p. 194

1317 De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, op.cit., p. 35

1318 Bourguinat, Elisabeth, « Rousseau persifleur ? », in *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 453-463

1319 Cette expression reprise par Roger Chartier est de Sébastien Mercier : Chartier, Roger, *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Édition du Seuil, 1987, p. 72.

1320 Voir Nandy, Ashis, *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme* (trad. A. Montaut), Paris, Fayard, 2007, p. 125. Brathwaite, Edward K., « Creolization in Jamaica », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, op.cit., p. 203

1321 « devenir ce que l'on est, cela fait supposer que l'on ne se doute même pas [plus] de ce que l'on est » : Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo. Comment on devient ce qu'on est* (trad. H. Albert), Paris, Denoël/Gonthier, 1971, p. 60

libération de la subjectivité propre dans l'épanchement allégorique du soi.

## 5. Une approche du colonial

L'histoire de Brissot est avant tout celle de la formation de son identité. La théorie du « stade du miroir » nous a permis de poser quelques constats de base. En premier lieu, j'ai évoqué l'intervention fondamentale et fondatrice de l'altérité dans la constitution de l'identité du sujet, unifié en soi et pour soi. Cette altérité acte une identification, qui comme on l'a vu renvoie à une transformation du sujet quand il fait sienne l'image que cette altérité lui renvoie. L'identification est en ceci une objectivation réflexive, puisque c'est par cet acte du dehors que le sujet prend conscience de lui-même dans l'élévation et la production de son soi. En deuxième lieu, je me suis attardé sur la fonction séminale de la représentation. Lorsque l'image que lui renvoie l'altérité concorde avec l'image que le sujet a de lui-même, l'unité du sujet, et l'harmonie de son identité, est assurée. Pour Brissot, comme pour Du Bois, c'est dans cette image spéculaire que se joue leur double conscience. Pourtant, rien ne semblait présager un tel schisme. *L'a priori* transcendantal était pour Brissot comme pour Du Bois irrémédiablement inclusif. Eux-mêmes en parlaient à la manière d'« idéaux sublimes », en lesquels ils croyaient et pour lesquels ils œuvraient. Ce qui empêchait leur boucle de rétroaction identitaire d'opérer leur révolution, et ce qui provoquait finalement une distorsion de l'image spéculaire, c'était l'axe arkhê-typique, qui venait scinder la société en deux mondes distincts, vidant ainsi *l'a priori* initial de son sens et de son autorité pour ceux qui évoluaient en deçà de son tracé. Un tel axe venait ainsi acter un dédoublement référentiel et une disjonction fondatrice. Deux mondes pour deux références : un monde éminent et privilégié, pour lequel seule la référence initiale était opérante, et un monde sous-jacent et subalterne, pour lequel l'axe arkhê-typique avait seul autorité. Il est impossible de comprendre leur double conscience sans rendre compte de l'existence d'un tel axe, qui avait dédoublé leur « moi » comme il avait dédoublé leur société en une version inclusive et exclusive. C'est ici que nous passons du sujet de l'Inconscient au sujet colonial

(et comme nous le verrons plus tard de Lacan à Fanon), d'une division unificatrice, aussi fictive soit-elle, à une unification dissociatrice. Pour Du Bois comme pour Brissot, leur société était à la fois espace d'identification et de dissociation, dans laquelle la ligne de fracture faisait du miroir un miroir déformant, ce-dernier perdant ainsi « sa fonction structurante d'où émergeait une division mais aussi une relation de réciprocité entre le Moi et l'Autre »<sup>1322</sup>. Pour le Noir comme pour le roturier, le regard de l'autre ne leur permettait pas d'obtenir une représentation unifiée de soi-même.

### *Au fondement du colonial : l'axe arkhé-typique*

L'ordre colonial peut disposer d'un versant domestique, ou « interne » comme l'appelait Robert Blauner, ou externe, c'est-à-dire impérial, comme il est d'usage de le considérer. Son premier temps est celui de la conquête, mais la localisation, dans son aspect fixatif, se déplace progressivement du spatial au social ; l'appropriation des hommes suit l'appropriation des terres, l'appropriation des esprits suit l'appropriation des corps puis se superposent l'un l'autre. La soumission change ici de forme, comme son intensité, comme l'a suggéré Simone Weil<sup>1323</sup>. D'autant que la société que nous prenons comme terrain, la société française d'Ancien Régime de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, n'a bien évidemment plus rien à voir avec la société gallo-romaine à l'aube de la « conquête » franque, ou plutôt comme le soutient Karl Ferdinand Werner, à l'aube de sa conquête politique par l'une de ses dynasties. Comme il n'a pas suffi à la société états-unienne post-esclavagiste de Du Bois pour que l'Homme Noir devienne un être libre, il ne faut pas attendre le moment révolutionnaire pour que la société française questionne ses privilèges. Avant même (ou après, si l'on s'en tient à la société de Du Bois) que le changement soit

---

1322 Haddour, Azzedine, « Fanon dans la théorie postcoloniale », in *Les Temps Modernes*, vol. 1, n°635-636, 2006, p. 148

1323 « Les problèmes de la colonisation se posent avant tout en termes de force. La colonisation commence presque toujours par l'exercice de la force sous sa forme pure, c'est-à-dire par la conquête. Un peuple, soumis par les armes, subit soudain le commandement d'étrangers d'une autre couleur, d'une autre langue, d'une tout autre culture, et convaincus de leur propre supériorité. Par la suite, comme il faut vivre, et vivre ensemble, une certaine stabilité s'établit, fondée sur un compromis entre la contrainte et la collaboration. Toute vie sociale, il est vrai, est fondée sur un tel compromis, mais les proportions de la contrainte et de la collaboration diffèrent, et dans les colonies la part de la contrainte est généralement beaucoup plus grande qu'ailleurs » : Weil, Simone, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999, p. 419

institué en principe, il fut acté en pratique. La hiérarchie de la société d'ordres avait été bouleversée depuis l'avènement de l'absolutisme, et la valeur aristocratique cardinale qu'était l'honneur et la lignée cohabitait avec une valeur étrangère, le mérite, valeur bourgeoise par excellence, qui fondait déjà les contours d'une nouvelle société. Toute cette variété et ces nuances de colonialité nous rappellent qu'il n'y a pas de modèle archétypique pour une société coloniale. Mais à défaut d'un modèle, il existe cependant un axe, qui fonde et structure les rapports sociaux. Pour Du Bois, cet axe prenait la forme de la ligne de partage des couleurs, pour Brissot, c'était le privilège aristocratique<sup>1324</sup>, conféré par la distinction entre les biens nés et ceux qui ne l'étaient pas, et par extension, entre ceux qui avaient pour vocation de mener en avant et ceux que le destin avait condamnés à être menés.

Si les définitions du colonial apportées par les études postcoloniales ont le mérite de le problématiser, elles nous donnent un arrière-goût d'inachevé. En réalité, soit elles abordent le colonial de flanc, c'est-à-dire par une de ses propriétés, sa structure, son schème de fonctionnement, son dispositif, ses temporalités, ses spatialités, ce qui est loin de nous offrir une définition générique du colonial, soit elles se contentent de reprendre l'acception reçue du colonial, quand, et c'est le plus étonnant, elles l'évoquent sans même lui donner une définition préalable, aussi concise soit-elle. C'est dire si le colonial est un concept rempli de significations sans avoir véritablement de sens premier. C'est lorsqu'un concept paraît évident qu'il est urgent de le questionner. Il s'agit ici d'approcher le « colonial » en prenant soin de préciser ce que j'entends par là, et ce qu'il faut savoir en premier lieu de ce concept, en suivant les jalons posés par les auteurs postcoloniaux, et à la lumière des éléments dont nous disposons sur la société française d'Ancien Régime.

L'idée majeure qui traverse l'ensemble des études postcoloniales, et qui reçoit l'adhésion de tous ses auteurs, c'est que le colonial doit être compris comme un ordre intégrationnel, ce qui n'est pas sans lever quelques ambiguïtés. Le colonial s'instaure sur le mode de la conquête, de l'appropriation symbolique et fonctionnelle. Cette idée est avancée notamment

---

<sup>1324</sup>Brissot considérait les Académiciens comme prenant part à une forme moderne de privilégiés, qu'il appelait l'« aristocratie élective » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 165



par Aníbal Quijano à travers son concept de « colonialité du pouvoir »<sup>1325</sup>, par Walter Mignolo, qui s'en inspire pour élaborer sa « matrice coloniale du pouvoir »<sup>1326</sup>, ou par Valentin-Yves Mudimbe lorsqu'il s'attarde sur la « structure coloniale »<sup>1327</sup>. Ce que chacun des auteurs souligne à travers cette idée, c'est que cette intégration découle de l'édification d'un rapport commun préalable, de l'idée que tous les êtres partagent une origine commune ou une cause première qui les unit fondamentalement. C'est le moment symbolique unificateur. Ce moment est nécessaire pour acter la communion spirituelle, et dépasser conséquemment les divisions temporelles manifestes. Mais l'intégration coloniale se précise dès que ces différences réinvestissent l'ordre du commun, jusqu'à ce qu'elles l'organisent complètement, jusqu'à ce que le commun ne se manifeste plus qu'à travers elles. Homi K. Bhabha rend compte de ce paradoxe lorsqu'il évoque le « discours colonial » en tant que « dispositif de pouvoir », fonctionnant « sur la reconnaissance et le déni de différences raciales/culturelles/historiques »<sup>1328</sup>. L'ordre intégrationnel en tant qu'ordre colonial n'existe que sous un mode différentiel, classificatoire. On aperçoit ici facilement le glissement qui s'est opéré : l'absolu ne s'incarne plus dans le commun, dans ce qui réunit et relit, mais dans la différence, dans ce qui divise et distingue. Ce qui débouche sur notre premier constat, qui n'est trivial qu'en apparence : il n'est possible de disposer que de ce qui disponible, ou rendu comme tel. Des êtres peuvent être disposés parce qu'ils ont été préalablement infériorisés, parce qu'« une distinction hiérarchique claire, absolue et constante entre dominant et dominé »<sup>1329</sup> fut établie. Impossible de distinguer ce qui n'est mis en rapport, ce qui n'est pas rassemblé dans un ensemble commun. C'est ainsi que le symbole se double du diable, dans le sens fort du terme exposé ci-dessus par Saïd. La ligne de fracture au fondement de l'ordre colonial met l'emphase sur la division plutôt que sur l'union, elle fait office de

---

1325 Quijano, Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », in *Nepantla : View from South*, vol. 1, n°3, 2000, pp. 533-580, Quijano, Aníbal, « Coloniality and Modernity/ Rationality », in *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, p. 171, Quijano, Aníbal, « Colonialidad del poder y Clasificación social », in *Journal of World-Systems Research*, vol. 11, n°2, 2000, pp. 342-386

1326 Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, op.cit., p. 9 et pp. 66-67 et Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, op.cit., p. 17 et 53

1327 Mudimbe, Valentin-Yves, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1988, p. 2

1328 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, op.cit., p. 127

1329 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, op.cit., p. 324

« barrière »<sup>1330</sup>, fondée en nature. « La ligne de différences coloniales nous dit Walter Mignolo, a tracé une séparation entre l'‘humanitas’ [les civilisés, les modernes] et l'‘anthropos’ [les barbares, les primitifs], et par conséquent était la condition nécessaire pour inventer les différences épistémiques et ontologiques, et ainsi laisser la ligne apparaître comme neutre et objective »<sup>1331</sup>.

Pas de société coloniale sans axe arkhê-typique, puisque c'est à travers son biais que *s'acte* le rapport social colonial. J'ai maintes fois souligné comment il fallait comprendre un tel acte, comme un geste fondateur assorti d'une parole tout aussi fondatrice, qui consacre son auteur, moment zéro à partir duquel une nouvelle société et un nouveau mode de production de la société, fonctionnel et symbolique, peuvent commencer. L'axe est aussi ce qui assure à cet auteur l'autorité pour maintenir l'authenticité de son expression et la perpétuer, mais aussi ce qui représente et reconnaît un acte, un « faire », un *actus* comme souverain. Il acte une plus grande intégration, puisqu'il permet de mobiliser les êtres qui vivent sous son autorité pour s'inscrire dans la durée, de les transformer en sujets de normalisation et de stabilisation, de les consacrer ou de confirmer leur consécration en tant que sujets souverains – car comme l'a montré Pierre H. Boule, la race peut s'acquérir, se conquérir, mais aussi dépérir<sup>1332</sup>. C'est sur ce point que je rejoins totalement Martin Heidegger lorsqu'il affirme que la « limite n'est pas ce où quelque chose cesse, mais bien, comme les Grecs l'avaient observé, ce à partir de quoi quelque chose commence à être »<sup>1333</sup>, ce que Homi K. Bhabha avait compris dans son sens postcolonial comme « les frontières énonciatives de toute une gamme d'autres histoires et d'autres voix dissonantes »<sup>1334</sup>, sans avoir aperçu qu'avant d'être l'espace de la déprise, elle actait une emprise.

L'axe arkhê-typique est au fondement des rapports sociaux coloniaux à partir duquel ils

---

1330 C'est pourquoi il est question de « voile de couleur » et de « barrière de la race » : Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit*, *op.cit.*, p. 67

1331 Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, p. 90

1332 Boule, Pierre H., *Race et esclavage dans la France d'Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 64

1333 Heidegger, Martin, *Essais et conférences* (trad. A. Préau), Paris, Gallimard, 1958, p. 183

1334 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, pp. 34-35

peuvent commencer à être, mais aussi à partir duquel ils ne cessent de dominer<sup>1335</sup>. Il est un fondement, un acte, mais en quoi est-il une ligne, et une ligne fracture qui plus est ? L'axe est un *arkhê*, mais aussi il est aussi un *tupos* (τυπος). Etymologiquement, le « type » est une « marque imprimée par un coup », l'empreinte d'un sceau. Il renferme l'idée d'une blessure, d'une lésion qui comme on l'a vu à travers Du Bois et Brissot est d'abord sociale avant d'être psychique. Le « type » renvoie aussi à la figure. C'est ainsi qu'en coupant la société en deux, l'axe donne naissance à deux mondes sociaux distincts, à deux types de sujets pour chacun de ces deux mondes, ou plutôt à deux images distinctes de ces sujets, selon qu'ils se situent en deçà ou au-delà de cette ligne de contusion. L'axe arkhê-typique ne fonde donc pas seulement l'autorité d'un sujet souverain, mais également son autorité en tant que sujet de la représentation. Il acte donc l'existence de deux *types* de sujets : un sujet de la représentation et un sujet représenté, un sujet qui définit et un sujet qui est défini<sup>1336</sup>, un sujet actif et un sujet acté, un sujet souverain et un sujet excepté. Antony Angie nous a permis de comprendre que la colonisation européenne du XV<sup>e</sup> et XVI<sup>e</sup> siècle était celle d'un sujet souverain, en l'occurrence celle d'un Roi Catholique (figure qui a glissé durant les siècles suivants vers celle de l'État, puis de l'État civilisé), qui s'exerçait sur les peuples païens<sup>1337</sup> (et plus tard sur les sociétés primitives). Le sujet souverain fonde son autorité temporelle sur la base de son autorité culturelle, c'est-à-dire de son autorité à cultiver les sujets non-souverains sur la base de sa supériorité de fait, jugée sur l'étalon de son propre Absolu. « Nous vivons dans un monde nous dit Edward Saïd, qui n'est pas seulement fait de marchandises mais aussi de représentations, et les représentations – leur production, leur circulation, leur histoire et leur interprétation – sont la matière première de la culture »<sup>1338</sup>. Voilà pourquoi c'est à travers l'axe arkhê-typique qu'il nous est possible de pénétrer au cœur même du colonial.

---

1335 *Arkhé* « nomme ce à partir de quoi quelque chose prend issue. Mais cet "à partir de quoi" n'est pas, dans l'issue qui est prise, laissé en arrière. L'ἀρχή [*arkhé*] en vient bien plutôt à ce que dit le verbe ἀρχειν [*arkhein*] – à ce qui ne cesse de dominer » : Heidegger, Martin, *Questions II* (K. Axelos et J. Beaufret), Paris, Gallimard, 1983, p. 32.

1336 Szasz, Thomas, *The Second Sin*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974, p. 20

1337 Angie, Antony, « Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law », art.cit., p. 100

1338 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, op.cit., p. 104

Nous avons vu dans le cadre dans la République corporative des lettres, qu'il était plutôt question de maintenir la représentation de sa clarté, de son absoluité et de sa constance, que de sa stricte application. Mais comment de tels rapports hiérarchiques consacrés par l'axe arkhê-typique sont-ils rendus évidents et immuables ? Écoutons encore une fois Du Bois : « certains nous dit-il, parmi eux [les sujets exceptés], avec un peu de chance, pourraient devenir des hommes, mais c'est une question de vie ou de mort pour nous [pour les sujets souverains], nous ne pouvons pas les laisser faire, et nous construisons autour d'eux des murs si haut et suspendons entre eux et la lumière un voile si épais, qu'ils n'auront jamais l'idée de passer au travers »<sup>1339</sup>. Ici, la ligne de fracture fait office de voile. Ce voile, l'Homme Noir l'a intériorisé, de sorte que le regard qu'il pose sur le monde porte l'empreinte de la ligne de fracture. C'est ainsi qu'elle la réfléchit, ou si l'on veut être encore plus clair, qu'il la représente. L'axe arkhê-typique est donc le porteur d'une idéologie, d'un système de représentations qui dissimule les rapports de pouvoir en montrant à voir une image inverse de ce qu'ils sont<sup>1340</sup>. Un tel système autorise Brissot à espérer intégrer les hauteurs de la République des lettres, en même temps qu'il rend ce désir inaccessible. Nous touchons ici au principe de contradiction. Du Bois l'avait exprimé dans *Les âmes du peuple noir*<sup>1341</sup>, comme Brissot l'avait fait dans sa *Bibliothèque philosophique* : « A l'exception d'un petit nombre d'hommes estimables qui ont répondu à mes désirs, je n'ai trouvé partout que la plus grande indifférence. L'humanité est sur toutes les lèvres ; mais combien peu de cœurs et d'esprits elle anime »<sup>1342</sup>. Les principes inclusifs de la République des lettres ne passaient pas l'épreuve de la réalité corporative<sup>1343</sup>. Les philosophes consacrés avaient altéré le sens originel de cette République en mêlant la gloire des lettres et avec la profession honorable d'homme de lettres. En s'incorporant à la société d'ordres, ils avaient accepté les privilèges

---

1339 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 90

1340 Canghulhem, Georges, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in *Organon*, n°7, 1970, p. 6

1341 « l'actuel tracé de la ligne de partage des couleurs est en contradiction flagrante avec ses croyances et ses déclarations » : *Op.cit.*, p. 178

1342 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique*, *op.cit.* Tome X, Neuchâtel, 1785 pp. 347-348

1343 « Un de mes concitoyens, M. de Bowille (...) m'a assuré qu'il avait eu l'idée, il y a huit ou dix ans ; avec plusieurs amis, de ramasser une foule d'observations sur les lois criminelles ; et que dans la plupart des parlements il avait trouvé des hommes instruits qui lui avaient offert de correspondre pour cet objet. Je n'ai pas eu ce bonheur : de ces ardents coopérateurs pas un seul ne s'est offert pour me seconder dans cette entreprise. J'en sais bien la raison ; ils appartenaient à des corps, et je n'ai point d'intrigues, je ne flatte point, je ne caresse point » : *Ibid.*, p. 348

qui les gratifiaient, mais qui les éloignaient en même temps de leurs idéaux. Ces privilèges venaient les déformaient sans toutefois les abolir ; ces idéaux étaient simplement suspendus à l'axe arkhê-typique, qui les dévoyait sans les détruire. Cette figure idéale du philosophe n'était qu'un mensonge pour Brissot, comme la religion et le pouvoir l'étaient pour un libertin comme Gabriel Naudé. Les paroles sublimes se heurtaient aux actes, qui venaient alors les défigurer et les contrefaire<sup>1344</sup>. Ils étaient devenus creux, vidés de leur sens ; Roland Barthes dirait d'eux qu'ils étaient tout simplement aliénés<sup>1345</sup>.

Il va sans dire qu'il pourrait donc être compris comme le vernis mythique qui recouvre le sens premier de la République des lettres, qui travestit à la fois son régime de subordination en le surchargeant d'un contenu transcendantal qui le fait oublier, mais aussi son régime d'égalité, en le faisant passer par l'étamine du privilège octroyé à quelques rares esprits distingués. Le discours qui fait croire nous dit Michel de Certeau « est celui qui prive de ce qu'il enjoint, ou qui jamais ne donne ce qu'il promet. Bien loin d'exprimer un vide, de décrire un manque, il le crée »<sup>1346</sup>. C'est pourquoi il est facile de comprendre cet axe comme faisant partie du mythe de la République des lettres, car celui-ci « est une *valeur* », ou plutôt il la produit ; « il n'a pas la vérité pour sanction : rien ne l'empêche d'être un alibi perpétuel : il lui suffit que son signifiant ait deux faces pour disposer toujours d'un ailleurs : le sens est toujours là pour *présenter* la forme ; la forme est toujours là pour *distancer* le sens »<sup>1347</sup>.

Brissot veut que cette contradiction cesse, et que s'appliquent véritablement les idéaux de liberté, d'égalité, d'indépendance, de fraternité, de vérité et d'utilité qu'elle prône. Les

---

1344« Il s'élèvera un homme qui voudra dominer dans l'empire littéraire. (...) Il prêchera l'humanité, et ne sera point humain. Il prônera la décence, et il appellera ses adversaires des cuistres, des vermisseaux nés d'un cul. Il fera parade de mœurs, et n'en aura point. Il criera contre les mauvais Logiciens, et fera de mauvais raisonnements. Il criera contre les plagiats, et volera tous les auteurs. Il criera à la calomnie, et il sera le calomniateur. Il affichera la philosophie, et il n'en aura point. » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Pot-Pourri. Etrennes aux gens de lettres*, *op.cit.*, pp. 36-37. Dans la problématique postcoloniale posée par Walter Mignolo, ça donnerait ceci : « derrière l'humanisme l'ethnocentrisme » : Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, p. 190

1345Barthes, Roland, « Le mythe, aujourd'hui », in *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 230

1346De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, *op.cit.*, p. 159

1347*Ibid.*, p. 231

membres de cette République doivent être ceux qui ont prouvé leur talent et leur mérite, et non ceux qui ont manifesté leur complicité avec le pouvoir en place. C'est après avoir vécu ses nombreuses déconvenues littéraires que le voile tomba pour lui, et que la République des lettres apparut pour ce qu'elle était réellement : une représentation du petit cénacle des privilégiés. Si elle était initialement une forme de représentation des gens lettrés par les gens de lettres, elle s'avérait plutôt être une forme de représentation des gens de lettres par un gouvernement de mandarins élus par l'autorité royale. Mais Brissot aspirait toujours au dépassement de cet axe arkhê-typique. Il ne rentrait lui-même dans aucun type sacré : il n'était dans la République des lettres ni un vulgaire littérateur, ni un ponte littéraire, ni homme du peuple cultivé, ni un homme de lettres en place, autrement dit, ni un sujet *hostis*, ni un sujet *hospes*. Brissot faisait partie de la frange liminale méplacée, et que ses membres soient des déclassés comme Pelleport et Chavannes de la Giraudière, qui avaient le rang, ou bien des méclassés comme Brissot et Marat qui avaient la culture, sans la fortune et la gloire, lignée et mérite ne valaient rien. Tous aspiraient simplement à ce que leurs pairs et la société leur renvoient l'image qu'ils se faisaient d'eux-mêmes.

Vue sous l'angle de la double conscience, on comprend mieux pourquoi l'axe arkhê-typique est à l'origine du dualisme colonial. Ce dualisme se décline en plusieurs couples elliptiques : « Modernes/Primitifs », « Civilisés/Barbares » si l'on suit Walter Mignolo<sup>1348</sup>, « Europe/Non-Europe » pour Enrique Dussel<sup>1349</sup> et Anibal Quijano, qui la complète avec la distinction « Homme/Femme »<sup>1350</sup>, mais aussi « Capital/Travail » pour Ramón Grosfoguel<sup>1351</sup>, ou la division inaugurale « Chrétien/Non-Chrétien » pour Antony Angie. Ce

---

1348 Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, op.cit., p. xiv, p. 6, p. 186, p. 200

1349 Dussel, Enrique, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures », art.cit., p. 65-76, Dussel, Enrique, « World-System and 'Trans'-Modernity », art.cit., p. 232

1350 Quijano, Anibal, « Colonialidad del poder y Clasificación social », art.cit., pp. 366-379, Quijano, Anibal, « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », art.cit., pp. 535-556. Quijano, Anibal, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Social Classification », in Mabel Moraña, Enrique Dussel, et Carlos A. Jáuregui (eds), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 181-201. Pour le dualisme « Homme /Femme », voir notamment Schiwy, Freya, « Decolonization and the Question of Subjectivity. Gender, race, and binary thinking », in *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, pp. 271-294, Scott, Joan, « Genre : Une catégorie utile d'analyse historique », in *Les Cahiers du GRIF*, n°37-38, 1988, pp. 125-153

1351 Grosfoguel, Ramón, « Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America », in Mabel Moraña, Enrique Dussel, et Carlos A. Jáuregui (eds), *Coloniality at Large. Latin America and the*

qu'il faut retenir, c'est que chacune de ces distinctions se constitue autour d'un axe arkhé-typique qui lui est propre – le Progrès, la Race, le Sexe, la Richesse, la Religion, etc. – qui d'ordre culturel s'est imposé comme impératif naturel, comme l'absolu catégorique et catégoriel. On comprendra également que ces couples elliptiques renvoient ultimement au couple générique sujet souverain/excepté, et la barre oblique (« / ») à l'axe arkhé-typique.

Nous avons longuement observé comment cet axe était à la source de l'écroulement du « moi » de Du Bois et de Brissot, justement parce qu'il agit comme un miroir déformant. Si le « stade du miroir », tel que Lacan le conçoit, initie l'identification primordiale permettant au « petit de l'homme » de sortir du stade de l'*infans* et d'entrer dans l'ordre du symbolique, les phases successives qui s'ensuivent en situation coloniale – dont Fanon nous restitue l'une d'entre elle lorsqu'il évoque sa rencontre avec un enfant blanc : « Regarde le nègre !... Maman, un nègre ! » – inaugure le moment contraire, un tournant à proprement parler, la sortie du colonisé de l'ordre du symbolique et son infantilisation, son retour à l'état de nature<sup>1352</sup>. Si colon et colonisé sont *a priori* des semblables, une fois franchi le vernis symbolique, et une fois entré de plain-pied sur le terrain de l'archique, c'est-à-dire du pouvoir, l'axe arkhé-typique fait de l'*hospes* un souverain et de l'*hostis* un excepté, autrement dit, distribuent les semblables en supérieurs et en inférieurs. Et dans cette disposition, les premiers détiennent le monopole de la culture, alors que les seconds sont rejetés dans l'ordre de la nature. C'est dans ce sens que Fanon disait « qu'avec le nègre commence le cycle du *biologique* »<sup>1353</sup>.

Les rapports sociaux de production de la valeur et de la non-valeur sont eux-mêmes inscrits dans un rapport plus générique qui témoigne de la place occupée par chaque être social dans la production de la société<sup>1354</sup>. Pas de production sans sujet qui fait marcher et sujet qui

---

*Postcolonial Debate, op.cit.*, p. 327

1352Haddour, Azzedine, « Fanon dans la théorie postcoloniale », art.cit., p. 148

1353Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs, op.cit.*, p. 167

1354Gayatri C. Spivak disait d'un mode de production qu'il est, « strictement parlant, un mode de production de la valeur. Le sujet colonial peut être mesuré par des standards coloniaux » : Chakravorty Spivak, Gayatri, « The New Subaltern : A Silent Interview », in Chaturvedi, Vinayak (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial, op.cit.*, p. 325.

marche, sans sujet qui conduit en avant et sujet qui est conduit en avant. C'est exactement ce que pointe Frantz Fanon lorsqu'il affirme, qu'après d'avoir infantilisé l'altérité culturellement excepté, le colon « lui a signifié le chemin qui devait être le sien »<sup>1355</sup> ; ou d'une autre manière, Virgil Gheorghiu lorsqu'il fait dire à Traian Koruga ces quelques mots : « J'accepte n'importe quel argument. Mais je n'accepte pas que d'autres que moi m'indiquent la manière dont je dois vivre – et qu'ils croient la meilleure et m'obligent à m'y conformer. Ma vie est à moi. [...] j'ai le droit de la vivre de la manière que j'aurai choisie moi-même »<sup>1356</sup>. Cet axe instaure la césure comme elle la dissimule. On pourrait dire qu'il est diaphane : il laisse passer la lumière de l'*a priori* transcendantal, fait rayonner ses principes en deçà de son tracé, mais vue d'en bas la lumière se couvre d'un voile qui se transforme pour les plus audacieux en un mur sur lequel ils se brisent : « la barre oblique est invisible nous dit Walter Mignolo, et peut seulement apparaître à la vue de ceux qui habitent et pensent à partir de la frontière »<sup>1357</sup>. C'est pour cela que le sujet *hostis* est un être excepté, à la fois exclu et intégré : intégré que sous la forme de l'exclusion, exclu que sous la forme de l'intégration. C'est pour cela que son existence est à la fois actée et déniée, parce que l'axe divise et unit à la fois, de la même manière que le sujet qui y est jeté en dessous est à la fois exclu et intégré.

La grande disjonction opérée par l'axe arkhê-typique est donc le propre de la colonialité. Placer en séparant, distribuer chaque être social dans la hiérarchie sociale coloniale afin de les situer, de les fixer et de les saisir comme « types », assurant une certaine stabilité dans la production et les rapports sociaux coloniaux de production de la société. Mais c'est également autour de cet axe que se joue la déstabilisation, de ces êtres qui comme Brissot sont aspirés au-delà de leur assignation par l'appel des hauteurs. Si l'on se penche alors sur les régions limitrophes de cet axe, on ne verra plus de césure ni de fracture, mais un seuil, un intervalle : non plus une limite, mais un espace liminal, un espace de la relation et de la rencontre des contraires, un milieu. Tiers-terme d'une société bipolaire, « tiers-espace

---

1355 Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, *op.cit.*, p. 81

1356 Gheorghiu, C. Virgil, *La vingt-cinquième heure*, Paris, Plon, 1949, p. 319

1357 Mignolo, Walter, « Preface to the 2012 Edition », in *Local Histories/Global Designs*, *op.cit.*, p. ix



d'énonciation » comme le nomme Homi K. Bhabha<sup>1358</sup>, c'est en son sein que la double conscience se révèle et engage sa résolution, que les types et l'axe qui les sous-tend sont subvertis, que la hiérarchie et les positions sociales sont en jeu, et ultimement que la transformation de l'ordre social colonial se joue<sup>1359</sup>. Parce qu'elle transcende l'axe arkhé-typique, la frange liminale est la figure d'un sujet sans figure, la figure au-delà des types et des dichotomies, qui vient briser la représentation binaire et manichéiste, ainsi que la production systématique des contraires qui faisait la marque de la colonialité<sup>1360</sup>. Cette frange liminale, Brissot en faisait partie, lui qui portait dans sa conscience la marque de la ligne de fracture. Mais cette dernière est bien plus qu'une simple retranscription psychique de l'axe arkhé-typique. Brissot vivait derrière le voile des privilèges, c'était un fait inscrit de droit, mais il ne s'est jamais résigné à sa position, il n'a jamais accepté son irrésolution identitaire. Son parcours est celui d'une déprise, il est une aspiration à l'unité, un désir de devenir autre au-delà du terrain arrêté du destin. La frange liminale est habitée par des êtres sociaux qui se cherchent, la liminalité l'espace psycho-social de la double conscience et du méplacement.

### *L'altérité privilégiée comme impossible ami*

Le regard des autres privilégiés et souverains était aussi déformant que l'axe lui-même. Ces derniers voyaient en lui un mur infranchissable qui les gardait de toute intrusion, et qui tempérerait la pression ascendante venant des sujets subalternes. Un tel regard en miroir assurait ainsi leur position de surplomb, reflétait et fondait leur souveraineté. Ce regard des pairs honorables et des grands esprits n'avait donc pour Brissot rien d'un regard qui libère, d'un regard qui ouvre le sujet à la plénitude du rapport à soi, aux autres, au monde et au

---

1358 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 81

1359 *Ibid.*, p. 30 et Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, p. 90

1360 Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, *op.cit.*, p. 81, Hall, Stuart, « When Was "the Post-Colonial ?" Thinking at the Limit », in Iain Chambers et Lidia Curti (dir.), *The Post-Colonial Question. Common Skies, Divided Horizons*, London/New York, Routledge, 1996, p. 247, Gilroy, Paul, *Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 80, Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 49, Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op.cit.*, p. 337, JanMohamed, Abdul R., « The Economy of Manichean Allegory », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-colonial Studies Reader*, *op.cit.*, pp. 18-23, De Sousa Santos, Boaventura, *Vers un nouveau sens commun juridique*, Paris, L.G.D.J., 2004, p. 587

transcendant. C'était bien au contraire un regard qui enferme, un regard qui reflétait dans l'identité l'aliénation actée dans la société. Pour les autrui souverains qu'ils étaient, leur regard privilégiait, comme il exceptait par son absence. Seuls des êtres honorables pouvaient poser un regard honorable. C'est parce qu'ils reconnaissaient une parole et un geste comme honorable et notable, que son auteur, si cela n'était toujours pas acté, pouvait lui-même devenir honorable et notable, que son honorabilité, demeurée jusque-là latente et méconnue, pouvait être confirmée et reconnue. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre ce message adressé par le secrétaire perpétuel de l'académie de Dijon à Brissot, qui voulait alors le féliciter pour son « Lycée » de Londres : « La République des Lettres vous aura une obligation que vous assure sa reconnaissance, son estime et l'immortalité et je l'espère que les faveurs de la fortune commenceront par en être la récompense »<sup>1361</sup>. Seulement, cette reconnaissance n'était à l'endroit de Brissot que partielle et lacunaire. Il n'avait trouvé l'appui de quelques autrui privilégiés, mineurs de surcroît, et la gloire que Hugues Maret lui promettait n'avait pas été relayée par les pairs majeurs, ceux qui étaient les véritables souverains de la République des lettres.

De la même manière que le sujet ne peut devenir autre que par l'autre, Brissot ne pouvait devenir éminent et fameux qu'à travers le truchement de sujets éminents et fameux. Leur reconnaissance était le faire-valoir de son identité, l'image spéculaire qui venait confirmer, avaliser et acter son intégration dans la République des lettres. Brissot avait lui-même ouvertement manifesté ce besoin de reconnaissance dans le « Discours préliminaire » de sa *Bibliothèque philosophique*, qui semble d'ailleurs catalyser l'ensemble de ses attentes et de ses désirs, lui qui était toujours un jeune philosophe ambitieux, impatient de percer dans le monde des lettres : « Après la satisfaction qu'on goûte d'être utiles aux hommes nous disait-il, rien n'est plus doux que l'approbation des gens de bien et des hommes éclairés »<sup>1362</sup>. Ce besoin de reconnaissance traduit elle-même un besoin bien plus profond encore, un besoin essentiel dans la constitution de l'identité à partir de laquelle le sujet peut façonner son être, vivre ensemble avec lui-même et avec les autres. Ce besoin, c'est l'amitié. Je ne voudrais

---

1361« Hugues Maret à Brissot. Le 17 mars 1784 » : A.N. 446/AP1 dossier 1 n°46

1362Brissot, de Warville Jacques-Pierre, « Discours de l'éditeur servant de conclusion », in *Bibliothèque philosophique*, *op.cit.* Tome X, Neuchâtel, 1785, p. xxxvi

pas m'engouffrer dans une question bien trop étendue pour les limites fixées par ce travail, mais parce qu'elle est faste, autrement dit fondamentale, il est impossible d'en faire l'économie.

Comme le faste, l'amitié est ou n'est pas, ce que Agamben nous rappelle lorsqu'il précise que l'« ami » appartient à la catégorie des termes non prédicatifs<sup>1363</sup>. Et comme le faste, l'amitié offre au sujet les fondations nécessaires pour qu'il se fasse acteur : « Un temps, un lieu sont *fasti* ou *nefasti* [fastes ou nefastes] nous dit Michel de Certeau, suivant qu'ils donnent ou ne donnent pas à l'action humaine cette nécessaire assise »<sup>1364</sup>. On remarque alors la fonction d'autorisation et de fondation de l'amitié. L'amitié nous dit aussi qu'elle peut être pensée, réfléchie, mais aussi sentie, et désirée. Elle est donc autant un objet d'intellection que d'affection, mais elle ne peut être de toute façon que le fruit d'une expérience vécue. Agamben relie l'amitié à l'*aisthêsis*<sup>1365</sup>, parce qu'il est question d'un acte fondateur autant que de sensation. Mais si l'on va encore plus loin, la convergence de l'amitié et de l'esthétique dépasse le domaine du sentiment, et devient totale lorsqu'on se rend compte que les deux termes se rapportent étymologiquement aux deux domaines que j'ai précédemment évoqués : l'intellection et l'affection<sup>1366</sup>. Il s'agit donc là d'une communication totale, ou si l'on veut l'exprimer d'une manière plus puissante encore, d'une communion ontologique. On revient alors à l'intuition de William James sur l'amitié, et très certainement à celle de Du Bois lui-même, lui qui était son ancien élève et son nouvel ami<sup>1367</sup>. L'âme comme combinaison, que James concevait même, rappelons-nous, comme un « mystère de connaître les choses ensemble ». Brissot partageait sans nul doute cette vision, lui qui se considérait comme un philosophe, ce concept qui entretient une relation si

---

1363 Agamben, Giorgio, *L'amitié* (trad. M. Rueff), Paris, Éditions Payot et Rivages, 2007, pp. 16-17

1364 De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I, op.cit.*, p. 182

1365 *Op.cit.*, p. 31

1366 *Anima*, l'âme, le siège de la pensée, de la volonté, mais aussi des sentiments, des passions et du désir, qui renvoie plus généralement au souffle de vie (et qui a son équivalent grec dans le terme *psukhê*, ψυχή). *Aisthetis*, *aisthanomai* (αἰσθανομαι), faculté de percevoir, de comprendre par le sens et par l'intelligence, avoir conscience de soi, être de bon sens. De la sorte, les deux termes sont également liés au *phren* (φρήν), ce que les grecs comprenaient par la faculté de comprendre par les sens et par l'intelligence, et par extension, ce qui pose les bases du « bon sens ».

1367 Du Bois, William E. B., *Dusk of Dawn, op.cit.*, p. 19, p. 148

intime avec l'ami qu'il l'inclut dans son nom même, le *philos*<sup>1368</sup>.

Je développerai plus après l'implication de ce rapport d'amitié, en précisant comment l'ami est justement la figure de convergence et de conjonction du sujet avec l'altérité, du dedans et du dehors – espace liminal s'il en est – où l'autre est justement inclus dans le soi, et le soi dans l'autre à tel point que leurs existences demeurent indistinctes, et qu'il ne se rapporte moins à des sujets, autrement dit à des individus divis, qu'à l'être, et qui plus est, à l'être ensemble, action témoin d'une communion transcendantale. Mais il ne faudrait pas se tromper en limitant le transcendant au mystique. Il en est question bien entendu, comme nous avons pu le voir à travers le mysticisme philosophique de Brissot. Son mysticisme dispose également d'un versant pratique, puisqu'il est intimement lié avec son républicanisme, et même plus encore, avec son identité, qui ici relie ses convictions spirituelles avec ses résolutions plus matérielles. L'amitié devient faste, puisqu'elle offre une « assise mystique »<sup>1369</sup>, une autorité : elle est ce qui marche « devant les pratiques sociales pour leur ouvrir un champ »<sup>1370</sup>, et antérieurement, devant les yeux du sujet pour lui ouvrir une identité dans laquelle s'accomplir et se réaliser socialement. Elle donne naissance à un champ de possibilité et de légitimité à une action pour être effective, ce que j'ai appelé précédemment l'objectivation réflexive, à laquelle on peut désormais lui coller l'épithète de cohésive. Mais c'est de cette amitié dont il faut se rapporter pour évoquer la double conscience, amitié à revers, puisqu'elle renvoie à une amitié refusée et bannie, à l'illusion d'un partage ou à son fantasme<sup>1371</sup>. Il ne s'agit plus là d'un rapport ontologique, mais d'un rapport intersubjectif. Dans ces circonstances, l'altérité devient dans l'indifférence et la désaffection aussi étrangère, distante et détachée qu'elle est fusionnelle, intime et consubstantielle dans l'amitié et la sympathie<sup>1372</sup>. Dans le cas de Du Bois et de Brissot, c'est

---

1368 Agamben, Giorgio, *L'amitié*, *op.cit.*, p. 7

1369 Georges Dumézil cité dans De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I*, *op.cit.*, p. 182

1370 *Ibid.*, p. 185

1371 Brissot ne disait-il pas de Hume qu'il ne fallait pas voir en lui « un homme aussi coupable que le croyait Rousseau, mais peut-être seulement un de ces despotes littéraires, un de ces orgueilleux protecteurs qui font le bien plus par vanité que par humanité, incapables d'amitié, parce qu'ils se croient supérieurs à tous les autres » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 291

1372 Il est aisé de se rapporter à Carl Schmitt qui, dans *La notion de politique*, pense que la *differentia specifica* du politique est et demeure la distinction ami/ennemi. En réalité, il s'agirait moins d'une relation d'amitié et d'animosité que d'une relation d'amitié et d'inimitié, sur laquelle peut se nourrir l'animosité il

la ligne de fracture qui acte cette rupture avec l'altérité, ou plutôt devrait-on dire avec *une* altérité, l'altérité privilégiée.

*Par soi-même, à soi-seul. Altérité privilégiée et ego transcendantal*

Cette altérité est aussi privilégiée qu'elle est significative aux yeux de Du Bois et de Brissot. Dans son regard, c'est moins leur reconnaissance qu'ils cherchent que la reconnaissance de la référence sublime dont elle a l'apanage, et dont ils désirent également en être les hérauts. Altérité privilégiée parce que la référence à laquelle ils aspirent est son privilège. Il est maintenant clair pour nous que cette altérité est privilégiée parce qu'elle habite au-delà de l'axe arkhê-typique, parce que leur position et leur identité en découlent expressément. Le regard qu'elle porte reflète l'image produite par cette ligne de fracture : autant la bassesse et le discrédit des uns que l'autorité et la majesté des autres. C'est pourquoi il ne peut être autre chose qu'un regard fracturé, un regard prédicatif, un regard ordonnateur et souverain.

Pour Brissot, ce regard est celui de l'*ego sciendi*. Le bel esprit a conscience de sa superbe. Il alimente son amour-propre et son estime de soi sur cette conscience supérieure qu'il a de soi, la conscience que sa position dans la hiérarchie sociale sanctionne une qualité essentielle de son être. Venait s'opposer « à l'orgueil fondé sur des armoiries, l'orgueil peut-être plus légitime qui tient aux travaux et aux succès de l'esprit »<sup>1373</sup>. Mais pour Brissot, cet « orgueil de la science, orgueil ennemi de l'égalité » prenait les atours de « l'orgueil de la noblesse »<sup>1374</sup>. Comme le rapporte Daniel Roche, une académie, quelle qu'elle soit, est « d'abord une assemblée de beaux esprits et de talents »<sup>1375</sup>. À l'image de la société d'ordres qui vient percoler la République des lettres, la dignité qu'ils acquièrent de leurs lauriers académiques devient un gage de leur sagesse. Le philosophe consacré ne fait qu'un avec la

---

est vrai, mais qui n'en découle pas automatiquement.

1373Mercier, Louis Sébastien, *Tableau de Paris, op.cit.*, Tome 8, p. 32

1374Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 277

1375Roche, Daniel, « La diffusion des lumières. Un exemple : L'Académie de Châlons-sur-Marne », *art.cit.*, p. 887

vérité. Leur parole, leur position, leur regard sont vérité. L'altérité privilégiée se pense et se voit comme une image spéculaire de l'*a priori* transcendantal, un authentique médium symbolique – entre les hommes et le transcendant –, et anagogique – entre elle et le transcendant. Brissot ne dit lui-même pas autre chose lorsqu'il affirme que les « académies se regardent comme les dépositaires infaillibles des vérités »<sup>1376</sup>, car « à ce niveau poursuit Daniel Roche, les rivalités personnelles et le poids des caractères individuels l'emportent souvent »<sup>1377</sup>. Ne pas reconnaître leur vérité, c'était ne pas reconnaître leur éminence et leur grandeur d'esprit, et par extension leur position sociale. C'était là une avanie dont il fallait se défendre à tout prix, ce qui n'était pas sans exciter les querelles d'ego :

Si les rivalités entre intellectuels sont inéluctables, c'est que la volonté d'imposer ses propres idées, son interprétation ou sa vérité est inhérente à leur démarche. Comme le dit encore Condorcet, 'il n'y a point d'hommes de génie qui n'éprouvent le besoin de faire partager aux autres le sentiment qu'ils ont de leur propre force'. [...] Dès lors que chacun aspire à la reconnaissance, il devient presque inévitable que la dispute au sens scolastique dégénère en polémique [...]. Quand le débat tourne au combat sans merci, c'est peut-être moins par désir de gloire que parce que chacun tend à s'identifier à son opinion. Que l'on s'avise de la rejeter, et son auteur se sent attaqué, blessé, parfois anéanti [...]. Les querelles de priorité ne sont pas moins âpres, pour les mêmes raisons : *sa* découverte, *son* analyse, *sa* démonstration sont indissociables de celui qui les a faites et doivent être mises à son actif, reconnues comme siennes par la communauté des pairs<sup>1378</sup>.

Imposer sa vérité, c'est imposer sa souveraineté. Nous touchons là à ce que Walter Mignolo et Ramón Grosfoguel appellent l'« ego-politique du savoir »<sup>1379</sup>. Un tel *ego* se présente comme étant détaché du monde séculier, irrémédiablement non-situé, sur lequel peut se fonder l'autorité de sa parole. Un tel déni de temporalité cache l'« hybris du point zéro », un point d'ancrage à partir duquel se fonde l'absoluité du savoir. Bien entendu, un tel « savoir absolu » dissimule en réalité « son propre ancrage géo-politique »<sup>1380</sup>, autrement dit son implication dans la société française d'Ancien Régime. S'introniser comme « énonciateur abstrait » a, pour ces hommes de lettres en place, l'avantage d'entretenir la

---

1376 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 172

1377 *Op.cit.*, p. 887

1378 Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles I, op.cit.*, pp. 13-14

1379 Grosfoguel, Ramón, « The Epistemic Decolonial Turn », art.cit., p. 213 et Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity, op.cit.*, p. 15

1380 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs, op.cit.*, p. xiii

fiction de leur neutralité vis-à-vis du pouvoir royal, ce qui permet de fonder et de garantir leur position simultanément dans la République des lettres et dans la société d'ordres. S'ancrer dans les hauteurs de l'esprit, dans le monde de la spéculation et de la réflexion, pour s'ancrer dans le monde temporel, dans un monde aux considérations bien plus terre-à-terre.

Il est facile de concevoir comment les polémiques engageaient leur statut et leur position, et comment elles ne mettaient véritablement en gage que les pairs eux-mêmes<sup>1381</sup>. La querelle d'idées est plus qu'une querelle de vérités, elle est une querelle de rangs. Elle ne peut mettre aux prises que des intellectuels souverains, les petits écrivains n'ayant ni les armes, ni l'envergure, ni la légitimité pour un tel combat<sup>1382</sup>. Il est maintenant clair pourquoi un tel regard était aussi indifférent à reconnaître les vulgaires littérateurs, mais aussi pourquoi il pouvait les écarter de la vérité elle-même : la majorité d'entre eux, et peut-être les plus fameux, étaient aveugles à leur propre référence transcendante, aveugles aux vérités prononcées par ces petits littérateurs, mais aussi aveuglés dans leur recherche de la vérité, ce que confirment les paroles rapportées par Condorcet<sup>1383</sup>. La reconnaissance de leur vérité leur assurait la reconnaissance de leur souveraineté dans la République des lettres, et plus encore, elle venait confirmer celle que la société d'ordres venait de leur attribuer. L'*ego sciendi* est celui à travers lequel se réalisait l'*ego imperii*, l'ego du philosophe intronisé au Parnasse littéraire. Cette lutte entre les philosophes consacrés et les aventuriers littéraires nous montre que la maîtrise ou la quête de la vérité, et donc du sacré, va de pair avec la

---

1381 Il serait intéressant de se pencher sur les luttes intestines entre les philosophes consacrés, luttes qui se déroulaient tout autant par personnes interposées (les protégés). Il ne faut pas oublier également que les philosophes n'étaient bien évidemment pas les seuls à disposer de l'autorité culturelle. Ils faisaient partie d'un corps de privilégiés avec les censeurs royaux, les inspecteurs de la Librairie, le Conseil d'État, l'Église, le lieutenant général de la Police de Paris, les intendants de province, les tribunaux locaux et les nombreux parlements avec lesquels ils entraient souvent en rivalité. C'était bien des querelles de souveraineté, qui avaient tendance à se cristalliser autour de l'enjeu que représentait le contrôle de l'opinion publique : Walton, Charles, *La liberté d'expression en Révolution, op.cit.*, p. 48

1382 Polémique et calomnie se mêlant intimement, les esprits les plus hauts placés pouvaient répondre à ces attaques non par la plume, mais par des lettres de cachet : *Ibid.*, p. 76

1383 « pour la plupart, la gloire est le premier objet ; la découverte de la vérité, n'est que le second » : Condorcet, « Observations et mémoires sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts et métiers. Eloge du Père Le Sueur », in l'abbé Rozier, *Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts, avec des planches en taille-douce, dédiées à Mgr le Comte d'Artois*, Paris, Tome IX, 1777, p. 5

maîtrise ou la quête de la position sociale qu'elle autorise.

Il est clair que les intellectuels consacrés sont dans la République des lettres de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle des sujets *hospes*. Maîtres de soi : ipséistes et solipsistes, ils sont leur propre autorité<sup>1384</sup>, leur conscience propre est l'unique vérité. Maîtres chez soi : ils sont souverains en leur domaine, et même le pouvoir temporel du roi ne pourrait renverser l'autorité culturelle dont ils sont les dépositaires. *Ipse* : par soi-même et à soi-seul, voilà ce qui caractérise la vie évoluant au faîte de l'axe arkhê-typique. Parce que leur autorité repose sur ce tracé fondateur, j'ai dit d'eux qu'ils étaient consacrés. Il est possible d'aller plus loin en leur apposant une autre épithète : *hiératique*. En effet, ils sont augustes et admirables, parce qu'ils exercent le sacerdoce du savoir réflexif, des lettres et des sciences<sup>1385</sup>. Ce sacerdoce leur a été attribué par un ordre qui était lui-même sacré (leur talent par la Nature et sa reconnaissance par le Roi), considéré comme immuable, ce qui leur conférait une majesté, ce qui faisait d'eux des hiérarques. Ils sont ce que j'ai appelé des sujets arkhê-types, ce qui nous autorise à trouver en eux au moins cinq principes sur lesquels reposent leur qualité et leur valeur.

Parce qu'ils sont des sujets par lesquels une nouvelle configuration sociale<sup>1386</sup> commence (la République corporative des lettres), par lesquels une nouvelle hiérarchie s'institue et qu'une

---

1384C'est là un versant de l'autonomie philosophique : *autos-nomos*, « qui se donne soi-même sa propre loi ». Se donner soi-même sa propre loi, c'est refuser toute autorité qui n'émane pas de sa propre réflexion, une autorité en dehors de sa propre raison. Dans la version solipsistique, le philosophe se transforme en un ego transcendantal qui n'accepte pas même l'autorité de son propre milieu de penser, l'autorité de son propre langage et de la logique qui la sous-tend. Dans la version corporative de la République des lettres, cette autonomie est manifestement tempérée par l'autorité du pouvoir royal, comme cette-dernière l'est également en raison des rapports d'interdépendance. Toutes les altérités souveraines dans la société d'ordres ne sont pas des *homo clausus*, Norbert Elias dirait qu'il n'existe pour eux qu'une « autonomie relative d'individu indépendant » (Elias, Norbert, *La société de cour*, *op.cit.*, p. 151).

1385Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain*, *op.cit.*, p. 28-29 et p. 39

1386Par configuration sociale, il faut entendre la signification qu'Elias lui en donne, comme un ensemble de positions définies dans un espace social en stabilité (*stasis*, *στασις* : équilibre des corps, fixité dans le mouvement) : une configuration est une « figure globale toujours changeante que forment les joueurs ; elle inclut non seulement leur intellect mais toute leur personne, les actions et les relations réciproques [...]. L'interdépendance des joueurs, condition nécessaire à l'existence d'une configuration spécifique, est une interdépendance d'alliés mais aussi d'adversaires » : Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?*, *op.cit.*, p. 157



référence à cette hiérarchie est consacrée, ils rendent compte du principe de fondation. Ces sujets sont maîtres en leur domaine, ce qui traduit le principe de souveraineté. En cela, ils disposent de l'autorité pour mener et conduire en avant leur société, ainsi que les sociétaires qui la composent. Cette société est double dans le cas de ces intellectuels : à la fois nationale, ils œuvrent à l'intérieur d'une République des lettres qui adopte les contours de son État, à la fois universelle, ou plutôt cosmopolite, ils participent ultimement au bien du genre humain. Nous nous rapportons ici au principe de direction, ou de commandement. L'ensemble de ces sujets participe également à l'ordre identificatoire de la société. Parce qu'ils sont des altérités privilégiées, ils offrent un modèle réflexif à tous les sujets évoluant en deçà de l'axe arkhê-typique – modèle qui leur renvoie une image déformée d'eux-mêmes –, mais aussi une image spéculaire pour tous ceux qui sont reconnus comme membre de la pairie. C'est le principe d'identité. Mais le regard ne suffit pas à lui seul pour sanctionner l'appartenance au cercle des privilégiés. Il doit exister des manifestations expressives et manifestes de la reconnaissance sociale qui sanctionnent objectivement la place dans la hiérarchie sociale. Ce n'est en effet que par son expression que le sujet peut exprimer l'éminence de son être, d'où l'importance attribuée au « faire » dans la société. Celle-ci ne peut connaître et reconnaître la qualité d'un être que par le biais de ses propres prestations. N'oublions pas que dans la société d'ordres, la valeur n'était ni innée ni définitivement acquise : même pour un noble, il fallait la montrer, il fallait qu'il en fasse l'épreuve. Nous touchons ici au principe d'actualisation.

*Les nouvelles figures de la noblesse : mutation et renouveau de l'axe arkhê-typique*

La pénétration du mérite dans la société française d'Ancien Régime était tout à fait opportune pour faire valoir sa qualité dans le monde des lettres. Mais ce mérite était imprégné des valeurs aristocratiques. Seuls les quelques rares qui avaient réussi à passer le Rubicon devenaient des philosophes consacrés, qui très vite se présentaient eux-mêmes dans le langage de la société d'ordres, comme des êtres – bien – « nés pour la vérité », selon l'expression de Condorcet. En pénétrant au sein de l'aristocratie littéraire, ils avaient intégrés la race des nobles d'esprit. Dans cette société, le mérite ne s'était pas départi de la

race, car il légitimait sur la base du mythe monarchique français (ou sens propre du commun) l'attribution du privilège des lettres, et plus généralement celui du savoir. C'est ce que j'ai appelé un *privilège archique*, un privilège de commandement qui fait autorité suite à la transformation d'une supériorité conquise ou de fait en supériorité acquise ou de droit. Le pouvoir que confère l'autorité de la race se fonde sur l'épreuve des faits et gestes, et comme l'anoblissement, la consécration littéraire (qui passe le plus communément par la nomination dans l'une des académies du Royaume) se présente comme un véritable ajustement de position pour un noble d'esprit auparavant socialement éconduit<sup>1387</sup>. Avant de devenir notable, le philosophe devait passer par l'épreuve de l'ordre et par celle de la République des lettres. Il devait montrer une (certaine) déférence à l'un, et des dispositions pour l'autre, il devait prouver la qualité de sa morale et la qualité de son esprit. Ce n'est que de cette manière, en devenant un philosophe *policé*, qu'il pouvait intégrer la race des nobles, celle qui était justement « propre à commander »<sup>1388</sup>. Il était donc nécessaire que les qualités morales fassent écho aux qualités d'intellection, que ces philosophes se parent des atours de la civilité, même si cela prenait l'apparence de l'afféterie. Ainsi, pouvaient-ils être considérés comme polis, raffinés, cultivés, et donc avancés<sup>1389</sup>. Il leur fallait donc servir le roi<sup>1390</sup> en se positionnant au faîte de l'exemplarité morale. Faire avancer l'esprit tout en faisant avancer la morale, œuvrer dans la République des lettres et dans la société d'Ancien Régime, occuper un rôle d'avant-garde dans l'une, d'élite et d'arrière-garde dans l'autre, telle était leur tâche en tant que philosophe hiératique. On voit donc comment l'axe archétypique légitime les rapports sociaux de subordination<sup>1391</sup> : les sujets qu'il intronise à son pinacle ont la tâche de garder la mainmise cognitive de la société d'ordres dans le combat qu'il mène contre ses détracteurs.

---

1387Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIIIe siècle*, *op.cit.*, p. 57

1388Ceci est d'ailleurs tout à fait clair dans l'attitude d'un Voltaire notamment, qui de ses premiers pamphlets acides envers le pouvoir royal (son *J'ai vu* et son *Puero regnante*), avait peu à peu accepté l'autorité de l'ordre (il choisit la voie du tribunal pour juger son litige avec Louis Trevenol, lui qui fut impliqué dans la diffusion de libelles calomnieux sur Voltaire, à un moment où ce dernier aspirait à devenir gentilhomme académicien) : Walton, Charles, *Liberté d'expression en révolution*, *op.cit.*, p. 77

1389*Op.cit.*, p. 41

1390N'oublions pas que servir le roi était considéré comme un « privilège essentiel du statut nobiliaire » : *Ibid.*, p. 73

1391Quijano, Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », *art.cit.*, p. 534, Boule, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 60, Gurvitch, Georges, *La vocation de la sociologie*, *op.cit.*, p. 398

L' « idéologie » entretient en cela un rapport voilé de pouvoir, et s'inscrit dans l'ordre des choses<sup>1392</sup> lorsqu'elle se mêle à la « race ». Le discours colonial de la société française d'Ancien Régime véhicule l'idée qu'« une certaine inégalité dans les conditions, qui entretient l'ordre et la subordination, est l'ouvrage de Dieu », comme le soutient Jean de La Bruyère<sup>1393</sup>, ce qui, exprimé dans les mots du juriste Charles Loyseau, ressemblerait à ceci :

Il faut qu'il y ait de l'Ordre dans toutes choses [...]. Le monde même est ainsi appelé en Latin [Logos], à cause de l'ornement et la grâce provenant de son admirable disposition : et en Grec κόσμος [Cosmos] à cause de son bel Ordre et agencement. Puis il poursuit : nous ne pourrions pas vivre ensemble en égalité de condition, ainsi il faut par nécessité, que les uns commandent, et que les autres obéissent. Ceux qui commandent ont plusieurs Ordres, rangs, ou degrés : les souverains Seigneurs commandent à tous ceux de leur état, adressant leur commandement aux grands, les grands aux médiocres, les médiocres aux petits, et les petits au peuple. [...] Ainsi par le moyen de ces divisions et subdivisions multipliées il se fait de plusieurs Ordres un Ordre général, et de plusieurs États un État bien réglé, auquel il y a une bonne harmonie et consonance, et une correspondance et rapport du plus bas au plus haut<sup>1394</sup>.

L'idée première qui traverse ce passage est que l'harmonie du Tout, voulu par Dieu, ne se réalise que dans sa subdivision en parties distinctes. L'idée subsidiaire est que le respect de sa position sociale passe par le respect des ordres majeurs qui incarnent l'ordre des choses. Mais nous sommes ici au XVII<sup>e</sup> siècle, et non au XVIII<sup>e</sup>, et la présence de Dieu s'est déjà quelque peu effritée. Plus d'un siècle après Loyseau, l'idée d'un ordre hiérarchique strict, nécessaire et immuable est toujours d'actualité, mais a ceci d'original qu'il est désormais relayé par les philosophes des Lumières. Nous n'avons pour cela qu'à écouter d'Alembert :

Faut-il donc un grand effort de philosophie pour sentir que dans la société, et surtout dans un grand État, il est indispensable qu'il y ait entre les rangs une distinction marquée ; que si la vertu et les talents ont seuls droits à nos vrais hommages, la supériorité de la naissance et des dignités exige notre déférence et nos égards ; que plus le sage a d'intérêt d'être mis à sa place, plus il doit respecter celle des autres ; et qu'enfin, comme l'a dit un Philosophe, le moyen de n'être pas écrasé par ses créanciers, est d'être exact à payer ses dettes<sup>1395</sup>.

---

1392Parry, Benita, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, op.cit., p. 14

1393La Bruyère, Jean, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, op.cit., p. 309

1394Loyseau, Charles, « Livres des ordres et simples dignités. Avant-Propos », in *Traité des ordres et simples dignités*, Paris, 1623, p. 1

1395D'Alembert, *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771*, Tome

L'économie du don est ici exprimée sans ambages, et l'inégalité des conditions et des positions sociales retrouve ses adeptes dans la figure du philosophe consacré. Mais comment se rapporte-t-il à la « race » ? Le philosophe, une fois intronisé, est un « noble d'esprit ». Cette expression traduit assez bien cet assemblage de savoir et de pouvoir qui le caractérise. À défaut de s'afficher comme tel, un philosophe comme d'Alembert ne le pense pas moins. Il est avant tout un homme de lettres, et tire l'essentiel de sa gloire en les cultivant, à l'image d'un haut dignitaire du clergé qui se distingue par le culte qu'il voue au Seigneur Dieu. À la seule différence que la monarchie est de droit divin, et que la dignité des seconds est sanctionnée dans la société par leur appartenance au premier ordre. Les philosophes consacrés occupent une position éminente dans la société tout en continuant d'appartenir formellement à leur ordre, et dans le cas de d'Alembert, à la roture. La figure de « noble d'esprit » est dans ce sens bien plus une représentation tacite qu'explicite, mais c'est l'image que véhicule leur intégration de fait dans les sommets de cette société d'Ancien Régime qui nous importe ici. Leur noblesse n'est pas un titre de sang, elle est tout comme lui une qualité qui cette fois dérive du talent. C'est ici que noblesse, race et mérite se rejoignent : comme la noblesse se cultive, elle peut s'acquérir ou déperir, et le niveau de culture, permis par l'éducation, va hiérarchiser son détenteur. C'est ainsi que dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, un fils de bourgeois bien éduqué fait figure de noble face un gentilhomme de haute extraction ignare et agreste. Un philosophe connaît sa valeur, il en a conscience, comme il a conscience de sa supériorité<sup>1396</sup>. C'est sur la base de la culture qu'un noble de race peut dégénérer et qu'un roturier peut se régénérer, jusqu'à évoluer au sommet de la hiérarchie sociale.

Pour la société française d'Ancien Régime de la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, les actes ou axiomes arkhê-typiques par lesquelles faire montre de sa valeur se résument en deux mots : Fortune et Gloire. C'est par la médiation de ces valeurs axiales qu'un sujet peut se distinguer et être reconnu comme sujet arkhê-type. Elles sont un faire-valoir de la valeur

---

Premier, Paris, Moutard, 1787, pp. xxxii-xxxiii  
1396Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 244

d'un sujet. De telles actes arkhê-typiques disposent d'une autorité normative et normalisatrice, ce qui permet à la société de s'attacher ses membres, de les intégrer dans sa marche et dans son sens, et ainsi de maintenir sa stabilité en l'état. Arkhê-typiques, parce que c'est à travers ces manifestations que la valeur distinctive, que le privilège archique est acté. Et dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, comme l'axe ne consacre plus la race dans son sens étroit, c'est-à-dire dans son seul rapport avec le sang et la lignée, mais dans un sens bien plus extensif, comme qualité transmise et acquise, comme qualité qui se mérite, les axiomes arkhê-typiques ne s'exprimaient plus dans l'idéal ascétique d'héroïsme, de générosité, de franchise, mais à travers le « travail, l'assiduité, la compétence, l'utilité, la bienfaisance »<sup>1397</sup>. Les honneurs et les dignités ne passaient plus par les hauts faits d'armes, mais par la fortune et la gloire. Et dans les derniers temps de l'Ancien Régime, gagner fortune et gloire était valable autant pour le tiers état que pour le deuxième ordre.

Depuis l'édit de 1701, il était possible pour les nobles de se jeter dans le commerce en gros seulement, de devenir négociants<sup>1398</sup>. Édit qui fut d'ailleurs confirmé par ceux de 1765 et 1767. Malgré les premières réticences, la noblesse était autorisée à participer à l'activité économique du Royaume qui avait fait la fortune et la gloire de plusieurs familles roturières. C'est de cette manière qu'une partie de ses membres participa activement au capitalisme commercial, manufacturier et financier de la fin du siècle<sup>1399</sup>. Mais ils furent loin de s'y limiter. Nombreux sont ceux qui avaient également été sensibles au message des Lumières, et qui comme Saint-Simon, souhaitaient obtenir « la haute considération qu'il[s] pense[nt] [...] mériter, qu'à la condition de se mettre au service de l'humanité, en l'éclairant »<sup>1400</sup>. Saint-Simon aspirait uniquement à la gloire, et avait rejeté les considérations basement matérielles<sup>1401</sup>, le duc de Chartres et futur duc d'Orléans avait quant à lui opté pour les deux.

---

1397Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle*, *op.cit.*, p. 54

1398Sélic, Jean-Pierre, « Ce que commerce veut dire », *art.cit.*, p. 92

1399*Op.cit.*, pp. 130-173

1400(Pétre-)Grenouilleau, Olivier, *Saint-Simon. L'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot, 2001, p. 21

1401*Ibidem*

On sait comme ces deux axiomes animent Brissot, comment elles l'environnent et exercent sur lui une attraction (rappelons-nous les paroles d'Hugues Maret et de Gabriel Villar). Ceci nous montre à voir la substance même du sujet arkhê-type, ce sujet qui comme nous le rappelle l'étymologie est « jeté en dessous » des actes qu'il accomplit, substance que l'on peut identifier à travers et derrière eux. Ces axiomes arkhê-typiques sont bivalents. Ils dénotent les manifestations consacrées de la société d'Ancien Régime, et donc un désir convenu et institué, autorisé et valorisé, et connotent des manifestations subversives, un désir novateur et réformiste, valables autant pour la République des lettres que pour l'ensemble de la société d'Ancien Régime. La fortune et la gloire consacre la noblesse d'un sujet, qu'elle soit aristocratique ou républicaine, témoin de la pénétration des valeurs bourgeoises au cœur même de la société d'ordres, de leur communion et de leur combinaison avec les valeurs aristocratiques. En les obtenant, il était possible d'actualiser sa place dans la hiérarchie sociale (même si comme on le sait la barrière du privilège la grévait en pratique). Elles étaient donc les symboles de l'harmonie intérieure et de la dissolution de la double conscience, elles renvoyaient l'image que les hommes de lettres se faisaient idéalement d'eux-mêmes, puisqu'elle marquait la reconnaissance sociale de ses pairs philosophes, de l'opinion lettrée, et de la société d'Ancien Régime.

Comme le mythe vu selon Barthes « transforme l'histoire en nature »<sup>1402</sup>, le mythe de la République des lettres transforme les gens de lettres en aristocrates littéraires, « aussi persuadés [...] de l'inégalité des *rangs*, que de celle des *esprits* »<sup>1403</sup>. En faisant cela, ils *disposent* l'ensemble des lettrés dans un schéma hiérarchique. Bien entendu, ils se placent immédiatement à son faîte, c'est pourquoi ils s'intronisent sujets souverains de la République des lettres. Souverains car hiérophantes, ces philosophes font profession honorable en remplissant une fonction sacerdotale, une profession « si noble par le but qu'elle se propose d'instruire et d'éclairer les hommes, [...] si digne de considération par la renommée qu'elle dispense et par l'opinion qu'elle gouverne »<sup>1404</sup>. Hiérophantes mais aussi

---

1402 *Ibid.*, p. 237. Barthes, Roland, « La mythologie aujourd'hui », in *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984, p. 81

1403 D'Alembert, *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771*, *op.cit.*, p. xxxiv

1404 *Ibid.*, p. xxxiii

hiératiques, car leur fonction d'initiation est réservée à quelques initiés. Souverains mais aussi symboliques, car ils assurent la jonction entre le monde sacré de la Raison et le monde profane des Hommes. Une telle position de surplomb s'inscrit dans l'« hybris du point zéro », dans un détachement fondateur qui les consacre en tant que sujet désincarné, entièrement voué au spirituel<sup>1405</sup>, s'attribuant ce que Walter Mignolo appelle le « privilège épistémique », celui d'inventer la classification et d'en constituer la partie majeure<sup>1406</sup>. Ils font donc de la République des lettres un dispositif, parce que celle-ci a « la capacité de capturer, d'orienter, de déterminer, d'intercepter, de modeler, de contrôler et d'assurer les gestes, les conduites, les opinions et les discours des êtres vivants »<sup>1407</sup> en son sein, ou de ceux qui aspirent à l'être. Le dispositif traduit donc « une stratégie de rapports de force » comme le précise Michel Foucault<sup>1408</sup> et comme l'atteste l'étymologie elle-même (*dispono, posui, positum* : « placer en séparant », « distribuer », « mettre en ordre »). Mais elle ne fait pas qu'initier des rapports de pouvoir, elle les institue, elle les fixe par le biais de l'axe arkhê-typique.

La colonialité de la République des lettres apparaît à première vue plus distinctement une fois le sens étymologique du « colonial » dévoilé : elle est l'action de cultiver, d'élever, avec une dimension bienveillante, puisqu'elle est en même temps l'action d'honorer, d'entourer de soins et d'égards. L'ordre colonial est un ordre normatif qui « fait avancer ». Comment savoir qui est qualifié pour « faire avancer » de qui ne l'est pas ? Il suffit pour Spivak de savoir qui a l'autorité de reconnaître la valeur ou non d'une personne, qui produit la valeur et qui la reproduit, autrement dit, qui sont les sujets qui habitent au-dessus de l'axe arkhê-typique. Un tel axe ne fait pas que scinder la société en deux. Il consacre une visée et une mode de visée, des valeurs standards et des sujets souverains qui en sont les dépositaires. De tels sujets montrent le chemin, ils prennent la direction de la société, ils en sont les générateurs, et imposent par là « des priorités qui les servent »<sup>1409</sup>. Pas d'ordre colonial donc

---

1405 « indépend[ant] par les ressources qu'[il] trouve en [lui]-même » : *Ibidem*

1406 Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity, op.cit.*, p. 129

1407 Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (trad. M. Rueff), Paris, Rivages, 2007, p. 31

1408 Foucault, Michel, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits II, 1976-1988*, Paris, Gallimard, 2001, p. 300

1409 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 29

sans valeurs ordonnatrices de la production. Deux constats s'imposent : la valeur originelle de chacun assigne naturellement une place dans la société et dans sa production générique, dans sa culture dirait-on, et en retour, chaque place dans la production assigne une valeur qui rappelle à chacun sa place et sa valeur dans la société. La disposition d'un être social sur l'échelle originelle de la valeur symbolique conditionne sa place sur l'échelle de la hiérarchie sociale, et c'est dans cette place bien précise que le mythe intègre le vécu, et que la perception des distinctions s'efface pour faire apparaître la société comme un édifice commun dans lequel tous contribuent, chacun à sa façon, à le faire marcher. Chacun contribue à sa manière à l'avancement de la société, mais certains le font plus que d'autres. L'économie coloniale du don rompt l'horizontalité du service en instituant un donateur consacré et un donataire excepté, dans laquelle ce dernier est placé symboliquement sous la dépendance du premier, selon les règles du destin.

Derrière la figure de ces littérateurs réprouvés se cache celle des littérateurs consacrés. Mais l'économie coloniale du don, parce qu'elle est traversée par l'axe arkhé-typique, n'apparaît pas à première vue sous ce schéma. La prise de conscience de l'idéologie, comme sa fausse conscience, est valable pour les premiers autant que pour les seconds. Il n'est pas question ici d'établir un jugement à charge ou à décharge, de savoir si un d'Alembert ou un Condorcet était de bonne foi. Ce qui est sûr, c'est qu'ils avaient conscience de leur rôle cardinal, ils se considéraient comme des figures de proue de la République des lettres et du genre humain. Concrètement, nous savons que ces philosophes incorporés ne pouvaient être totalement insensibles aux faveurs de la société d'ordres. Qui en effet pouvait se dire immunisé devant l'attrait d'une situation sociale avantageuse, d'une pension royale et de la notoriété ? Ils étaient donc en cela minimalement intéressés, surtout depuis que l'on sait l'importance de la reconnaissance réciproque dans la République des lettres et dans la société d'ordres. Mais il est difficile de soutenir qu'ils n'étaient pas intellectuellement désintéressés. Ils se faisaient les hérauts et les émissaires du Progrès, ils étaient habités, tout comme Brissot d'ailleurs, par la vocation de l'esprit. Ce qui montre un aspect tout à fait primordial de l'économie coloniale du don : il faut déceler, derrière la serviabilité apparente, consciente et assumée des sujets *hospes*, un assujettissement latent, inconscient



et éludé des sujets *hostis*, processus qui s'inscrit plus largement en ces termes : la gloire personnelle derrière la gloire des lettres, une vérité propre derrière la vérité absolue, le culturel derrière le naturel, et finalement, *le pour soi derrière l'en soi*. Comme le sujet *hostis* est l'altérité énantique du sujet *hospes*, chaque face visible se double de sa propre part d'ombre, comme le Parnasse littéraire se double de la bohème. J'appelle cela un couple elliptique, deux versants complémentaires mais énantiomorphes, mis en relation de correspondance réciproque inversée, qui ne vont pas l'un sans l'autre, et qui pourtant, par l'éblouissement produit par la part lumineuse, occultent idéologiquement sa figure la plus obscure. Image déformée et image voilée, ceci résume bien l'action en miroir de l'axe arkhê-typique.

*De l'autre côté du miroir, l'envers. Sujet hospes, sujet hostis*

Ne reste plus pour notre tableau du « colonial » que de s'arrêter sur le type du sujet *hostis*. Nous savons que son rapport à *l'a priori* transcendantal ne se maintient que sous la forme de la suspension<sup>1410</sup>. Nous savons également que sa place dans l'économie coloniale du don fait de lui un « éternel obligé ». Il porte socialement et psychiquement l'empreinte de l'axe arkhê-typique, où il est déposé à son seuil sans pouvoir y passer la porte, et sans pouvoir bénéficier des opportunités qui lui sont offertes au-delà. C'est pourquoi il se dit « maudit », « sacrifié », le type même selon Du Bois « qui connaît l'agonie des damnés de la terre »<sup>1411</sup>, sur lequel pèse lourdement le poids du destin.

Destin : ce mot est revenu comme un leitmotiv, parce que Du Bois et Brissot vivaient tous deux une expérience qui revenait toujours, itérative. Parce qu'est-ce que le destin au fond ? Une « vie qui a d'abord été condamnée, et qui est ensuite devenue coupable »<sup>1412</sup>. La condamnation est une injonction, celle de rester à sa place, légitimée en nature, et maintenue en droit par le tracé de l'axe arkhê-typique. Le simple fait de vivre a placé Du

---

1410 Agamben, Giorgio, *Homo sacer I*, *op.cit.*, p. 25

1411 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 216

1412 Benjamin, Walter, « Destin et caractère », in *Œuvres I*, *op.cit.*, p. 203

Bois et Brissot dans l'horizon de la faute. Et nous savons qu'elle fût leur faute naturelle, leur *hybris*, la plus lourde de toute : justement celle de ne pas s'être résigné à leur place. En faisant cela, ils désiraient échapper à un ordre qui les instituait dans la perspective de la faute et dans l'épreuve du malheur. Il s'agit bien d'une institution, et le poids de l'axe archétypique découle de son pouvoir juridique : le malheur et la faute sont les lois du destin<sup>1413</sup>. C'est dans ce cadre que s'inscrit le « stéréotype », « stratégie discursive majeure » de l'ordre colonial. Il est comme l'explique Bhabha, une « forme de savoir et d'identification qui oscille entre ce qui est toujours 'en place', déjà connu, et quelque chose qui doit être anxieusement répété... comme si la duplicité essentielle de l'Asiatique ou la bestiale licence sexuelle de l'Africain, qui n'ont pas à être démontrées, ne pouvaient jamais vraiment, dans le discours, être prouvées »<sup>1414</sup>. En cela, il a une place active « dans la construction idéologique de l'altérité »<sup>1415</sup>, puisque dans son processus d'ambiguïté, il va fixer l'identité et son sujet, il va révéler, si l'on reprend les termes de Walter Benjamin, « la loi de la dialectique à l'arrêt », sa « manifestation figurée »<sup>1416</sup>, typifiée dirait-on, dans laquelle le sujet représenté est saisi, et son élan social et psychique capté. Fixité dans l'image qui colle à la peau du sujet *hostis*, fixité de l'image signifiante qui lui est rejetée.

La représentation concourt à maintenir en état les rapports de subordination, parce qu'elle montre à voir l'éternel retour des signes du destin. Mais elle ne se résout pas à cela. La représentation est aussi aliénatrice qu'elle est fantasmagorique. Reflétée par l'axe archétypique, elle renvoie une image énantique, mais issue de l'*a priori* transcendantal, et allégorique, car elle présente au sujet *hostis* un spectacle enchanteur, rendu possible par le voile idéologique. C'est pourquoi il est le sujet sur lequel s'abat l'illusion référentielle, identificatrice et intégratrice, celui qui est séduit pas l'appel des hauteurs sans jamais pouvoir y siéger. Il est l'ombre de l'altérité souveraine qui acquiert son destin, et non son

---

1413 *Ibid.*, p. 202. Benjamin poursuit : « Il serait erroné d'admettre que seule la faute trouve place dans le contexte du droit ; on peut au contraire démontrer que l'infraction juridique n'est jamais autre chose qu'un malheur ».

1414 Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 121

1415 *Ibidem*

1416 Benjamin, Walter, « V. Baudelaire ou les rues de Paris », in *Paris, Capitale du XIXe siècle. Le livre des passages* (trad. J. Lacoste), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Cerf, 2009, p. 43

caractère comme l'a suggéré Antony Angie, de la rencontre coloniale avec son double énantième<sup>1417</sup>. Médié par cette image sombre, le sujet *hostis* se constitue dans un rapport d'objectivation réflexive qui ne peut être qu'aliénant. C'est ainsi qu'il devient étranger à lui-même et à sa propre société, et qu'il est constamment en quête de son identité, de sa place dans le monde et dans la société. C'est ce sujet condamné et pourtant non résigné, dont j'ai voulu traiter lorsque j'ai fait état de la frange liminale méplacée. Nous avons remarqué qu'au crépuscule de la société française d'Ancien Régime, une telle frange était composite. Elle rassemblait des fils de la bourgeoisie ascendante comme Brissot, autant que des enfants de l'aristocratie décadente comme Pelleport. Nous en savons maintenant la raison. La transformation de l'axe arkhé-typique avait soufflé aux premiers les perspectives heureuses d'un nouveau destin, et aux seconds un vent de malheur qui balayait d'un trait les vieux titres de leur lignage. Les premiers étaient condamnés à mettre en valeur leur noblesse dans le cadre d'une société qui maintenait ses privilèges, les seconds à faire valoir les nouvelles conditions de la noblesse en passant par l'épreuve du mérite et de la culture. Le sens était donné, les manifestations étaient actées, et les chances restaient minces pour ces deux types hybrides de sujets : bourgeois *méclassés* et aristocrates *déclassés*, noblesse de fait mais non de droit pour le premier, noblesse de droit mais non de fait pour les seconds.

Lorsque Du Bois et Brissot prirent conscience de l'illusion d'intégration, et de la barrière qui les sépare de leur désir, vue comme infranchissable, ils furent soumis à ce que Kojève appelle la « révélation du vide ». Ils ont désiré l'objet et les manifestations du désir souverain sans pouvoir y toucher, qui de désir devenait frustration. On pourrait reprendre les commentaires que Saïd fait de Georges Antonius et de Cyril L.R. James pour décrire le sentiment de Du Bois et de Brissot, ce « même mélange de désir et de tristesse, de déception et d'espoir non récompensé »<sup>1418</sup>. Espoir, parce que Brissot désire obtenir fortune

---

1417« La doctrine de la souveraineté acquiert son caractère à travers la rencontre coloniale. C'est l'histoire sombre de la souveraineté. » : Angie, Antony, « Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law », in Eve Darian-Smith et Peter Fitzpatrick (ed.), *Laws of the Postcolonial, op.cit.*, p. 104

1418Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 348

et gloire au sein de la République des lettres, mais espoir déchu et battu en brèche qui met l'accent sur la valeur négative de la fonction intégratrice de l'identité. Il sait maintenant qu'il ne lui suffit pas de s'approprier les valeurs cardinales de la société pour gagner en bien-être. Ces espoirs et son désir sont exceptés, comme le sont son identité et sa position sociale, inachevées, irrésolues et insolubles en l'état. L'exception, cette liminalité sociale indice de l'ordre colonial, est la condition du sujet *hostis* qui est inclus dans la société que sous la forme de l'exclusion. Les pauvres hères de la bohème littéraire étaient donc les témoins de la vie qui « garderait [...] la mémoire de l'exclusion originaire à travers laquelle s'est formée la dimension politique »<sup>1419</sup> de la République des lettres, son incorporation dans la société française d'Ancien Régime.

Même conscient de la ligne de fracture, Brissot ne sera pas résigné. Jusqu'à son embastillement, il tâchera de résoudre sa double conscience. Il s'engage dans ce que l'on appelle en psychologie sociale un processus de réduction de dissonance cognitive<sup>1420</sup>. C'est d'abord dans les mutations de l'axe arkhê-typique qu'il puise les conditions de sa déprise. Le mérite peut désormais rivaliser avec la naissance, mais dépend toujours de la reconnaissance du souverain Roi pour que sa noblesse soit reconnue et actée. Ce que nous a montré Brissot va à l'encontre de ce schéma. Il nous fait voir qu'à l'ombre des lauriers académiques, le philosophe n'a plus besoin d'obtenir les faveurs d'un puissant pour sanctionner sa valeur et son talent, mais seulement du regard de l'honnête homme. Ce regard ne se contente pas d'instituer une nouvelle figure de l'altérité significative. Il renvoie à une lutte de représentation, il implique une conversion des rapports sociaux de production de la valeur et de la non-valeur, qui dans ce cas précis passe par une destitution de la figure de l'altérité privilégiée. Le regard des sujets *hospes* n'est plus honorant et glorifiant, mais avilissant et aliénant. Le mérite se détache désormais tout à fait de l'autorité consacrée, s'isole – symboliquement – des préoccupations temporelles. C'est de cette manière que le philosophe authentique se distingue du commun. C'est à ce nouveau « type » de philosophe que Brissot fait référence, celui qui refuse de « prostituer sa noblesse pour entrer dans un

---

1419 *Ibid.*, p. 93

1420 Tavis, Carol et Wade, Carole, *Introduction à la psychologie. Les grandes perspectives* (trad. P. Mayer), Paris/Bruxelles, De Boeck, 1999, pp. 291-292

corps »<sup>1421</sup>. Sa noblesse est une question de vocation, d'appel intérieur, et non de carrière, de cheminement social. Brissot se présente ici comme une avant-garde de l'humanité, et non comme une élite de la société française d'Ancien Régime.

Incapable d'obtenir une reconnaissance sociale de son talent, Brissot se lance dans une quête philosophique mystique. Il postule que « la recherche de la vérité doit être l'unique objet de l'étude d'un philosophe »<sup>1422</sup>, remplace la jouissance matérielle par la « jouissance de l'âme »<sup>1423</sup>, dénigre l'aura et l'esprit académique, et se voue à cultiver sa « tranquillité intérieure »<sup>1424</sup> : « tout le reste n'est rien défendait-il : richesses, plaisirs, honneurs, gloire, sciences, tout cela n'est point le bonheur »<sup>1425</sup>. Il dresse le tableau d'un philosophe ascète et anachorète, moins tenté par les fastes du monde que par son détachement au monde. Et pour cause. Malgré une « adaptation préférentielle »<sup>1426</sup>, et une formation « endogène » des préférences qui va le pousser à déprécier l'insaisissable<sup>1427</sup>, les chaînes du destin le poussaient à entrevoir la lumière une fois l'axe arkhé-typique aboli, autant dans la République des lettres que dans la société d'ordres. Son idée du bonheur allie un mysticisme philosophique avec un républicanisme, un versant transcendantal et individuel, et un versant politique et collectif. Et comme l'épreuve du destin, le bonheur revient à sa bouche constamment. Dans le tome 3 de sa *Bibliothèque philosophique*, alors qu'il présente le « Prospectus » de sa *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société*, il y clame que le bonheur « est la fin de l'homme, il est l'objet de toute société »<sup>1428</sup>, argument qu'il reprendra dans *Le Philadelphien à Genève* lorsqu'il le présente comme « le but de l'administration »<sup>1429</sup>, et qu'il confirmera deux ans plus tard dans

---

1421 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité*, *op.cit.*, p. 186

1422 *Ibid.*, p. 13

1423 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article II. Thoughts on libels, etc. *Idées sur les libelles, la liberté de la presse, les Gens de Lettres, etc.* in-8. 2 sh Walter, Londres, 1784 », *art.cit.*, p. 340

1424 *Op.cit.*, p. 301

1425 *Ibid.*, p. 302

1426 Elster, Jon, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 123

1427 Elster, Jon, *Nuts and Bolts for the Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, p. 40

1428 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Prospectus », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte*, *op.cit.*, Tome III, p. 5

1429 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Philadelphien à Genève*, *op.cit.*, p. 66

*Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II*<sup>1430</sup>. Dans le tome 10 de sa *Bibliothèque*, il y déclare que la nature « nous créa pour être heureux »<sup>1431</sup>, et dans son *De la vérité*, qu'il ne connaît « que deux sciences vraiment dignes de fixer l'attention du philosophe : la science de son bonheur, et celle du bonheur public »<sup>1432</sup>. La liste n'est bien évidemment pas exhaustive, mais elle rend bien compte que pour lui, le bonheur est une idée fixe. Pour l'homme condamné qu'il était, le bonheur apparaît bien plutôt comme « ce qui libère l'homme de l'enchaînement des destins et du filet de son propre destin. Ce n'est pas pour rien continue Benjamin, que les dieux bienheureux sont, chez Hölderlin, 'sans destin'. Le bonheur et la béatitude ne conduisent pas moins que l'innocence hors de la sphère du destin »<sup>1433</sup>. Mais Brissot ne pouvait se suffire de ce bonheur, parce qu'il ne lui permettait pas de satisfaire ses besoins, aussi resserrés soient-ils, mais surtout parce qu'il lui était refusé. Comme le suggérait son ouvrage sur *Les moyens d'adoucir la rigueur des lois pénales*, c'était bien la société d'ordres qui était à l'origine de ses malheurs, qui les fondait et les pérennisait. Il fallait donc s'attaquer au « vice interne dans la constitution »<sup>1434</sup> pour que les idéaux d'intégration prévalent, pour que chacun puisse obtenir la fortune et la gloire qu'il mérite, ce qui nécessitait une réforme radicale.

En suivant Brissot, nous avons pu remarquer que son milieu philosophique trahissait l'existence d'un milieu politique tout à fait propre. Son espace de la République des lettres prenait place dans une République bien plus vaste, aux contours Atlantique, reliant Paris, Genève, Londres, Utrecht, jusqu'à Philadelphie, la ville de l'incontournable Benjamin Franklin. L'existence de cette République est plus diffuse et plus souterraine en France qu'en Angleterre, en Hollande et aux États-Unis, puisque le simple fait d'afficher ouvertement son ardeur républicaine pouvait se solder par l'exil ou un séjour à la Bastille. Dans les autres contrées foulées par Brissot, il n'était pas nécessaire de faire preuve de

---

1430 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II*, op.cit., p. 7

1431 Brissot de de Warville, Jacques-Pierre, « Genevois naturalisé anglais, jugé criminellement à Genève. Question sur l'émigration examinées », in *Bibliothèque philosophique, du législateur, du politique, du jurisconsulte*, op.cit., Tome X, p. 17

1432 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité*, op.cit., p. 299

1433 Benjamin, Walter, « Destin et caractère », in *Œuvres I*, op.cit., p. 202

1434 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Les moyens d'adoucir la rigueur des lois pénales en France, sans nuire à la sûreté publique*, op.cit., p. 1

*mêtis* pour opérer un *tropos* identitaire. Il avait pu goûter au vent de liberté à Genève avant son invasion par les troupes sardes, bernoises et françaises, et ce en la compagnie de Francis d'Ivernois, lui qui l'avait gratifié de ses encouragements quelques mois auparavant, et qui partageait avec Brissot les mêmes « projets patriotiques »<sup>1435</sup>. Durant son périple helvétique, il s'était également rendu à Berne, et avait rencontré le secrétaire de la Société économique, Freudenreich<sup>1436</sup>, héritière des idées physiocrates et apôtre d'une science utile. À Londres, Brissot évoluait au cœur du milieu « whig ». Il y fréquentait les têtes connues de ce mouvement : Lord Mansfield, Lord Shelburne, Catharine Macauley, mais aussi le fameux Thomas Paine<sup>1437</sup>, et très probablement les leaders charismatiques de l'opposition politique qu'étaient John Wilkes et Charles J. Fox, via Peter Elmsey et Macauley<sup>1438</sup>. À Utrecht, ses relations ne semblent avoir été qu'épistolaires, en tout cas jusqu'en septembre 1787. Brissot avait écrit le 7 mars 1782 à « l'un des écrivains Patriotes néerlandais les plus radicaux »<sup>1439</sup>, Whil van Irhoven van Dam. C'est sous les auspices de Edme Mentelle qu'il lui adresse le prospectus de sa *Bibliothèque philosophique*, mais les premiers contacts manifestement un peu froids ont très vite laissé place à des relations cordiales de serviabilité<sup>1440</sup>. Brissot avait rejoint la Hollande dans le courant du mois d'août 1782 pour

1435Lettre de d'Ivernois à Brissot. Genève, le 20 mars 1782. A.N. 446 AP/1 dossier 1 n°56 : « Il y a longtemps que je désirais trouver une occasion de vous faire passer l'expression de tous les sentiments que je vous ai voué depuis la lecture de vos ouvrages. Ils sont de nature à vous assurer les suffrages de hommes de bien et les vœux des amis d'une véritable liberté ». Tout concorde pour que Brissot ait été en relation directe avec Thomas Paine dès son séjour londonien, lui qui écrivait à Edme Mentelle dans une lettre datée du 18 juillet 1784 : Lettre de Brissot à Mentelle le 18 juillet 1784, écrite à la Bastille. « La veille du jour où j'ai perdu ma liberté, j'avais vu Belin pour mes ouvrages. Il s'est porté de tout son coeur à l'arrangement que je lui ai proposé. Il doit même se charger de la distribution de mon Journal, et de l'Inde, aussitôt que j'aurai réglé avec Paine » : A.N. 446 AP/2

1436A. N. 446 AP/1 dossier 2

1437Dans une lettre de Thomas Paine, non datée, mais écrite probablement durant le deuxième séjour londonien de Brissot, il a le regret de décliner son invitation parce qu'il ne sera pas à Londres durant les prochains jours (A.N. 446AP/6 dossier 2 n° 37).

1438Peter Elmsey était libraire prospère, en relation avec les hommes de lettres les plus influents de Londres (Stephen, Leslie (ed.) *Dictionary of National Biography*, vol. XVII, London, Macmillan and Co, 1889, p. 310). Comme en atteste une lettre que Brissot adresse à Ostervald datée du 7 février 1783, il était en relation directe avec lui : « Brissot à Ostervald. Londres, le 7 février 1783 » in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit.

1439Israel, Jonathan I., *Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 885

1440Voici ce que répond Whil van Irhoven van Dam à la lettre de Brissot : « je serais charmé Monsieur de pouvoir vous servir en quelque chose que ce fut, mais comme je soupçonne que vous vous tromper dans l'affaire présente à mon égard, et qu'il s'agit de vous procurer un prompt débit de votre livre, j'aurai l'honneur de vous indiquer l'adresse de Monsieur Barth Wild libraire renommé et bien honnête homme dans notre ville, qui aura sans doute meilleure occasion de satisfaire à vos désirs aussi bien qu'à celles de

trouver quelques fonds pour son *Lycée*, et peut-être avait-il eu le temps de rencontrer le patriote hollandais, ce qui expliquerait ce brusque retournement.

Les lignes qui s'ensuivent tentent de restituer comment Brissot poursuit, après avoir porté le deuil d'une carrière philosophique qui ne s'avouait pas, cette quête du bonheur, aussi capitale pour la résolution de sa double conscience. Il avait tenté de se faire reconnaître en tant qu'homme de lettres cultivé, en tant que membre à part entière de la République des lettres. À vrai dire, il ne délaissera jamais cet idéal d'inclusion qui l'habite au plus profond de lui. Il va simplement le transposer en dehors du monde incorporé des lettres qui l'avait trahi, pour lui donner une nouvelle ampleur, et une autre portée. Il sera un membre actif de la République franc-maçonne, de la République du commerce et enfin de la République abolitionniste. Parler de République est tout à fait pertinent si on la déploie au-delà du politique, car elle renvoie bien plus à une communauté d'intérêts majeure, selon le sens que la République des lettres avait originellement donné à ce terme. Tous ces mondes, aussi divers soient-ils, disposent d'une cohérence de fond, en ceci qu'ils sont tous des terrains opportuns et liminaux, qu'ils œuvrent tous à l'édification d'un nouveau sens propre du commun, tout en ayant l'avantage de lui offrir l'occasion de se tailler une place plus confortable dans la France de l'époque. En multipliant les masques, Brissot va élargir le terrain du philosophe, jusqu'à esquisser les traits d'une nouvelle figure d'intégration : le patriote universel, le cosmopolite. Comme Du Bois, Brissot fut forcé « de se déplacer de part et d'autre de l'Atlantique »<sup>1441</sup>, dans une posture ambiguë mêlant association au régime monarchique d'Ancien Régime et dissociation dans l'optique de la République universelle.

---

Monsieur Mentelle » (« Utrecht, le 31 mai 1782 », A.N. 446 AP/1 dossier 1). Plus tard, van Irhoven van Dam lui expliquait qu'il avait « tout fait [s]on possible de la faire connaître à [s]es amis », puis une lettre des plus favorables : « Je ferai cependant mes meilleurs efforts pour rendre la Bibliothèque criminelle connue dans ma patrie ; il est temps de donner toute l'attention possible à des affaires d'une si grande importance, et de porter des vues au-delà des Institutions anciennes et barbares ; notre siècle éclairé le demande, le bonheur des hommes le veut, et notre devoir nous l'ordonne. Ce ne seront point Monsieur, les petits esprits, les gens rampants, mais ce seront plutôt les vrais, les plus dignes philosophes, les bienfaiteurs du genre humain qui se reconnaîtront pour toujours redevable à l'aimable auteur de la Théorie des lois criminelles en lui attribuant la gloire juste et immortelle d'avoir frayé le chemin pour tous ceux qui voudront s'ériger en Hippocrate de l'imbécillité humaine, c'est-à-dire en réformateur des cours de justice, qui ne sont pour la plupart même dans les meilleurs gouvernements que le dépôt des cruautés sanglantes, et la Résidence ordinaire de l'injustice ennemie de la nature » : A.N. 446 AP/1 dossier 1.

<sup>1441</sup>Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, op.cit., p. 157



C'est donc à travers ces « milieux du passage » que la double conscience se déplace au-delà du champ littéraire, et qu'elle sera en mesure d'acter une autre phase de sa résolution, parce que ces milieux seront pour lui tout à fait opportuns, parce qu'ils vont lui permettre de rechercher gloire et fortune, de retrouver du lien et du lieu, de s'attacher à une altérité significative sur laquelle compter, en se situant à la fois en dehors et au-dedans de la société d'ordres, habitant à la frontière, à l'image de sa conscience et de sa position.

De la douleur du mensonge à la réalisation de sa promesse. Voici l'horizon dans lequel s'engage Brissot, et dont il nous faut désormais rendre compte pour comprendre son mouvement de subjectivation et de déprise. Malgré la peine éprouvée, Brissot n'acceptera jamais sa sous-position. Après avoir reconnu être dupé par les philosophes, après avoir pris conscience que leurs idéaux sublimes n'étaient au fond pas pour lui, il s'était retourné contre eux, avait répondu au rejet par le rejet. En se faisant aventurier littéraire, il avait bien essayé d'ouvrir la porte de la gloire, et même de la forcer. Sa rencontre précoce avec Simon Linguet lui avait ouvert un chemin tout tracé. Il verra toujours la littérature comme le champ propice de sa quête identitaire, de sa recherche de fortune et de gloire. Il conçoit même l'idée, non sans mal il est vrai, de rouvrir ses blessures en acceptant de se lier avec les pairs maudits, sans pour autant renoncer à faire un usage caustique de sa plume lorsque de nouvelles entraves venaient ternir ses projets, et asséner de nouveaux coups de boutoir à son désir de percer dans la société en tant qu'homme de lettres. Puis Brissot fut embastillé. C'était là une punition que la société d'ordres lui infligeait face à la démesure de ses désirs et des moyens utilisés pour les réaliser. De condamné, Brissot était devenu coupable. Sa carrière de philosophe avait pris fin au moment de sa libération, mais sa double conscience était encore bien présente.

Brissot n'avait plus d'espoir d'être estimé comme un philosophe. Sa carrière avait pris fin à la Bastille, mais il se considérait toujours comme tel. En lui n'était pas mort l'homme de lettres et d'esprit. Sa double conscience que la République des lettres avait fait naître allait se déplacer sur le terrain de la société d'ordres, d'où provenait au fond la ligne de fracture qui la traversait et la trahissait. Ce n'était que sur ce terrain qu'il était en mesure de la résoudre, c'était ce que la Bastille lui avait appris. Les idéaux sublimes que la République des lettres prônait, et qu'il avait faits siens, n'étaient cependant pour lui pas moins vifs. Au contraire, c'était en eux qu'il vivait, et c'était en eux qu'il entrevoyait le salut, qu'il concevait sa déprise et sa refondation identitaire. Ils étaient pour lui un aiguillon, l'étendard de sa

résolution.

Homi K. Bhabha parle de « passage du milieu » pour évoquer les « processus de déplacement et de disjonction »<sup>1442</sup> de la culture sur elle-même. Je parlerai quant à moi de « milieu du passage », parce que dans le cas de Brissot, il s'agit plus de rendre compte des espaces de subversion dans lesquels s'engage un processus de déplacement/replacement et de conjonction disjonctive qui prenait place autour de l'Atlantique. Conjonction disjonctive, articulation de son désir de percer dans la société d'ordre et de celui de s'en détacher, donnant forme à un désir propre. Et cette conjonction disjonctive restituera les données du problème de Brissot : sa dualité bien évidemment, mais aussi le terrain qui en est issu, la marge. C'est à partir d'elle que Brissot entreprend la quête de soi.

J'ai parlé précédemment d'attaques de flanc : c'est exactement dans cette optique que Brissot poursuit son assaut. Il avait pris conscience à ses dépens qu'il ne pouvait prendre la société d'ordre de front : sa *Théorie des lois criminelles* et sa *Bibliothèque philosophique* avaient été confisquées, le *Pot-pourri* et le *Diabole dans un bénitier* lui avaient valu une lettre de cachet et la Bastille. Nous observerons dans ce chapitre comment il met en œuvre ses tactiques cheminatoires au-delà du monde restreint de la République des lettres, comment il continue de prendre l'opinion pour juge, témoin et partie dans un combat contre les barrières de la société d'ordres. Brochures mesméristes, pamphlets baissiers et abolitionnistes, tous mêlent inextricablement dissidence politique et participation à l'Ancien Régime, progrès social et humain, identité personnelle et collective.

Brissot n'a pas attendu son séjour à la Bastille pour que le voile tombe et que ses espoirs se ternissent. Lorsqu'il abandonne le barreau et se jette entièrement dans la littérature durant l'été 1776, il se rendit compte assez rapidement des premiers achoppements, et de la condition bien plus triviale à laquelle étaient destinés les apprentis littérateurs, moins philosophes en devenir qu'écrivailleurs en haillons. Il saisira les premières occasions du

---

<sup>1442</sup>Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, op.cit., p. 36

passage, comme nous le verrons, même si celles-ci, comme nous le savons, seront insuffisantes pour franchir la ligne de fracture et quitter définitivement sa position liminale. Ce premier milieu, c'est la République franc-maçonne. Il fut d'abord un milieu opportun afin de percer dans la République des lettres. S'il demeura insuffisant pour être sacré philosophe, il y trouva soutien et réconfort, et plus tard, un milieu mondain et propice pour tâcher d'acter dans la société les principes inclusifs qu'il prônait.

Ce n'est qu'après son embastillement que Brissot intégrera l'embryonnaire République du commerce, par l'intermédiaire de son nouveau protecteur, le Genevois Étienne Clavière, et qu'il participa à la mise en œuvre de la République abolitionniste. Ce qui unit l'ensemble de ces milieux, outre le fait qu'ils soient tous un passage pour Brissot, c'est leur caractère cosmopolitique, Atlantique (inter et/ou trans-national) et républicain. Tous ces milieux seront pour lui des médiums à travers lesquels retrouver du lien et du lieu, panser sa dislocation. L'Atlantique comme terrain de sa résolution identitaire et de sa subjectivation, de sa déprise et de sa reprise psycho-sociale, la spatialité qui subvertit le territoire et les positions définies de la société d'ordres pour lui permettre de renaître à l'identité. Avant d'être potentiel, cet espace doit ancrer. Il n'est pas simple idée, il n'est pas espace de fuite et d'infinitude, il est l'espace de la présence chaleureuse et affective, l'espace du vif pour que l'identité puisse se stabiliser, se résoudre, et s'unifier. D'errance, l'aventure se fait cheminement, quête d'espace. Pour Brissot, le monde est le terrain naturel de la République, comme la République est le terrain naturel du patriote, de l'homme civil, vertueux et bienveillant. C'est en cela qu'elle incarne à la fois *l'a priori* transcendantal, le palladium de la société humaine, et l'espace tangible où ils puissent s'acter ; « dès lors qu'on y admet une distinction d'homme lance Brissot, il n'y a plus de République »<sup>1443</sup>. La République comme espace idéal à réaliser et espace de réalisation, espace actuel où Brissot retrouve l'égalité, la solidarité, la fraternité, et la liberté qu'il recherche tant. Espace du voyage et espace de l'ancrage, spatialité liminale dans laquelle il évolue, mais spatialité essentielle à la

---

1443« Troisième lettre à un créancier de l'État, sur les moyens de soutenir le crédit de la France au milieu des troubles actuels de l'Europe », in *Point de Banqueroute, ou lettre à un créancier de l'État, sur l'impossibilité de la Banqueroute Nationale, et sur les moyens de ramener le Crédit et la Paix*, Londres, 1787, p. 37

résolution de son être et à la réalisation de son sens. La République universelle ne serait pas République sans « représentants »<sup>1444</sup>, sorte de moyen terme entre l' « élite » et l' « avant-garde », qui guiderait le peuple en avant vers sa plus haute destinée. Peuple du monde, mais avant tout peuple esclave, homme de ce peuple silencieux et opprimé, dont il veut restituer la parole et mener la destinée, lui l'homme qui partage leur condition tout en s'y distinguant par ses lumières.

---

<sup>1444</sup>Ce point est une évidence pour Brissot, du « républicanisme genevois » défendu par le « représentant » Clavière à celui de Thomas Paine, le même qui lui écrit : « By republicanism, I do not mean what we see in the states of Italy and Holland. I simply mean government by representation » : A.N. 446 AP/6 dossier 2

*« l'imagination est la plus scientifique des facultés, parce que seule elle comprend l'analogie universelle, ou ce qu'une religion mystique appelle la correspondance »*

Charles Baudelaire<sup>1445</sup>

### 1. Les limites de la fracture. L'espace franc-maçon comme espace de l'union

Pour comprendre le rapport entre Brissot et la franc-maçonnerie, il est indispensable de revenir en arrière. Rappelons-nous la nature de sa relation avec les dogmes chrétiens et son clergé. Né dans une famille extrêmement pieuse et dans une ville traditionnellement marquée par l'influence du Chapitre cathédral, il avait fait siennes les croyances en usage. Il adressait avec ferveur ses prières à la Vierge Marie, et la menace de l'enfer venait quelquefois troubler ses nuits. Sa rencontre avec Gaillard initia une vraie révolution spirituelle, et la lecture de la *Profession de foi du vicaire Savoyard* fut pour lui une véritable révélation.

La philosophie lui avait ouvert les yeux, et habité par ses préceptes, il allait commencer à arracher les « longues et profondes racines »<sup>1446</sup> que les dogmes chrétiens avaient fait naître en son âme. L'exégèse philosophique allait être son arme. Dans *L'autorité législative de Rome anéantie*, publié en 1784, mais très probablement entamé il y a un peu moins d'une décennie, Brissot concentre ses attaques sur l'aristocratie ecclésiastique, en décriant leur imposture spirituelle et temporelle. Il rappelle les positions de la primitive Église, surtout l'égalité fondamentale de tous les hommes devant Dieu, afin de souligner l'usurpation de ceux qui utilisent les Paroles divines pour justifier leur place dans la hiérarchie sociale, et *a fortiori*, les inégalités de placement. Dans ses *Lettres philosophiques sur Saint Paul*, publiées un an auparavant, il met l'emphase sur la liberté naturelle, et l'importance de

---

<sup>1445</sup>Baudelaire, Charles, *Correspondance I, 1832-1860*, Paris, Gallimard, 1973, p. 336

<sup>1446</sup>Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 38

l'amour, « l'âme de la vie » selon lui<sup>1447</sup>. Il ne va pas se contenter de porter ses coups contre l'ordre ecclésiastique, il pose les bases de sa propre spiritualité, et affiche son inclination pour la religion naturelle<sup>1448</sup>. Il défend l'idée d'un Dieu tolérant, ouvert, égalitaire et universel, ce Dieu hospitalier qui ouvre à tous les êtres humains l'horizon de l'alliance : « Sœur infortunée et aveugle ! Ma religion n'est pas si cruelle, elle me permet d'espérer que je vous verrai, malgré vos préjugés, dans cet autre monde [...]. Oui, vous y serez reçue, accueillie par mon Dieu »<sup>1449</sup>.

J'ai précisé plus haut que cette posture religieuse reposait sur une double conscience avortée. Avortée et non actée, parce que la Parole transcendante n'avait plus rien d'inclusif, et de Parole qui libère, elle était devenue lettre qui enferme. Elle était plus diabolique que symbolique, elle divisait plus qu'elle rassemblait, mais la Parole avait été pervertie à sa source, dans ses principes, et non dans ses actes, comme c'était le cas des idéaux de la République des lettres. Le mensonge ne résidait pas dans le défaut d'intégration, mais dans la trahison de la Parole. Trahison spirituelle de la Parole, et non trahison temporelle. C'est là toute la différence. De surcroît, la philosophie avait sapé l'autorité des dogmes chrétiens, et à la lumière de Brissot, on peut même dire qu'elle l'avait profanée. Elle n'était qu'un préjugé, religion spécieuse et captieuse, elle était en voie de destitution. Sa souveraineté avait été remise en cause, et à travers quelques hommes de lettres, avait perdu la mainmise de son Royaume.

Cela fut rendu possible par la position initiale des philosophes, ou plutôt leur refus de prendre position vis-à-vis de la religion. Il était question de vérité, et non de foi, ce qui était poser là une distinction fondamentale, parce que religion et philosophie pouvaient évoluer chacune dans leur sphère de compétence sans être menacée d'ingérence. C'était la posture d'un Spinoza notamment, et celle de nombreux républicains des lettres du XVI<sup>e</sup> et du XVII<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu avec le libertinage érudit que cette indifférence mutuelle allait cesser,

---

1447Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur St Paul*, *op.cit.*, p. 109

1448*Ibid.*, p. 52

1449*Op.cit.*, p. 30

inaugurant les premières rivalités. Il était question d'esprit, et même d'âme, les angles différaient, mais l'enjeu était le même. Croyance et savoir n'étaient plus isolés, et la franc-maçonnerie allait devenir un point de cette rencontre.

La philosophie avait provoqué dans la société d'Ancien Régime un écho prodigieux : la problématique du sens. Rien n'allait plus vraiment de soi, et ce qui était auparavant évident était soumis au doute et au regard critique. On voit donc comment l'énigme se doublait du mystère : parler de profession de foi philosophique a ici tout son sens. Parce que le germe du questionnement et de la mise à l'épreuve par les faits avait également un corollaire, la perte de repères. Le doute méthodique et philosophique se transformait bien vite en doute sceptique et aporique, avec plusieurs variables, plusieurs paradigmes, sans que n'en ressorte une solution claire et définitive. À l'énigme philosophique se superposait le mystère métaphysique, la découverte de la vérité à la question insoluble sur la cause première de la vie, pourvoyeuse d'un sens. Et Brissot avait été une de ses victimes. Nous sommes là avant son arrivée à Paris, et voilà ce qu'il disait :

J'étais embarrassé, car depuis quelque temps j'errais de système et système. Je me couchais matérialiste et je me réveillais déiste ; le lendemain je donnais la pomme au pyrrhonisme. Quand j'avais la fierté de l'esprit fort, l'athéisme me plaisait davantage. Plus je m'éloignais des prêtres, plus je me croyais près de la vérité. Lorsque la voix intérieure se faisait entendre, lorsque je l'écoutais, alors j'étais convaincu de l'existence de l'Être suprême, je lui adressais des prières avec ferveur<sup>1450</sup>

L'entrée de la philosophie dans l'ordre des valeurs était à la source d'une crise de sens, qui était peut-être à son apogée dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le monde de l'esprit, les références étaient désormais l'objet d'une élection, elles ne s'imposaient plus d'elles-mêmes. Mais en conséquence, le rapport réflexif aux valeurs s'inscrivait comme un rapport flottant, fluctuant et ondoyant. Ceci n'était bien sûr pas sans créer de l'instabilité dans le sein d'une personnalité psychique déjà scalène et fragile. Mais cette perte de sens, ce pluralisme des postures philosophiques n'étaient pas le propre de Brissot. Diderot et Rousseau l'avaient exprimé à leur façon d'une manière tout à fait similaire : « Rien ne

---

<sup>1450</sup>*Ibid.*, p. 60



dissemble plus de lui que lui-même »<sup>1451</sup> disait le premier dans le *Neveu de Rameau*, tandis que le second reconnaissait à son tour dans l'ébauche de son *Persifleur* que « rien n'est si dissemblable à moi que moi-même »<sup>1452</sup>. Caraccioli lui donnait une teinte plus générique en affirmant que les « esprits d'aujourd'hui, changeant comme des baromètres [...] et les cœurs mobiles comme le vif-argent [le mercure], goûteront la morale qu'il contient »<sup>1453</sup>, et Gilbert Romme faisait quant à lui fin 1789 une remarque à l'accent sociologique : « dans ce moment de crise générale, il semble que tous les liens de la société, ceux même qui paraissent les plus étrangers à l'administration, se soient relâchés. [...] La division se met dans les familles, entre les amis les plus intimes ; les liens les plus sacrés de la société sont rompus par la seule diversité d'opinion dans la révolution actuelle »<sup>1454</sup>. Pour Brissot, c'était une quête d'identité sur fond de quête de sens, lui qui était orphelin de références stabilisatrices.

#### *Les nouveaux contours du transcendant, ou l'exploration des sens*

Brissot est un homme d'esprit. Pour comprendre ce que cela implique réellement, il faut s'entendre sur l'essentiel, autrement dit sur ce que veut dire l'« esprit » lui-même. Il est d'usage désormais de limiter l'esprit au *logos*. Pourtant, il s'agit là simplement d'une de ses dimensions. L'esprit est dans ce sens précis discours réflexif, et si l'on compose avec l'ensemble de ses significations (la parole, le récit, la tradition, la théorie, le renom), on peut s'en tenir à une idée générale : l'esprit ordonnateur. Il assigne un propre, il le définit, le stabilise<sup>1455</sup>. Mais l'esprit ne se résout pas à cela. Car il est aussi le *spiritus*, l'*animus*. Son sens est bien plus extensif, car il se rapporte à la fois à la pensée, à l'intelligence, et aux sentiments, aux passions. C'est ainsi qu'étymologiquement, il se confond tout à fait avec la *psukhé* (ψυχή) des Grecs. L'esprit renvoie par extension au souffle de vie, à l'inspiration. Et à

---

1451 Diderot, Denis, *Contes et romans*, Paris, Gallimard, 2004, p. 586

1452 Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Henri Ferey, 1826, p. 153

1453 Caraccioli, *Le livres des quatre couleurs. Ridendo, dicere, verum, quid vetat ? Aux Quatre-éléments*, De l'imprimerie des Quatre-saisons, 4444, p. i-ii

1454 Cité dans Boutry, Philippe, « Romme et la sociabilité politique révolutionnaire », in *Annales historiques de la Révolution Française*, n°304, 1996, p. 272

1455 Julien, François, *Philosophie du vivre, op.cit.*, p. 53

quoi se rapporte ce souffle ? À la nature, celle de l'homme et celle du monde qui l'entoure, cette nature par laquelle raison et passion communiquent. « Avez-vous quelques fois porté vos pas dans les sentiers ignorés d'un bois solitaire nous interpelle Brissot ? Avez-vous contemplé le beau spectacle du jour, dont le vif éclat se dégrade insensiblement, pour faire place à la nuit qui s'avance lentement ? Voilà le lieu, le moment propre à la méditation, à faire éclore de grandes vérités dans l'esprit. »<sup>1456</sup> C'est dans la Nature que se trouve la Vérité, et depuis Rousseau, il est clair que la Nature se vit de plusieurs manières : elle se sent autant qu'elle se sait, elle mobilise nos sensations autant que notre raison. Bien évidemment, Rousseau n'avait rien inventé. Il avait plutôt réactualisé un mode de pensée qui était ancré dans la tradition européenne, que les Grecs appelaient *phrén* (φρήν), et que l'on peut traduire par sagacité, cette faculté de comprendre par les sens et l'intelligence. D'autant que cette posture était loin d'être propre à Rousseau. Elle était présente dans le rationalisme de Voltaire autant que dans le matérialisme d'Helvétius. Sentiment et intelligence, ou pour l'exprimer dans le vocabulaire de Brissot, observation et méditation, telles sont les voies de la vérité, qui n'est pas autre chose selon lui que « la conformité des rapports métaphysiques affirmés des objets, avec leur rapport physique tel qu'il se présente à nos sens »<sup>1457</sup>.

Pour Paul Bénichou, la plupart des philosophes « continue[nt] généralement de supposer un Dieu, garant suprême de l'ordre et du bonheur, et en somme de la signification de l'univers »<sup>1458</sup>. Et ceci est tout à fait vrai pour Brissot, lui qui ne cesse dans son *De la Vérité* d'évoquer le « grand Être », la « Divinité » ou l'« Être suprême »<sup>1459</sup>, car c'est bien de cette entité que provient l'inspiration, et en elle que se fonde le génie. Brissot se présente lui-même comme un « philosophe religieux », le seul apte « à la recherche de la vérité »<sup>1460</sup>. Qualifions cette posture de « déiste », ou même de « déiste sensible » si l'on suit les conclusions de Paul Bénichou<sup>1461</sup>, du moment qu'il nous est clair à l'esprit l'inversion du

---

1456 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 90

1457 *Ibid.*, p. 38

1458 Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain, op.cit.*, pp. 32-33

1459 *Op.cit.*, p. 14, 19, 95, 97, 198, 200, 202, 212, 247, 307, 329

1460 *Ibid.*, p. 212

1461 *Op.cit.*, p. 36

mouvement transcendantal qui est ici en jeu. Car à la différence du mouvement descendant de la transcendance théologique, nous avons affaire là à un mouvement ascendant qui s'origine dans la nature<sup>1462</sup>. Cette inversion offre un théâtre infini de sensations, de réflexions, et plus largement encore d'actions à l'être humain. Ce déisme offre une autorité à la pensée philosophique qui paraissait en avoir aucune, accouche d'une spiritualité holistique alors que le savoir semblait exclure la croyance. C'est pourquoi j'ai parlé plus haut de profession de foi philosophique, car c'est dans cet enracinement métaphysique et éthique que le philosophe est en mesure de trouver la voie de la vérité et celle du bonheur, de réunir dans son activité sensitive et réflexive l'en soi au pour soi.

C'est dans ce contexte de confusion et de ré-ancrage spirituel que la Franc-maçonnerie prend son essor. Ce mouvement catalyse tout à fait les deux versants du déisme, sensation et réflexion, croyance et savoir, mystère et énigme, versants d'un même Tout, fragments d'un langage plus grand, celui d'une Intelligence supérieure, du « Grand Architecte ». Il évoque moins l'idée d'un Dieu-artiste et créateur que d'un Dieu-géomètre, d'un Dieu-Raison qui a pensé et ordonné la Nature, et a laissé en son sein le germe de sa compréhension. Découvrir son œuvre, sa conception et la finalité de sa création, connaître l'ordre de la Nature pour connaître l'ordre de Dieu par l'usage de son esprit, tel est l'un des sens de la Franc-maçonnerie<sup>1463</sup>. Nous sommes là moins dans la force ordonnatrice du divin que dans l'énergie heuristique de l'homme, moins dans l'acceptation que dans l'action. Le monde est littéralement à la portée de l'homme, et il est difficile de ne pas y voir un certain prométhéisme, un refus du destin – ou du moins de penser le monde en terme de destin – et la défense de la perfectibilité humaine, si en vogue au XVIII<sup>e</sup> siècle<sup>1464</sup>. Mais l'essentielle de ses racines modernes sont situées dans l'Angleterre des Lumières de la fin du XVII<sup>e</sup> siècle,

---

1462« Les philosophes nous dit Brissot vont de l'inconnu au connu, et nous allons du connu à l'inconnu. Ils partent de principes abstraits pour expliquer des choses réelles, et nous cherchons dans les choses réelles la source des principes abstraits » : *Op.cit.*, p. 35. Voir également Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain*, *op.cit.*, pp. 35-36

1463Nefontaine, Luc, *La franc-maçonnerie*, Paris, Cerf, 1990, p. 31

1464« La franc-maçonnerie apporte une dimension très moderne en mettant à l'honneur la notion de travail. L'homme n'est plus le jouet de la volonté divine, mais peut désormais s'émanciper, grâce à sa vertu et, notion tout à fait nouvelle, grâce à son action sur lui-même » : Révauger, Cécile, « Franc-maçonnerie, Lumières et révolutions. De la révolution d'Amérique à la révolution française », in *Lumières*, n°7, 2006, p. 20

imprégnée alors des idées de John Locke et de Isaac Newton. L' « important n'est pas que les deux philosophes aient été eux-mêmes francs-maçons, ils ne le furent pas, mais bien qu'ils aient influencé le contexte général de leur époque, et marginalement les premières loges. Si révolution de pensée il y eut alors, ce fut en termes de tolérance religieuse, de relativisme doctrinal et d'engouement pour les découvertes scientifiques »<sup>1465</sup>.

C'est dans ce paysage qu'apparaît un courant marginal, formalisé, mais officieux de la Franc-maçonnerie, né dans la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle du croisement entre l'engouement des découvertes scientifiques et la persistance de ses incertitudes. Il s'agit du mesmérisme. Rappelons-nous de la confusion axiomatique de Brissot pour saisir comment celle-ci était aussi vraie pour le monde des sciences que pour le monde des lettres. Le *Journal de Physique* remarquait à ce sujet en décembre 1781 que « jamais autant de systèmes, autant de théories sur l'univers ne sont apparues qu'au cours des dernières années »<sup>1466</sup>. À travers les mots prononcés par la baronne d'Oberkirch en 1788, on peut saisir comment la frontière entre la science et la croyance était tout à fait diffuse à cette époque, et la lutte de sens engagée à travers l'édification de théories et de systèmes aussi divers les uns que les autres :

La fin de ce siècle si incrédule est marquée de ce caractère incroyable d'amour du merveilleux, je dirais de superstition si je n'en étais moi-même imbue [...]. Il est certain que jamais les rose-croix, les adeptes, les prophètes et tout ce qui s'y rapporte, ne furent aussi nombreux, aussi écoutés. La conversation roule presque uniquement sur ces matières ; elles occupent toutes les têtes ; elles frappent toutes les imaginations, même les plus sérieuses<sup>1467</sup>.

Lutte de sens entre la vraie et la mauvaise science comme nous le verrons plus tard, mais aussi entre le bon et le mauvais sens, qu'il soit scientifique, métaphysique ou éthique, où, dans un autre ordre d'idées, cette lutte exprime un désir d'ancrage physique collectif et individuel. L'enthousiasme presque généralisé pour le merveilleux traduit un manque, si ce n'est un vide transcendantal à combler, dont la multiplication des découvertes excite le besoin. En parlant des charlatans en tout genre, des faiseurs de miracles, des

---

<sup>1465</sup>*Ibid.*, p. 17

<sup>1466</sup>Cité dans Darnton, Robert, *La fin des Lumières*, *op.cit.*, p. 29

<sup>1467</sup>Cité dans Turbiaux, Marcel, « A l'occasion de deux expositions sur le tricentenaire de la naissance de Benjamin Franklin, Benjamin Franklin (1706-1790), Antoine Mesmer (1734-1815) et le magnétisme animal », in *Bulletin de psychologie*, vol. 62, n°1, 2009, p. 52

convulsionnaires et des sectes mystiques, Louis-Sébastien Mercier avait souligné cet appel du transcendant, dont l'hétérodoxie les lui faisait présenter sous les atours du merveilleux : « L'amour du merveilleux nous séduit donc toujours ; parce que, sentant confusément combien nous ignorons les forces de la nature, tout ce qui nous conduit à quelques découvertes en ce genre, est reçu avec transport »<sup>1468</sup>.

Depuis Joseph Black, Henry Cavendish et Joseph Priestley, les découvertes sur l'air bouleversent les conceptions reçues, et invitent les initiés et les amateurs scientifiques à élever toutes sortes de théories intégrant ce nouvel état de fait. Le vide immense créé à la suite de ces découvertes produit un appel d'air dans lequel s'engouffrent les donneurs d'avis et les spéculations en tout genre. Le mesmérisme apparaît dans ce contexte effervescent afin de fournir sa propre version scientifique<sup>1469</sup>. Il le fera dans les termes d'une profession de foi philosophique, avec tous les enjeux actuels qu'elle contient, convergeant autour d'un questionnement central, celui de l'autorité.

### *Brissot franc-maçon*

L'obscurité du parcours maçonnique de Brissot s'explique bien évidemment par le secret qui caractérise l'institution. Il est difficile de dater son entrée dans la Franc-maçonnerie, mais de son aveu même il semble qu'il fut coopté par Friedrich Wilhelm Karl von Schmettau aux alentours de 1777. À cette époque, Brissot nous dit qu'il était en étroite relation avec lui, et bénéficia notamment de son secours dans le contentieux qui l'opposait au bijoutier Verrier. Il le peint comme « un vrai philosophe, quoique bien jeune encore ; un vrai républicain, quoique homme de qualité »<sup>1470</sup>. Son père, Samuel von Schmettau, fut Generalfeldmarschall de Prusse, initié probablement « Aux trois globes » à Berlin en 1740, introduit un an plus tard à la loge « Judica » de Hambourg<sup>1471</sup>, et fondateur en 1742 de la

---

1468Mercier, Louis-Sébastien, *Tableau de Paris*, Tome II, Amsterdam, 1783, p. 176

1469Darnton, Robert, *La fin des Lumières*, *op.cit.*, p. 87

1470Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 134

1471F.M Fichier Bossu (288)

première loge écossaise allemande, l' « Union », à Berlin<sup>1472</sup>.

Brissot nous fait part dans ses *Mémoires* des raisons qui le motivèrent à intégrer la Franc-maçonnerie. Bien évidemment, il faut prendre son explication avec précaution, et on verra par la suite que si elle est discutable, elle est vraie en partie. Voici comment Brissot rapporte son échange avec le comte de Schmettau au sujet de son initiation à la Franc-maçonnerie : « Pouvez-vous m'assurer, lui dit-il, que cette association ait un but utile à l'humanité, tel que celui de perfectionner les sciences ou le bonheur de l'homme, ou le délivrer de ses tyrans ? Si cela est, je me fais demain franc-maçon. Il me répondit que ses serments l'empêchaient de trahir le secret de cette société, mais que je ne serais pas trompé dans l'objet de mes vœux, si je voulais entrer. – Sur ce mot, je consentis »<sup>1473</sup>. Brissot soutient qu'il fut reçu « dans une loge allemande de franc-maçonnerie »<sup>1474</sup>. Mais chose sûre, il fut initié à la loge parisienne « La Bienfaisance » selon toute vraisemblance entre 1777 et 1778<sup>1475</sup>.

En 1779, Brissot avait débuté une relation épistolaire avec Clavier du Plessis<sup>1476</sup>, trésorier royal et maçon à la puissante et prestigieuse loge des « Amis Réunis », le protégé de son fondateur, Savalette de Langes, garde du Trésor royal<sup>1477</sup>. Brissot s'intéressait alors à la « science hermétique ou alchimique », aussi appelée « médecine universelle », cette science à partir de laquelle Clavier du Plessis retraçait l'origine des sociétés franc-maçonn<sup>1478</sup>. De ce que l'on sait également, il côtoyait Étienne-Claude de Marivetz, auteur d'une *Physique du monde*, dont le premier tome parut en 1780, que Robert Darnton décrit comme « une fantaisie cosmologique assez proche du mesmérisme »<sup>1479</sup>. Brissot, qui à ce moment

---

1472 Findel, Joseph Gabriel, *Histoire de la franc-maçonnerie depuis son origine jusqu'à nos jours* (trad. E. Tandel), Tome I, Paris, Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866, p. 305

1473 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 134

1474 *Ibidem*

1475 F.M Fichier Bossu (45). Voir également Faucher, Jean-André et Ricker, Achille, *Histoire de la franc-maçonnerie en France*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1967, p. 178

1476 A.N. 446 AP/1 dossier 1

1477 Kahn, Didier, « Alchimie et franc-maçonnerie au XVIIIe siècle », in *Mutus Liber Latomorum. Le Livre Muet des Francs-Maçons*, Paris, J.-C. Bailly Editeur, 1993, p. 31

1478 Il venait de publier la même année un livre à ce sujet, les *Archives Mitho-Hermétiques*.

1479 Darnton, Robert *La fin des Lumières. op.cit.*, p. 97

développait son goût pour les sciences de tout acabit, avait été invité par le baron de Marivetz à rencontrer un frère maçon qui disait avoir fait de nouvelles découvertes sur la nature du feu, de l'électricité et de la lumière<sup>1480</sup>. Ce médecin et physicien était Jean-Paul Marat. Il avait été initié à l'Art royal à la loge londonienne « l'Espérance » le 15 juillet 1774<sup>1481</sup>, rattachée à la Loge des Maçons libres et acceptés, de rite « Ecossais », Grande Loge des Anciens, puis s'affilia le 12 octobre de la même année à la « Bien Aimée » de l'Orient d'Amsterdam<sup>1482</sup>.

Les deux hommes avaient effectivement beaucoup en commun : jeunes provinciaux remplis d'ambitions, ils étaient arrivés à Paris avec la ferme intention de se faire reconnaître leur talent. Ils avaient pour cela suivi le même parcours, celui des prix et des distinctions, dont ils avaient tous deux été privés, à l'origine de leur haine partagée envers les institutions et les sommités académiques. Brissot et Marat se lièrent d'amitié, se fréquentent régulièrement jusque dans l'intimité du foyer. Brissot va d'ailleurs avoir l'occasion de rencontrer chez lui un des personnages publics les plus en vogue dans la capitale parisienne, Benjamin Franklin<sup>1483</sup>. Désireux de prendre part aux « curieuses expériences » de Marat sur le « fluide igné », il assista dans le courant de l'année 1779 à l'une d'entre elles, à laquelle Brissot fut également présent. Il nous affirme dans ses *Mémoires* qu'il n'eut le privilège de le voir qu'une seule fois<sup>1484</sup>. Je me permets toutefois d'en douter. Franklin fut reçu en 1778 à la fameuse loge des « Neuf Sœurs », la loge philosophique par excellence du « Tout-Paris ». Il y côtoie Voltaire, peu avant sa mort, lui assure de toute son admiration en le qualifiant de « Sophocle français », et en faisant de lui le parrain d'un de ses petits fils, qu'il lui demande de bénir au nom de Dieu et de la Liberté<sup>1485</sup>. Il fréquente assidûment le salon de Mme Helvétius, ce qui lui permit d'intégrer les « Neuf Sœurs » dont elle fut l'égérie<sup>1486</sup>. Et c'est en

---

1480 De Cock, Jacques (ed.), *Marat avant 1789, op.cit.*, p. 141

1481 *Ibid.*, p. 47. Sans savoir s'il s'agissait de la loge n°238 ou n°134

1482 *Ibid.*, p. 48. Voir également Bibliothèque Nationale de France (B.N.F.), Fichier Bossu (208) « Marat, Jean-Paul »

1483 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 142. Voir également Bougeart, Alfred, *Marat, l'ami du peuple*, Tome I, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1865, p. 38

1484 *Ibidem*

1485 Aldridge, Alfred Owen, *Benjamin Franklin et ses contemporains*, Paris, Didier, 1963, pp. 9-11

1486 Lerat, Christian, « Benjamin Franklin, pionnier de la franc-maçonnerie transatlantique », in *Lumières*, n°7, 2006, p. 69-70 : « C'est dans cette loge prestigieuse que Franklin assista à l'initiation (tardive) de

toute vraisemblance au sein même de cette loge prestigieuse que Brissot et Franklin ont pu se rencontrer de nouveau.

Si l'on s'en tient à Louis Amiable<sup>1487</sup> et à Nicholas Hans<sup>1488</sup>, Brissot fut assurément l'un de ses membres. Le problème majeur réside dans la date effective de son introduction. Tout porte à croire qu'il intègre cette loge entre 1781 et 1782. D'abord, parce qu'il côtoie déjà nombre de ses affiliés : Arnaud Berquin, Nicolas de Condorcet et Joseph Priestley lui envoient des lettres de recommandation à la suite de son embastillement en 1784<sup>1489</sup>, Elie de Beaumont et Fourcroy le fréquentent régulièrement chez Edme Mentelle depuis 1779<sup>1490</sup>, et, lors de son séjour londonien, il fait la rencontre de Joseph Banks<sup>1491</sup>, de Richard Price<sup>1492</sup>, et surtout de Jeremy Bentham et de David Williams avec qui il se lia d'amitié<sup>1493</sup>. Ensuite, pour en devenir membres, « tous les candidats doivent posséder un talent soit dans les Humanités soit dans les Sciences, qui soit déjà avéré par des travaux publiés »<sup>1494</sup>. Il fallait donc être un « frère à talent » pour y être admis, et plus que tout, il fallait avoir fait ses preuves, autrement dit se consacrer aux idéaux humanistes et à leur réalisation<sup>1495</sup>. Et c'est

---

Voltaire et, preuve insigne de la vénération dans laquelle on le tenait, il y fut deux fois élu Vénérable, c'est-à-dire responsable de ladite loge. À ce propos, il n'est pas indifférent de noter que cette élection fut aussi une manière de rendre hommage aux talents de diplomate de Franklin. [...] Franklin, qui n'avait au demeurant prévu en rien les bouleversements qui couvaient dans le vieux royaume de France, s'était attaché à apparaître comme l'homme de l'harmonie universelle, parfaitement en prise en cela avec l'un des principes les plus chers à la franc-maçonnerie [...]. Ayant d'abord recherché l'adoubement maçonnique pour rehausser son lustre social et faciliter ses projets, Franklin devenu homme illustre – en vérité plus par talent personnel que par effet de l'entraide maçonnique – allait à son tour faire bénéficier l'institution de son prestige en même temps que de son savoir-faire ».

1487Amiable, Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789, La R.\*. L.\*. Les Neuf Sœurs*, Paris, Félix Alcan Editeur, 1897, p. 4

1488Hans, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., p. 517

1489Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 10

1490Nous n'avons aucune preuve de l'appartenance de Edme Mentelle à la Franc-maçonnerie, mais il était lié avec nombre d'entre eux. C'est d'ailleurs chez lui qu'il rencontra Desforges d'Hurecourt, franc-maçon à la loge la « Parfaite Union » à l'Orient du Régiment de Royal Champagne cavalerie, si c'est bien plus qui répond au nom de Louis-Jacques, ce que le Fichier Bossu laisse entendre, puisqu'il y est indiqué qu'il fut « maître claveciniste » : B.N.F., Fichier Bossu (91) « Desforges, Louis-Jacques ».

1491Affilié à la « Somerset House Lodge », n°4 : *The Library and Museum of Freemasonry*, GBR 1991 P 10/1/111

1492Affilié à la « Antient Grand Lodge, n°3 » : *The Library and Museum of Freemasonry*, GBR 1991 ANT 1/1/1

1493*Op.cit.*, pp. 517-519

1494*Ibid.*, p. 514

1495Bregues, Jacques, Mosser, Monique et Roche, Daniel, « Le monde maçonnique des lumières », in



durant ces années que Brissot fut épris d'une véritable boulimie d'apprentissage : il étudie la littérature, le droit, la philosophie et les sciences avec son ami Fourcroy. Il écrit, achève et publie entre la fin 1781 et le début 1782 ses *Théories des lois criminelles*, sa *Bibliothèque philosophique*, son *Traité de la vérité*<sup>1496</sup> qu'il écrit avec l'aide de Marat, et ses *Lettres philosophiques sur Saint Paul*. Ces deux derniers ouvrages résonnent très franchement avec les thèses franc-maçonnnes<sup>1497</sup>. Le premier gratifie Brissot du soutien de Prost de Royer, à la tête de la loge « La Bienfaisance », Orient de Lyon (sous Directoire écossais) depuis sa fondation en 1775, Grand-Maître de la Grande Loge Provinciale de Lyon<sup>1498</sup>, et de toute évidence affilié, ou proche de quelque manière que ce soit, des « Neuf Sœurs »<sup>1499</sup>. Si l'on se contente de relever les têtes connues, voici celles que Brissot avait eu l'occasion de côtoyer en sus de celles précédemment nommées : le comte Turpin de Crissé<sup>1500</sup>, que Brissot avait peut-être rencontré en compagnie de son épouse chez Favart ; Dupaty, dont il devint le vénérable en 1784<sup>1501</sup>, et qui honore Brissot de son soutien pour ses *Théories des lois criminelles* et sa *Bibliothèque philosophique* ; Elie de Beaumont<sup>1502</sup>, Court de Gébelin,

---

Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France*, Toulouse, Privat, 1981, p. 123

1496Ce qui est étonnant, ce qu'il s'agit là de son ouvrage le plus commandé à la S.T.N.— 52 fois, avant sa *Théorie des lois criminelles* et sa *Bibliothèque philosophique du législateur* — respectivement 39 et 38 (voir Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, pp. 220-221). De plus, Brissot, pyrrhonien convaincu il n'y a encore pas si longtemps, l'abandonne pour le Divinité philosophique : « On croira peut-être qu'en affaiblissant ici la certitude du rapport de sens, [...] que je veux faire revivre le pyrrhonisme universel. Loin de moi cette idée : elle est destructive de toute vertu, de toute connaissance » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 50) Peut-être doit-on y voir les preuves de sa nouvelle profession de foi franc-maçonne ?

1497« dans la plupart des cas, il s'agit de privilégier soit l'Ancien Testament, soit le Nouveau Testament, ou d'en faire une sorte de mouture favorisée par l'esprit de tolérance de la Franc-maçonnerie française à la fin du XVIIIe siècle » : Bregues, Jacques, Mosser, Monique et Roche, Daniel, « Le monde maçonnique des lumières », in Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France, op.cit.*, p. 118. Son *De la vérité* résonne avec l'ouvrage de Louis Claude de Saint-Martin, futur acolyte de Brissot dans la « Société de l'Harmonie Universelle », *Des erreurs et de la vérité*, publié en 1775.

1498Faucher, Jean-André et Ricker, Achille, *Histoire de la franc-maçonnerie en France, op.cit.*, p. 129 et p. 143

1499Voici ce que disait Franz Xavier de Saxe à Prost de Royer dans une lettre datant du 26 juillet 1784 : « Monsieur, j'espère que vous vous souviendrez encore de moi en vous rappelant l'accueil honnête et favorable que vous me fîtes lors de mon séjour à Lyon et de la bonté que vous eûtes en me donnant des lettres de recommandation pour les loges de la Bienfaisance et des neuf sœurs, l'une pour M. Bacon de la Chevalerie, l'autre pour M. de la Lande » : B.N.F. Fichier Bossu n°279 « Roland de la Platière »

1500Amiable, Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789, op.cit.*, p. 4

1501B.N.F., Fichier Bossu (103), Amiable, Louis, *op.cit.*, p. 4, Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Paris, Éditions du C. T. H. S., 1993, p. 82

1502Amiable, Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789, op.cit.*, p. 4. À la vue de ses relations, peut-être est-ce même lui qui l'avait introduit.

Fourcroy, Lavoisier<sup>1503</sup>, Mercier, initié aux « Neuf Sœurs » en 1778-1779<sup>1504</sup>, d'Eprémèsnil<sup>1505</sup>, que nous reverrons par la suite, d'Alembert, son ami du collège de Chartres Pétion de Villeneuve, et enfin Mirabeau, qui y fut introduit en 1783, date qui marque le début de leur relation.

Si Brissot a effectivement intégré les « Neuf Soeurs » à cette époque, il ne fait aucun doute que son projet du « Lycée » de Londres naquit dans ses murs. Nous savons que le « Musée » de Court de Gébelin et celui de Pilâtre de Rozier étaient des succursales de la loge parisienne, devantures publiques et ouvertes à tous de cette société très secrète et très selective, qui se présentait alors comme étant une des contributions majeures à l'application de leur idéal philosophique. La première avait été fondée en 1780 sur l'initiative de Franklin lui-même. Elle avait initialement pris le nom de *Société Apollonienne* et eut comme premier président Court de Gébelin, le secrétaire des « Neufs Sœurs »<sup>1506</sup>. Nous savons les liens qui unissaient Brissot à cet homme de science, la compassion qu'il exprima suite de la déconfiture de son « Musée » et de sa maladie qui l'emporta finalement en 1784, lui qui selon Brissot « portait le peuple, les malheureux dans son cœur », lui qui est « mort le martyr de la science »<sup>1507</sup>. On peut en dire de même pour Pilâtre de Rozier, qui s'écrasa le 15 juin 1785 après avoir tenté de traverser la Manche en aérostat, et dont Brissot rendit implicitement hommage dans son *Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*<sup>1508</sup>.

Dans son voyage de préparation qui devait le mener durant l'été 1782 jusqu'en Suisse, il fit escale à Lyon entre le mitan du mois de mai et celui du mois de juin, où il rencontra Prost de Royer<sup>1509</sup>, pour le recommander à une de ses relations londoniennes, Barou du Soleil<sup>1510</sup>.

---

1503Hans, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., pp. 517-518

1504B.N.F., Fichier Bossu (220), « Mercier, Louis-Sébastien »

1505Amiable, Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789*, op.cit., p. 251

1506Hans, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., p. 520. Goodman, Dena, *The Republic of Letters*, op.cit., p. 246

1507Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, 1786, p. 3

1508*Ibid.*, p. 11

1509Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, op.cit., Tome I, p. 258

1510*Ibid.*, p. 263

À Neuchâtel, il y côtoie Mercier, qui y avait pris ses quartiers d'exil de peur d'une lettre de cachet, mais aussi et surtout le réfugié politique genevois, Étienne Clavière. Nous savons le rôle joué par Pelleport dans leur rencontre. Mais elle ne se résout pas à cela. Clavière avait intégré en 1778 les « Amis Réunis », la puissante « loge des fermiers-généraux, de la haute banque protestante, de la finance internationale, des musiciens amateurs et des étrangers de conditions » comme la présente Pierre-Yves Beaurepaire<sup>1511</sup>. De par sa composition, elle était mondaine et cosmopolite<sup>1512</sup>, comme ses influences d'ailleurs, puisque comme l'indique son « livre d'or », son intention était de « former une société d'amis à peu près pareille aux clubs d'Angleterre »<sup>1513</sup>. Brissot et Clavière étaient liés avant 1782 par un « frère » commun, Clavier du Plessis. Même s'il faut prendre l'information avec prudence, il semble que Clavière était sensible au discours alchimique. Le baron de Gleichen, membre des « Amis Réunis »<sup>1514</sup>, avait rapporté qu'un « nommé Clavières Genevois [...] était possesseur du manuscrit qui contenait ce secret [de la pierre philosophale] et il le vendit à la loge des Amis réunis »<sup>1515</sup>. Depuis leur rencontre, Brissot et le couple Clavière n'ont pas cessé d'entretenir l'ardeur de leur relation à travers une correspondance régulière<sup>1516</sup>. Brissot, alors à Londres, était en contact étroit avec lui qui était en Irlande, également de passage régulier dans la capitale anglaise, et ce fut en sa compagnie que la Police de Paris vint l'arrêter dans la nuit du 11 au 12 juillet 1784.

Nous avons précédemment éclairé la vie londonienne de Brissot à travers l'exposition des deux versants de la République des lettres, son adret mondain et son ubac bohémien. Mais

---

1511 Beaurepaire, Pierre-Yves, « La sociabilité maçonnique à l'heure des notables et des capacités. Jalons pour l'étude d'une mutation décisive », in *Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest*, n°27, 2001, p. 48

1512 Pinaud, Pierre-François, « Une cercle d'initiés à Paris à la fin du XVIIIe siècle : Les Amis Réunis », in *Mémoires de Paris Ile-de-France*, vol. 44, 1993, p. 134

1513 « Livre d'or des Amis Réunis commencé le 16 janvier 1777 », cité dans Beaurepaire, Pierre-Yves, « La sociabilité maçonnique à l'heure des notables et des capacités. Jalons pour l'étude d'une mutation décisive », art.cit., p. 38.

1514 Soanen, Henri, « Le baron de Gleichen franc-maçon », in *Annales révolutionnaires*, vol. 14, n° 5, 1922, p. 429 (pp. 428-430)

1515 B.N.F., Fichier Bossu (67) « Clavières »

1516 Voir notamment « Brissot à Osterval. Paris, ce 13 août [1782] », « Brissot à Osterval. Paris, ce 18 août [1782] », « Brissot à Osterval. Paris, ce 21 août [1782] », « Brissot à Osterval. [2 septembre 1782] », « Brissot à Osterval. Paris, ce 8 septembre 1782 », etc., in Robert Darnton, *A Literary Tour de France*, loc.cit. et « Clavière à Brissot. 29 août 1782 » A.N. 446 AP/7

si l'on regarde son parcours à travers la sociabilité franc-maçonne, nous obtenons une toute autre perspective, en réalité plus cohérente, parce qu'elle vient sceller la présence de Brissot au sein de ces deux mondes, dont les rapports ont déjà été établis, sans qu'il ne nous ait été possible de les considérer autrement que comme deux mondes distincts, reliés mais séparés. Bien évidemment, cette sociabilité n'explique pas tout. Il existe toujours de nombreuses zones d'ombre, en premier lieu parce qu'elle est loin d'inclure l'ensemble de ses fréquentations, ensuite parce qu'il est difficile de discerner clairement leurs rapports avec la Franc-maçonnerie. Elle nous permet de dissiper seulement en partie la confusion manifeste qui existe toujours sur la sociabilité londonienne de Brissot. C'est en cela qu'elle est bienvenue.

L'entourage de Brissot était composé de gens de lettres, qui pour la plupart avaient pris position dans la crise politique que vivait l'Angleterre à cette époque, quand ils ne l'avaient pas tout bonnement alimentée. Ces personnalités gravitaient autour du parti « whig ». Ce parti disposait de plusieurs antennes, officielles comme c'est le cas avec la « Society for Constitutional Information », ou officieuses, voire secrètes, comme l'étaient les « Constitutional Whigs ». Cette dernière était intimement connectée à la première, jusqu'à s'y confondre, puisque l'on peut la regarder comme sa devanture, une sorte de façade publique, à l'instar du « Musée » de Court de Gébelin et de Pilâtre de Rozier. L'identité de la « Société Constitutionnelle » et du « Musée » était d'ailleurs bien plus que fonctionnelle, car en se penchant de plus près, on se rend compte que les intentions politiques de l'une et les résolutions philosophiques de l'autre découlaient directement de leur vocation franc-maçonne.

Derrière la « Société Constitutionnelle », que nous connaissons également sous le nom de « Honest Whigs », existe une organisation connexe et secrète appelée « Grand Lodge of England of the Constitutional Whigs and Friends of the People ». Il est difficile de ne pas y voir leur inspiration franc-maçonne, d'autant que nombre de leurs membres appartenait à la confrérie : John Wilkes, George Bellas, John Churchill étaient affiliés à la « Jerusalem

Lodge, n°44 », Arthur Beardmore à la « Grand Steward's Lodge », Sir Robert Bernard et Thomas Boddington à la « Sea Captain's Lodge n°119 », George Grieve à la « Sommerset House Lodge »<sup>1517</sup>, Sir Watkin Lewes à la « Lodge of Emulation n°12 » ainsi qu'à la « Grand Master Lodge n°1, Lion and Lamb Lodge n°258 », et John Horne Tooke, dont l'affiliation demeure inconnue<sup>1518</sup>. Plus que leur « constitution », qui semblerait identique<sup>1519</sup>, ces sociétés partageaient un point commun notable : Benjamin Franklin. Dès sa venue en Angleterre en 1764, celui-ci aurait été intimement associé au « Honest Whig », de même que nous savons l'implication de ce club pour l'Indépendance des colonies américaines, qu'il situait en droite ligne de leur lutte contre la dérive tyrannique de la monarchie anglaise. Nous savons également que David Williams, avec lequel Brissot était très proche, « faisait un cours fort suivi par tous les membres de la Société constitutionnelle »<sup>1520</sup>. Les deux hommes étaient rentrés très tôt en contact, quelques jours seulement après l'arrivée de Brissot à Londres, et la lettre que Williams adresse à Brissot le 20 janvier 1783<sup>1521</sup> laisse penser que leur relation avait déjà été engagée quelque temps auparavant. Ils avaient cultivé par après une amitié proche et sincère. Brissot avait traduit en 1783, certainement avec l'aide de Félicité, ses *Lettres sur la liberté politique adressées à un membre de la Chambre des communes d'Angleterre, sur son élection au nombre des membres d'une association de comté*. Ils se voyaient régulièrement, entretenaient une correspondance, s'échangeaient des livres<sup>1522</sup>. Williams avait même invité Brissot à partager le local qu'il utilisait dans le cadre de ses cours privés pour son propre club philosophique<sup>1523</sup>. Pour Brissot, c'était une aubaine, lui qui se trouvait à l'étroit dans son local sur Newman Street, et qui accueillait avec un certain soulagement cette invitation,

---

1517Il est un ami proche du marquis de Chastellux, membre de l'Académie française à partir de 1775, et de la loge Saint-Alphonse des « Amis parfaits de la vertu », avec qui il partit pour les États-Unis d'Amérique de 1781 à 1783, et qui traduisit ses *Voyages dans l'Amérique septentrionale*, ainsi que de Jean-Paul Marat)

1518Sommers, Susan Mitchell, « Like Moths To a Flame : British Freemasons and the American Revolution » in *Lumières*, n°7, 2006, pp. 74-75

1519Hans, Nicholas, « Franklin, Jefferson, and the English Radicals at the End of the Eighteenth Century », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 98, n°6, 1954, p. 418 (pp. 406-426)

1520Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 389

1521A.N. 446AP/10

1522Williams avait donné à Brissot certains de ces ouvrages, qu'il remercie en retour en lui offrant son traité *De la Vérité* : « Brissot à David Williams, Londres [fin de 1783] », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 76.

1523Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 389

puisque Williams s'engageait à payer la majorité des frais et lui permettait de gagner en notoriété pour un « Lycée » encore trop méconnu. Ce geste de bienveillance traduisait une convergence d'intérêts fonctionnels tout autant que symboliques, ces deux hommes qui étaient des philosophes autant que des « frères ». Williams appartenait comme Brissot à la loge des « Neuf Sœurs »<sup>1524</sup>, et il serait fort probable que les « cours » donnés par Williams aux membres de la « Société Constitutionnelle » se soient déroulés dans la cadre d'une autre société, qu'il avait co-fondée avec Benjamin Franklin, connue sous le nom de « Society of Thirteen », ou « Deistic Society »<sup>1525</sup>.

Cette société s'est constituée « autour d'une assiette de veau et de pommes de terre » servie à la « Old Slaughter Coffee House », une auberge où se tenaient également les séances des « Honest Whigs »<sup>1526</sup>. Le nombre de ses membres avait été limité à treize, dont la référence maçonnique ne fait aucun doute pour Nicholas Hans<sup>1527</sup>. Il semble que cette société soit née de la convergence des préoccupations métaphysiques de Williams et de Franklin. Williams avait publié en 1772 ses *Essays on Public Worship*. Franklin les avait lus. Il avait été particulièrement sensible aux idées qui y étaient avancées, parce qu'elles rencontraient ses propres questionnements. Il regrettait que la philosophie ne possédât pas sa propre liturgie, et voyait dans les mots de Williams un palliatif au manque qu'il éprouvait. En 1774 la « Société des treize » allait faire son apparition, et réunissait autour de ses deux figures de proue Thomas Bentley, Joshua Wedgwood, James Stuart, Daniel Solander et Thomas Day. Deux ans plus tard, après discussion, les bases philosophiques de la société furent jetées à travers la *Liturgy on the Universal Principles of Religion and Morality*. Selon ses propres mots, son but est de fonder « une forme de culte social composé sur les principes les plus généraux et les plus larges, dans lesquels tous les hommes qui reconnaissent l'existence d'une Intelligence suprême et d'obligations universelles de moralité peuvent se joindre »<sup>1528</sup>.

---

1524HANS, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., p. 519

1525Hans, Nicholas, « Franklin, Jefferson, and the English Radicals at the End of the Eighteenth Century », art.cit., pp. 407-408

1526Mason, Stephen, « Jean Hyacinthe de Magellan, F.R.S., and chemical revolution of the eighteenth century », art.cit., p. 157

1527*Op.cit.*, p. 408

1528Williams, David, *Liturgy on the Universal Principles of Religion and Morality*, London, 1776, p. x

La tonalité franc-maçonne est sans équivoque, comme son déisme qui est ici clairement affiché, car c'est la tolérance, voire l'œcuménisme, la communication universelle, mais aussi la liberté et la fraternité qui animent cette société.

À la vue des correspondances, il est évident pour Nicholas Hans que la « Société Déiste » gagne en popularité à partir de 1783<sup>1529</sup>. Elle avait accueilli de nouveaux membres, tels que Robert Melville, Sir John Burgess, Sir William Jones, William Seward, John Horne Tooke, John Jeffries<sup>1530</sup>, et des noms qui nous sont déjà familiers, comme celui de Joseph Banks, de Joseph Priestley, de Richard Price, de Benjamin Vaughan, de Thomas Paine, de David Hartley et de Thomas Jefferson, tous gravitant autour de la société sans toutefois en être membre<sup>1531</sup>. Il était sans conteste que Brissot suivait les cours donnés par Williams. Nicholas Hans est affirmatif sur le sujet, et précise même que d'autres « frères » maçons de la loge des « Neuf Sœurs » avaient également assisté à ces séances, comme ce fut le cas pour La Rochefoucauld et Dupont de Nemours<sup>1532</sup>. Brissot dissipe tous nos doutes dans son *Journal du Lycée*, et en plus d'être des plus laudateurs envers Williams, il nous présente littéralement les preuves de sa participation aux cérémonies<sup>1533</sup>. La relation entre cette société et Bentham est plus floue. Il semble que ce dernier en avait parfaitement connaissance<sup>1534</sup>, mais ne paraît pas y avoir pris une place active.

---

1529 *Op.cit.*, p. 409

1530 Jeffries était un des pionniers en aéronautiques, en relation avec une personnalité outre-Manche que Brissot connaissait bien, Pilâtre de Rozier, tous trois frères réunis à la loge des « Neuf Sœurs » : *Ibid.*, p. 518

1531 *Op.cit.*, p. 409

1532 *Ibidem*. Sur leur affiliation maçonnique, voir HANS, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., pp. 571-518

1533 « Élevé dans le sein de l'Église Anglicane, M. Williams ne tarda pas à en apercevoir les préjugés ; il en secoua courageusement le joug. Son œil éclairé perça également le masque austère des Dissidents [...]. Ne voulant point jouer le rôle d'hypocrite, il brisa les chaînes qui l'attachaient à leur corps, et s'occupant d'une religion qui devait unir tous les hommes comme des frères, il en forma le culte extérieur ; il lui donna une liturgie et des cérémonies religieuses. [...] C'est la première fois que le théisme avait un culte aussi pur que lui, qu'on le célébrait avec des cérémonies. Dans ces assemblées, M. Williams y prêchait de vrais sermons philosophiques interrompus trop tôt au grand regret des philosophes. La persécution étendit son bras sur lui, et il fut obligé de discontinuer ses travaux. » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article IV. Liberté Politique de l'Angleterre. Examen de L'opinion de Montesquieu, de Blackstone, de M. Delolme, Examen sur la Liberté du Dr Priestley, (1) et sur les Lettres de M. Williams, publiées récemment sur le même Sujet (1) Représentation du Peuple, ses abus, etc. », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°5, 1784, p. 315-316.

1534 Selon Nicholas Hans, il en fait allusion et parle de lui comme « une sorte de club philosophique, composé à ses débuts par un petit nombre de membres » : Hans, Nicholas, « Franklin, Jefferson, and the

Suite à son embalement, Brissot reçut le soutien de quelques-uns de ses frères maçons, de Arnaud Berquin, de Nicolas de Condorcet, de Joseph Priestley, du baron de Marivetz, de Philipon de la Madelaine. Il avait également bénéficié de l'intérêt de Félicité de Genlis<sup>1535</sup>. Celle-ci avait manifestement été sensible à son malheur, jusqu'à intervenir auprès du marquis de Breteuil, ministre de la Maison du Roi et de Paris, pour œuvrer à sa libération. À cette époque, cette sollicitude pouvait se justifier par les liens manifestes qui unissaient la comtesse de Genlis à Félicité Dupont. Dans les débuts de 1782, l'amante de Brissot fut engagée sous sa direction à l'éducation de la future Adelaïde d'Orléans, dans la maison du duc de Chartres. Son instruction avait sans nul doute pesé dans la balance, mais l'intervention de Edme Mentelle joua sans conteste un rôle décisif<sup>1536</sup>. L'historiographe du comte d'Artois fréquentait régulièrement la société de Madame de Genlis, et il est même envisageable qu'il y entraîna quelquefois Brissot avec lui. Mais n'est-il pas douteux de penser qu'une femme qui occupait une telle place dans la société d'Ancien Régime, amante du futur premier prince de sang et gouverneuse de ses enfants, puisse engager son nom envers un homme de lettres sans grande réputation, inconnu ou presque, parce qu'elle fut sensible aux déboires du mari d'une de ses anciennes gouvernantes suite aux sollicitations d'un ami commun ? Il est permis d'en douter, d'autant que Brissot et Mme de Genlis étaient unis par un lien plus symbolique ; ils étaient tous deux francs-maçons. Il n'est pas exclu de penser que cette appartenance commune ait apportée le crédit suffisant pour justifier une telle bienveillance et une telle solidarité envers un philosophe en détresse. La comtesse était affiliée à « La Candeur », apparemment depuis sa création en 1775<sup>1537</sup>, une des rares loges qui acceptait d'intégrer les femmes dans ses rangs, dite d'adoption. Il semble qu'elle fut également membre de l'ordre de la « Persévérance », au même titre que le duc et la duchesse de Chartres<sup>1538</sup>. Sa socialité maçonnique était donc l'extension de sa sociabilité

---

English Radicals at the End of the Eighteenth Century », art.cit., p. 416

1535Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, pp. 10-11

1536D'Huart, Suzanne, *Brissot, la Gironde au pouvoir, op.cit.*, p. 47

1537Chevallier, Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française. La Maçonnerie : Ecole de l'Egalité. 1725-1799*, Paris, Fayard, 1974, p. 205

1538Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003, p. 114



mondaine et aristocratique, un versant caché dirait-on. Elle y tenait même un rôle nodal. Le Palais Royal est en effet à cette époque un repère maçonnique notable qui y accueillait la haute noblesse, d'autant plus que le duc de Chartres était devenu le 22 octobre 1773 le premier grand maître de l'ordre réunifié du « Grand Orient de France »<sup>1539</sup>. Les relations entre Brissot et le Palais Royal allaient même devenir plus que cordiales. Brissot devait porter le deuil de son « Lycée », et celui de sa carrière de philosophe. Il devait reconsidérer son avenir, et allait trouver en ses amitiés réconfort et soutien décisif. Edme Mentelle fut l'une d'entre elles. Il reprit Brissot sous son aile, et lui ouvrit de nouvelles portes, dont celle de Charles-Louis du Crest<sup>1540</sup>.

Le marquis du Crest évoluait dans le cercle resserré du duc de Chartres et, tout comme sa sœur Félicité de Genlis, était membre de la loge la « Persévérance », apparemment depuis sa fondation en 1770-1771<sup>1541</sup>. Il est nommé chancelier et administrateur de sa fortune, évaluée comme étant la deuxième de France, lui qui hérita du titre et des apanages du duc d'Orléans à la mort de son père en novembre 1785. Il apparaît dans leur correspondance que Brissot et le marquis du Crest développent peu à peu d'étroites relations. Il semble même que leur communication trahisse un commerce dont on ne sait pour l'instant la nature exacte, mais qui aboutira un an plus tard à leur collaboration active. En janvier 1785, ce dernier écrit à Brissot qu'il se trouve « charmé que les arrangements que j'ai prié l'abbé Baudeau de vous proposer vous conviennent : je sais combien vous êtes utile à l'entreprise, et j'espère, lorsque nous nous connaîtrons davantage, qu'une amitié sincère deviendra le principal motif de votre zèle. Du moins je vous prie de croire que je ne négligerai aucune occasion de vous prouver le désir que j'ai de mériter la vôtre »<sup>1542</sup>. Et il le fera. Trois mois plus tard, il invite Brissot au Palais Royal<sup>1543</sup>, et le 15 octobre 1785, il lui fait part du traitement qu'il a été convenu pour l'emploi de ses services, qui s'élève à 1500 livres, et

---

1539 Banat, Gabriel, *The Chevalier de Saint-Georges. Virtuoso of the Sword and the Bow*, Paris, Pendragon Press, 2006, p. 257

1540 A.N. 446 AP/2 dossier 4

1541 B.N.F., Fichier Bossu (102) « Ducrest, marquis »

1542 A.N. 446 AP/3 dossier 4 n° 30

1543 Lettre du 15 avril 1785 : A.N. 446 AP/3 dossier 4 n° 31

« qui commencera à compter du 1er du mois »<sup>1544</sup>. C'était pour Brissot une opportunité toute bienvenue, près d'un an après sa libération de la Bastille et la faillite de son « Lycée », opportunité qu'il avait probablement attendu depuis près de dix ans, et qui lui avait été refusée jusque-là. Une telle invitation arrivait à temps. Il travaillait pour le compte de Clavière comme nous le verrons par après, mais sa situation, et *a fortiori* celle de sa famille – lui qui était devenu père pour une seconde fois le 13 mars 1786 – était pour le moins précaire, pour ne pas dire critique. Le 4 avril 1786, il avait écrit une ébauche de lettre à Calonne, alors contrôleur général des finances, « pour solliciter une mission ou un titre, avec appointements, qui lui permit de passer en Amérique »<sup>1545</sup>. Au coin de la feuille, il avait griffonné un « compte de 'dépense pour la couche' s'élevant à la somme de 'six livres, six sols' »<sup>1546</sup>. Ce n'est que quelque temps plus tard que Brissot répond au marquis du Crest, dans une lettre qui respire un enthousiasme teinté de juste retenue :

[La place] qui me serait le plus agréable, ce serait celle me tiendrait le plus près de vous. À la tête d'un département aussi vaste que celui de votre place, vous avez besoin d'un homme intelligent, honnête, et versé dans plusieurs parties, dans les affaires contentieuses, celles des finances et dans le droit ; il faut encore qu'il sache rédiger des mémoires. Je crois pouvoir remplir ces parties. À ce travail j'en joindrai un autre ; votre place vous fera pas renoncer sans doute à la culture des sciences, et avec du zèle et quelqu'acquit, je pourrais vous être utile. Enfin, près de vous, je pourrai encore donner la majeure partie de mes soins à l'exécution de la belle entreprise dont vous êtes le fondateur et le patron. Près de vous je n'en connaîtrais que mieux vos idées<sup>1547</sup>

Il faut savoir que Brissot ne fut pas le seul à bénéficier des grâces du nouveau duc d'Orléans. Pénétré par les idéaux des Lumières, il avait pris soin de s'entourer d'une cohorte d'hommes de lettres. On pouvait compter parmi eux des académiciens comme La Harpe, Marmontel et Jacques Delille, à côté desquels on retrouvait des noms d'écrivains subalternes. Ces derniers avaient pu faire quelques coups d'éclat littéraires, mais tout comme Brissot, ils avaient été mis sur la touche, et avaient suivi à leur façon un itinéraire qui ressemblait à celui d'un aventurier. C'était le cas de Bernardin de Saint-Pierre et de

---

1544A.N. 446 AP/3 dossier 4 n°34

1545Perroud, Claude, « Notice sur la vie de Brissot », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. xl

1546Ibidem

1547A.N. 446 AP/4 dossier 1 n°2

Choderlos de Laclos. Mais ces hommes de lettres avaient ceci de commun qu'ils étaient tous francs-maçons<sup>1548</sup>, à part peut-être Bernardin de Saint-Pierre, dont l'appartenance ne semble pas attestée.

Premier Grand Maître du Grand Orient de France, le duc d'Orléans menait une vie maçonnique forte active, dont le Palais-Royal était tout dédié pour en être le cœur. Il y avait une loge en particulier qui se distinguait de toutes autres : c'était celle de l'« Olympique de la Parfaite Estime ». Elle avait vu le jour le 27 novembre 1779, sous les auspices de la « Mère Loge Ecossoise du Contrat Social », puis s'était tournée vers le « Grand Orient de France » pour obtenir ses constitutions, qui lui avaient été finalement attribuées le 22 mars 1783<sup>1549</sup>. Cette loge se démarquait par sa composition tout d'abord. Il n'est pas utile de faire une recension de tous les grands noms de la noblesse française qui s'y retrouvait, mais l'*Almanach du Palais Royal pour l'année 1786* parle de lui-même :

La Société Olympique, la plus brillante de toutes celles du Palais Royal, [...] est composée de 200 Messieurs et de 102 Dames de la plus grande distinction. On n'y est admis que par la voie du scrutin. [...] Les assemblées frappent par leur éclat et leur brillant, et sont remarquables surtout par le ton de grandeur, de décence et de politesse qui y règnent. [...] Pour y être admis dans cette Société, les Hommes et les Dames doivent être présentés par trois Membres. [...] la cotisation annuelle est de 4 louis pour les hommes et de 24 livres pour les Dames<sup>1550</sup>.

C'était une loge aristocratique de très haut vol, une loge d'adoption comme « La Candeur » et les « Neuf Sœurs », ce qui était rare à l'époque, dont l'adhésion était conditionnée à l'affiliation préalable à la Franc-maçonnerie, et à l'obtention de la majorité des suffrages. Il est entendu que c'était une loge de pairs, élective et sélective, une loge de sociabilité privilégiée. Mais elle avait cela de singulier que ses membres partageaient une passion commune, au-delà du mysticisme franc-maçon. La « Société Olympique » s'organisait

---

1548Marmontel et La Harpe étaient affiliés tout comme Brissot au « Neuf Sœurs » (HANS, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., pp. 517-518), tout comme Jacques Delille (B.N.F., Fichier Bossu (87) « Delille, Jacques », initié à la loge « L'Intimité » de Niort en octobre 1781, intégrant les « Neuf Sœurs » en 1784)

1549Quoy-Bodin, Jean-Luc, « L'orchestre de la Société Olympique en 1786 », in *Société Française de Musicologie*, vol. 70, n° 1, 1984, p. 95

1550*Almanach du Palais Royal pour l'année 1786* cité dans *Ibid.*, p. 96

autour d'une formation musicale<sup>1551</sup>, qui en plus d'offrir à chacun l'occasion de se divertir, réaliser l'un des *credo* de la Franc-maçonnerie : l'harmonie des âmes à travers l'harmonie des sons<sup>1552</sup>.

On peut souligner la présence d'un personnage notable de la Franc-maçonnerie française, Savalette de Langes, que nous retrouverons plus tard, mais celui qui y tenait un rôle nodal, c'était Joseph Bologne de Saint-Georges. Directeur du « Concert de la Loge Olympique » depuis le 21 janvier 1781<sup>1553</sup>, Joseph Bologne était un métis originaire de la Guadeloupe, selon toute vraisemblance fils d'une esclave « sans doute raflée sur les côtes du Sénégal »<sup>1554</sup> et de Georges de Bologne Saint-Georges<sup>1555</sup>, propriétaire-plantier et fermier-général. Il fut éduqué en France dans la tradition aristocratique, puis devint homme du monde, et plus tard capitaine des gardes du duc d'Orléans<sup>1556</sup>. Avant de devenir le directeur du concert de l'« Olympique », il avait été élu solennellement après scrutin<sup>1557</sup>, comme le veut l'usage, ce qui lui ouvrit le monde de la sociabilité franc-maçonne, et quelque temps après, celui des « Neuf Sœurs »<sup>1558</sup>. Brissot n'a apparemment pas fait partie du cercle admis de la « Société Olympique ». Mais parce qu'il officiait pour le compte du duc d'Orléans, il avait été amené à connaître les principaux personnages qui faisaient partie comme lui de l'arrière-cour culturelle du duc d'Orléans. Brissot connaissait Choderlos de Laclos, et il semble que c'est par son truchement qu'il fut introduit au Chevalier de Saint-Georges<sup>1559</sup>.

Brissot aurait certainement été intégré à la loge « La Candeur ». C'est en tout cas l'avis de Jean-André Faucher et de Achille Ricker<sup>1560</sup>, ce qui n'aurait rien d'étonnant puisque nombre

---

1551 *Op.cit.*, p. 95

1552 *Ibid.*, p. 105

1553 *Ibid.*, p. 258

1554 Chalaye, Sylvie, « Le Chevalier de Saint-Georges. Un héros des Lumières par deux fois oublié », in *L'arbre à Palabres*, n°11, 2002, p. 21

1555 Banat, Gabriel, *The Chevalier de Saint-Georges. op.cit.*, pp. 5-11

1556 Fétis, François-Joseph, *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique*, Tome VIII, Bruxelles, Meline, Cans et Compagnie, 1844, p. 13

1557 *Op.cit.*, pp. 260-261

1558 B.N.F., Fichier Bossu (281), « Saint-Georges, Joseph-Boulogne, chev. De », ainsi que « de Saint Georges, chevalier »

1559 *Op.cit.*, p. 280

1560 Faucher, Jean-André et Ricker, Achille, *Histoire de la franc-maçonnerie en France, op.cit.*, p. 180

de personnes qui officient pour le duc d'Orléans y étaient affiliées, comme Choderlos de Laclos notamment, qui avait été fait « secrétaire des commandements du duc d'Orléans en 1786 »<sup>1561</sup>. Nous n'avons aucune certitude sur la date exacte où Brissot se fit recevoir à la loge chartraine « La Fidélité »<sup>1562</sup>, mais ce serait en toute logique à cette époque, entre 1786 et 1787.

Brissot était à ce moment un des plus proches collaborateurs du marquis du Crest. Ses attributions paraissent aux premiers abords un peu floues, mais elles se laissent découvrir dès que l'on se penche sur ses réalisations. Du Crest avait plusieurs responsabilités de taille, et la plus importante d'entre toutes était très certainement le projet de réhabilitation commerciale du Palais-Royal<sup>1563</sup>. Brissot travaillait en étroite relation avec Clavière, qui avait été directement impliqué dans les démarches du chancelier. En septembre 1787, les deux hommes accompagnèrent le marquis du Crest en Hollande. Clavière était en relation avec le milieu de la haute banque amstellodamoise, et il ne fait aucun doute que l'objectif principal de la mission était de négocier un emprunt considérable pour le compte du duc d'Orléans, qui s'avéra finalement être un échec<sup>1564</sup>. Mais ce n'était pas là leur seule mission. La Hollande était alors en proie aux agitations révolutionnaires. Le stathouder Guillaume V voulait s'assurer un pouvoir quasi royal sur la République, contre l'avis du parti « Patriote » qui s'était insurgé contre de telles prétentions, exigeant qu'il se limitât à demeurer premier citoyen et serviteur de la République<sup>1565</sup>. Tout patriote qu'il était, le duc d'Orléans s'était peut-être vu meilleur stathouder que le fut actuellement le prince d'Orange, et avait dépêché ses émissaires afin de tâter la faisabilité du projet<sup>1566</sup>, mais connut la même issue que le précédent.

Leur voyage en Hollande trahissait certainement bien plus qu'une alliance occasionnelle.

---

1561 Porset, Charles, « Franc-maçonnerie et Révolution : un dossier revisité », in *Lumières*, n°7, 2006, p. 302

1562 F.M Fichier Bossu (45)

1563 Banat, Gabriel, *The Chevalier de Saint-Georges. op.cit.*, p. 275

1564 Perroud, Claude, « Notice sur la vie de Brissot », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. xliv

1565 De Witt, Pierre, « Les protestants hollandais en France en 1787 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 34, n° 12, 1885, p. 569

1566 *Op.cit.*, p. xliv

Clavière et Brissot étaient engagés à la rédaction de pamphlets « baissiers » dans un temps où l'agiotage était à son comble. Le poids de l'écrivain sur l'opinion publique était incontestable, et son action ne se limitait plus à étendre les Lumières de la philosophie, ni même à dénoncer les injustices et à prendre la défense des malheureux. Il était impossible de solliciter l'opinion sans faire état de la justesse de sa cause, mais celle-ci pouvait prendre des allures économiques aussi bien que politiques, et où bien public et intérêt personnel, intention honorable et manifeste et manœuvres latentes et douteuses étaient inextricablement mêlées. L'opinion était en cela le nécessaire appui et le ressort des intrigues des puissants, quels qu'ils soient, ce qui faisait d'elle une sorte de « populace » éclairée<sup>1567</sup>. Les intérêts de Clavière et du marquis du Crest convergeaient tout à fait : le premier publiait des pamphlets avec Brissot pour faire chuter les actions des compagnies visées et les racheter plus tard à bas prix, ce qui n'était pas sans desservir les ambitions du second puisque ces écrits égratignaient au passage la gestion du contrôleur général des finances, lequel poste il briguait en août 1787. Brissot avait joué une large part dans ces menées, puisqu'il avait commencé la rédaction d'une brochure en trois volumes contre la politique économique du principal ministre d'État, Loménie de Brienne<sup>1568</sup>. Et celui-ci, las de subir leurs attaques répétées, les menaça d'une lettre de cachet en novembre de la même année. Elle visait le marquis du Crest et Brissot, qui durent prendre leur quartier d'exil à Londres et y rester quelques mois, le temps de se faire oublier.

Le troisième séjour londonien de Brissot s'étale de novembre 1787 à février 1788. Lors de sa première venue, il avait été accompagné par Swinton, la seconde très certainement par Jean-Paul Marat, et cette fois-ci, par le chancelier du duc d'Orléans. En huit ans, Brissot avait fait du chemin, et s'il continuait à alimenter les intrigues personnelles d'un de ses « protecteurs » du moment, la lettre de cachet qui avait été levée contre lui n'avait ni la même signification, ni la même portée. Son *Point de Banqueroute* n'était pas son *Pot-pourri*. Ce n'était pas un libelle, mais une brochure politique, il ne tirait pas à tout va contre les mandarins et les bas-bleus, il visait le principal ministre de France ; ce n'était pas une

---

1567Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, op.cit., p. 59

1568*Point de banqueroute*, op.cit., 1787

foucade, il n'était pas le fruit d'une frustration, c'était un écrit réfléchi et opiniâtre, une phase de la manœuvre plus grande orchestrée depuis le Palais-Royal. De même qu'entre son deuxième séjour londonien et celui-ci, il ne planait pas la même ambiguïté ni la même obscurité sur son cercle relationnel, quoiqu'il n'en était pas entièrement dépourvu. Il avait apparemment coupé tout lien avec le monde des plumitifs français réfugiés à Londres. Il est difficile de penser qu'il ne renoua pas avec ses anciennes amitiés, dont Williams, Kirwan, Lord Mansfield, et peut-être même Macauley-Graham, d'autant qu'il fut amené à fréquenter les cercles où ils auraient pu eux-mêmes se retrouver.

Le duc d'Orléans était un intime du prince de Galles, le futur George IV. Les deux hommes partageaient les mêmes convictions maçonniques et politiques. C'est peut-être sous son influence que le prince de Galles fut initié aux secrets de l'Art royal le 6 février 1787<sup>1569</sup>. Il fut acquis bien avant aux idées « whigs », par le biais d'un autre compagnon, Charles James Fox. Fox et le prince de Galles étaient connus pour mener une vie dissolue. Le premier était connu pour sa passion pour les femmes, l'alcool et les tables de jeu, passion que le second partageait, avec toutefois plus de retenue<sup>1570</sup>, mais aussi plus de dissipation<sup>1571</sup>. C'est par son biais qu'il fut introduit dans le cercle « whig » qui gravitait à l'époque autour de Georgiana Cavendish<sup>1572</sup>. Alors accompagné par le marquis du Crest jusqu'en janvier 1788, il aurait été étonnant que Brissot n'eût pas de nouveau fréquenté le monde de l'opposition politique anglaise.

Le troisième séjour londonien de Brissot portait irrémédiablement la marque du Palais-Royal, et d'un homme en particulier, Joseph Bologne de Saint-Georges. Celui-ci était venu à Londres dans les débuts du mois d'avril 1787 pour participer à un combat d'épée organisé par un maître d'armes anglais, Henry Angelo. La notoriété de ce dernier n'était plus à faire. Il était en relation avec les meilleures têtes des arts, de la littérature et de la politique, dont

---

1569Watkin, David, « Freemasonry and Sir John Soane », in *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 54, n°4, 1995, p. 407, York, Neil L., « Freemasons and the American Revolution », in *The Historian*, vol. 55, n°2, 1993, p. 319

1570Smith, Ernest Anthony, *George IV*, New Haven, Yale University Press, 1999, p. 22

1571*Ibid.*, pp. 25-28

1572*Ibid.*, p. 22

Richard Sheridan, Joshua Reynolds, Thomas Gainsborough, Jean-Sébastien Bach, John Wilkes, Horne Tooke, le Général Paoli. On imagine qu'il avait été aisé pour Joseph Bologne de trouver dans cette compagnie un foyer accueillant, non seulement parce qu'ils partageaient des passions communes, mais aussi parce que la plupart des invités de Henry Angelo étaient des adeptes de l'Art royal<sup>1573</sup>. À travers Sheridan et Wilkes, il avait pu rencontrer d'autres opposants politiques, comme Charles J. Fox ou William Wilberforce, dont certains étaient connus pour leur engagement contre le commerce des esclaves. Il serait prématuré d'avancer que Brissot fréquenta l'ensemble de ces personnes, comme il le serait de soutenir le contraire. Nous devons simplement prendre la mesure du réseau de relations qu'il avait à sa disposition, du milieu social dans lequel il évoluait, et qui s'offrait spontanément à lui. Car nous ne savons que peu de choses sur ce troisième séjour londonien, mais à partir de cette date, il commença à cultiver d'étroites relations avec les abolitionnistes de la « Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade in Britain ».

L'exil de Brissot s'achève au mois de février 1788. Rentré en France, il prépare son voyage pour les États-Unis d'Amérique, et prit la mer le 3 juin. Quel est le motif de ce voyage ? En réalité, il n'y en pas un, mais plusieurs, ou plutôt un motif cardinal qui fut le pivot de biens d'autres. Brissot était hanté par l'idée de goûter au parfum d'une République libre et non corrompue, convaincu qu'elle était réalisée dans les nouveaux États-Unis d'Amérique ; de rencontrer les quakers dont ses amis Anglais lui avaient tant parlé, et dont ils avaient exalté les vertus ; de rendre compte de la situation des Noirs d'Amérique, de leur perspective d'émancipation, et d'y étendre les rameaux transatlantiques des sociétés abolitionnistes ; de préparer le terrain d'une émigration durable pour sa famille, qui fut tout trouvé en Pennsylvanie. Mais les raisons avérées de sa venue étaient bien plus terre-à-terre, et bien moins estimables sur le papier. Avant son départ, il avait signé un contrat avec les banquiers Étienne Clavière, Théopile Cazenove et Pieter Stadnisky (ou Stadnitscki)<sup>1574</sup>, qui l'engageaient en tant que commissionnaire en vue d'évaluer la faisabilité d'une spéculation

---

<sup>1573</sup>*Ibid.*, p. 286

<sup>1574</sup>« Contrat de Brissot avec Clavière, Cazenove et Stadnisky, pour sa mission aux États-Unis », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, op.cit., p. 179



sur les fonds publics états-uniens, dette extérieure et domestique en premier lieu<sup>1575</sup>. Pour cela, il mobilisa son cercle relationnel afin d'obtenir informations et recommandations. Son réseau maçonnique fut bien entendu loin d'être le seul comme nous le verrons, mais il fut un des canaux qui nous permet d'expliquer et de rendre compte de son incursion dans le monde éminent de la jeune République américaine.

À n'en pas douter, Brissot bénéficia de l'hospitalité et de la bienveillance maçonnique tout au long de son voyage. Vu les « dispositifs d'accueil »<sup>1576</sup> qui étaient prévus dans ce genre de situation, il serait étonnant que son arrivée aux États-Unis ne fût pas prise en charge dans les villes qui étaient témoins de son passage. L'hospitalité est un des piliers de la Franc-maçonnerie, et permettait de mettre en pratique les règles sacramentales de bienveillance mutuelle et de fraternité universelle. Ce serait prévarication d'y déroger. Le marquis de La Fayette fut sans nul doute l'un de ses plus grands ressorts<sup>1577</sup>. Il fut admis durant l'hiver 1777-1778 à la loge l'« Union américaine », présidée par Georges Washington, qui lui témoigna depuis lors toute sa confiance<sup>1578</sup>, puis dans l'ordre de Cincinnatus, une société d'anciens officiers de la guerre d'Indépendance qui avait calqué sa structure organisationnelle sur celle de la Franc-maçonnerie<sup>1579</sup>. La Fayette avait mobilisé ses plus hautes relations pour favoriser le voyage de Brissot. Il s'était tourné en premier lieu vers le comte de Montmorin, ministre des Affaires étrangères, pour obtenir le passeport

---

1575 *Ibid.*, pp. 180-181

1576 Beaurepaire, Pierre-Yves, « Les circulations maçonniques internationales en Europe », in Pierre-Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse, *Les Circulations internationales en Europe, années 1680-années 1780*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, p. 301

1577c Son itinéraire maçonnique était d'ailleurs impressionnant. Il ne semble planer aucun doute quant à la date de son initiation, soit le 25 décembre 1775, alors qu'il avait dix-huit ans. Une confusion règne cependant sur la loge qui l'aurait initié : il s'agit soit de la loge « Saint-Jean » (Bourdin, Philippe, « Introduction. Ombres et Lumières », in Philippe Bourdin (ed.), *La Fayette, entre deux mondes*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2009, p. 16), soit celle de « La Candeur », toutes deux rattachées à l'Orient de Paris (B.N.F., Fichier Bossu (174) « La Fayette, Marie-Joseph-Paul-Yves-Roch-Gilbert du Motier (marquis de) »). Son parcours maçonnique est par après bien plus limpide : il est fait membre de la loge « Saint-Jean d'Ecosse du Contrat Social » le 24 juin 1782, fut initié à la loge « Le Patriotisme » de Versailles à son retour d'Amérique en 1785, à celle de « Saint Jean d'Ecosse du Patriotisme » de Lyon (répertorié en 1786), et enfin à celle de « Sully » de Saint-Flour en 1787

1578 Taillemite, Étienne, « La Fayette et la guerre d'Indépendance américaine », in Philippe Bourdin (ed.), *La Fayette, entre deux mondes, op.cit.*, p. 25

1579 Harris, Marc L., « 'Cement the Union' : The Society of the Cincinnati and the Limits of Fraternal Sociability », in *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. 107, 1995, pp. 121-122

nécessaire à ce voyage<sup>1580</sup>. Il avait également prié le plénipotentiaire de France aux États-Unis, le comte de Moustier, de « vouloir bien accueillir favorablement ce particulier, d'écouter ce qu'il pourra avoir à vous communiquer de ses vues ou de ses affaires, de lui accorder vos conseils, et de l'appuyer de votre protection, s'il se trouve dans le cas de la réclamer »<sup>1581</sup>. C'était-là une injure pour un homme qui avait été jusqu'en mai 1783 ambassadeur de France à Londres, et qui avait sans nul doute vu passer le nom de Brissot dans la liste noire des intrigants. De plus, il avait eu connaissance de sa position en faveur de la constitution britannique, et de ses mots durs qu'il avait proféré à l'encontre du marquis de Chastellux. Il finit donc par trancher : « Un pareil homme ne peut pas, sans inconvénient, être reçu par le ministre du Roi »<sup>1582</sup>. La Fayette avait offert à Brissot un soutien de taille en écrivant en sa faveur une lettre de recommandation à son ami et son frère maçon George Washington<sup>1583</sup>, que Brissot rencontra directement chez lui, à Mount Vernon<sup>1584</sup>.

Dès son arrivée à Boston, Brissot fut accueilli par quelques frères maçons, dont Thomas Russell, John Hancock<sup>1585</sup>, John Adams<sup>1586</sup>, et avait bénéficié d'une lettre de recommandation de Daniel Parker qui était alors en Angleterre<sup>1587</sup>, et qui tout comme eux était affilié à la loge « Saint-André »<sup>1588</sup>. Il ne faut pas exclure que Brissot fût accueilli à l'une de ces séances. C'est peut-être de cela dont il fait état lorsqu'il cache sous des paroles sibyllines qu'il fut invité à plusieurs réunions de ce « club particulier qui se tient une fois la

---

1580« Recommandation de M. de Montmorin en faveur de Brissot. Versailles, le 29 avril 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 176

1581*Ibidem*

1582*Ibid.*, p. 177

1583« La Fayette à Washington, en faveur de Brissot. 25 mai 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 192

1584Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau Voyage dans les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, Fait en 1788*, Tome II, Paris, Buisson, 1791, pp. 264-270

1585Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau Voyage dans les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, Fait en 1788, op.cit.*, Tome I, pp. 152-154

1586*Ibid.*, p. 146

1587Jones, Robert F., « William Duer and the Business of Government in the Era of the American Revolution », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 32, n°3, 1975, p. 403

1588*The Lodge of Saint Andrew, and the Massachusetts Grand Lodge*, Boston, Arthur W. Locke & Co, 1870, pp. 234-243

semaine »<sup>1589</sup> auquel le marquis de Chastellux fut lui-même convié<sup>1590</sup>. Même si la présence de Brissot dans la loge « Saint-André » reste une hypothèse, elle serait tout à fait fondée, lui qui était plus proche du rite écossais, et puisqu'il n'existe aucune trace de son passage à la loge rivale, celle de « Saint John »<sup>1591</sup>.

La Franc-maçonnerie américaine fut traversée, et cela bien avant la guerre d'Indépendance, par une dissension de taille, qui a ses racines en Europe. La propagation de l'« écossisme » dans les débuts du XVIII<sup>e</sup> siècle allait en être le germe. Cette obédience allait se démarquer par sa volonté de retrouver la pureté maçonnique, en réactualisant notamment les principes d'universalité, de fraternité, d'égalité<sup>1592</sup> qui avaient été écornés par son caractère quelque peu élitiste. Ce tournant était celui des « Anciens », en rapport à leur fidélité avec les préceptes originaires de la Franc-maçonnerie, en opposition au versant « Moderne ». Ce schisme interne traduisait une fracture au sein même de la société anglaise, métropolitaine et coloniale. Le discours des « Anciens » n'avait rien de purement spirituel. Il se développait sur un terreau social propice, puisqu'il s'opposait clairement à la monopolisation des statuts et des positions par les élites dirigeantes<sup>1593</sup>. Si l'on revient à Boston, et si l'on s'en tient à des considérations pour l'instant purement maçonniques, la scission fut actée lorsqu'une Charte fut octroyée à la loge « Saint-André » par la Grande Loge d'Écosse en décembre 1769, qui sera confirmée par la suite. Parmi les pétitionnaires, on retrouvait le nom de John Jeffries<sup>1594</sup>, impliqué plus tard dans la « Deistic Society ».

---

1589Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau Voyage dans les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, Fait en 1788, op.cit.*, Tome I, p. 123

1590Ou ne serait-ce pas plutôt un club d'un autre genre, puisqu'il semble que les membres de la loge « Saint-André » se réunissaient les seconds jeudi du mois (*The Lodge of Saint Andrew, and the Massachusetts Grand Lodge, op.cit.*, p. 279). De plus, Brissot indique que ce « club ne consiste qu'en 16 personnes. Il faut avoir l'unanimité pour y être admis. Chaque membre peut amener un étranger. L'assemblée se tient, à tour de rôle, chez chaque membre », et il semble que l'assemblée, bien plus nombreuses que les seize personnes mentionnées, se tenait depuis 1775 au « Green Dragon Tavern » (*The Lodge of Saint Andrew, and the Massachusetts Grand Lodge, op.cit.*, p. 157). Ainsi, Brissot fait-il plutôt référence à l'un de ces clubs : « Monday Night Club », « Wednesday Night Club », « Five Culb » ou « Fire Culb ».

1591Communication personnelle datant du 14 novembre 2014 avec Walter Hunt, Libraire à la « Samuel Crocker Lawrence Library Grand Lodge of Masons in Massachusetts »

1592Jacob, Margaret C., *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 61

1593Bullock, Steven C., « The Revolutionary Transformation of American Freemason. 1752-1792 », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 47, n°3, 1990, p. 367

1594*The Lodge of Saint Andrew, and the Massachusetts Grand Lodge, op.cit.*, p. 33

Politiquement, la loge « Saint-André » participait aux agitations pré-révolutionnaires, et a tout à fait sa place selon John Cary dans la liste des associations patriotiques à côté du « Monday Night Club », du « North End Caucus » et des fameux « Sons of Liberty »<sup>1595</sup>.

À New York, Brissot fit la rencontre des fédéralistes Alexander Hamilton et James Madison<sup>1596</sup>, dont leur appartenance à la Franc-maçonnerie semble admise, sans qu'elle ne soit pourtant attestée dans les registres. Rendu à Philadelphie, il fut accueilli par le modèle du franc-maçon cosmopolite, Benjamin Franklin, Grand Maître de la Grande Loge de Pennsylvanie. Il est une figure centrale de la Franc-maçonnerie occidentale, et de la Franc-maçonnerie américaine en particulier, puisque certains soutiennent qu'il fut l'un de ses pionniers, en y instituant et diffusant ses croyances et ses rites<sup>1597</sup>. Il s'agit certainement de retrouvailles pour les deux hommes, une occasion pour les deux frères de cultiver leur lien, et pour Brissot de se sentir chez soi à Philadelphie, à tel point qu'il y voit un lieu propice pour y vivre et y habiter avec toute sa famille<sup>1598</sup>.

### *Brissot mesmérien*

---

1595 York, Neil L., « Freemasons and the American Revolution », in *The Historian*, vol. 55, n°2, 1993, p. 324

1596 Sora, Steven, *Secret Societies of America's Elite : from the Knights Templar to Skull and Bones*, Rochester, Destiny Books, 2003, p. 173. Knight, Stephen, *The Brotherhood. The Explosive Expose of the Secret World of the Freemasons*, New York, HarperCollins, 1985, p. 34. Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau Voyage dans les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, Fait en 1788*, op.cit., Tome I, p. 241. Voir également « Brissot à Clavière. New York, 15 août 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, op.cit., p. 202

1597 Jacob, Margaret C., *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, op.cit., p. 158. L'auteur prend l'année 1735 comme année charnière. En réalité, il serait plus juste de dater l'entrée de la Franc-maçonnerie en Amérique bien avant, de même que l'implication de Benjamin Franklin dans sa diffusion. À la tête de la première colonne de la première page du numéro 108 de la *Pennsylvania Gazette*, datant du 8 décembre 1730, que Benjamin Franklin avait probablement rédigée à défaut de l'avoir simplement imprimée, était mentionnée : « As there are several Lodges of Freemasons erected in the Province, and people have lately been much amused with conjectures concerning them, we think the following account of Freemasonry, from London, will not be unacceptable to our readers » : *The Grand Lodge of the most ancient and honorable fraternity of Free and Accepted Masons, according to the old institution in Pennsylvania and the adjacent districts of America therewith united in Masonic Jurisdiction. Its Early History and Constitutions, from A .L. 5730, A.D. 1730, Its Minutes and Proceedings. Compiled and Published by the Library committee of the Grand Lodge of Pennsylvania*, Philadelphia, Sherman & Co, 1877, p. xi. De même que Franklin ré-imprime les Constitutions d'Anderson dans les années 1733-1734 : *Ibid.*, pp. 75-76

1598 A.N. 446AP/1 dossier 2

Le mysticisme de Brissot est pour nous chose avérée. Dès 1782, dans son traité *De la Vérité*, il avait souligné comment il était important pour un philosophe d'être un homme de génie, un homme qui se voue à la solitude et à la méditation, car c'est seulement à partir de ces pratiques de retrait que l'homme peut communiquer avec l'Être suprême, et ainsi élever son esprit. Le « maçonnerie » de Brissot n'avait cependant rien de fixe et de défini. Il allait au contraire évoluer au fil des rencontres, suivre une trajectoire propre. On peut situer l'année 1786 comme étant pour lui une année charnière, où sa spiritualité allait prendre une tout autre tournure. Son *Examen critique des voyages* du marquis de Chastellux est un indice de cette transition.

Attardons-nous sur l'un de ces passages dans lequel Brissot développe sa conception de l'homme d'esprit. On y voit clairement comment philosophie et Franc-maçonnerie se percolent tout à fait, Franc-maçonnerie qu'il faut comprendre ici moins comme une confrérie que comme un mouvement mystique :

Si je parcourais la liste de tous les Philosophes anciens et modernes, je pourrais prouver qu'il n'en est presque aucun qui n'ait été illuminé, qui n'ait été en conséquence traité de fou par ses contemporains. Platon le fut de son temps, et Descartes ne dut-il pas paraître en démence, quand, dans une église, aux pieds de la Divinité, il se consacra par un serment, à la défense de la vérité ? Et son disciple, le fameux Mallebranche ; tous ses ouvrages ne portent-ils pas le caractère extraordinaire de l'illumination ? Il fut l'enfant, l'homme de la méditation. L'exemple de tous ces grands hommes vous prouvera de nouveau, Monsieur, ce que je vous ai déjà démontré, que cet état, loin d'être dangereux à la Société, conduit au contraire à la vertu. [...] Et observez que ce désintéressement, cette sublimité, cette bienfaisance ont été les produits nécessaires de l'habitude de cette contemplation spirituelle, dans laquelle l'homme *s'ex-organise*, et *s'ex-humanise*<sup>1599</sup>

On verra plus tard comment cet appel à s' « ex-organiser » et à s'« ex-humaniser » est au final un désir de s' « ex-ister » (*exsistere*), de sortir de soi, de se débarrasser de ses entraves temporelles afin de se déployer pleinement en tant qu'être. Ce n'est donc que dans la spiritualité contemplative et spéculative que Brissot voit son salut, et celui du philosophe en général. Il nous rappelle d'ailleurs le cas de Jean-Jacques Rousseau, la figure par excellence

---

<sup>1599</sup>Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique des voyages de l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chastellux*, op.cit., pp. 55-56

du philosophe damné ou du « juste persécuté »<sup>1600</sup>, qui résonne tout à fait avec sa posture transcendante, ce qui nous oblige d'ailleurs à considérer leur appel conjoint de la Nature bien plus comme un simple romantisme, et encore moins comme un enthousiasme jubilatoire : « Lisez ses Dialogues avec lui-même. Ils semblent écrits dans un autre monde. L'Auteur qui n'existe que dans celui-ci, qui n'en a jamais franchi les limites, n'en écrirait pas deux phrases »<sup>1601</sup>. Ce qui est intéressant pour notre propos, c'est que Brissot, quelques lignes auparavant, introduit ses considérations sur l'illumination en invoquant le nom du docteur Lavater. Brissot souhaitait répliquer aux allégations de Mirabeau qui l'accusait d'être « à la tête d'une Secte d'Illuminés qui visent à faire une révolution, à enchaîner les consciences et les Souverains, à établir un despotisme spirituel »<sup>1602</sup>. Brissot ne se contente pas de démentir ces propos en avouant bien franchement qu'il n'avait « rien vu de bien concluant à cet égard, ni dans les faits allégués [...], ni dans les Lettres du Docteur Lavater »<sup>1603</sup>. Il soutient que Mirabeau avait conclu fort hâtivement, et qu'il l'avait « confondu l'hypocrite illuminé, avec le véritable Illuminé »<sup>1604</sup>. Ce différend est le fruit d'un contexte tout à fait sensible dans lequel se recoupent tensions sociales et tensions psychiques. Lavater était une des figures autour de laquelle se cristallisaient de telles tensions, Franz Anton Mesmer en était une autre, certainement la plus controversée.

Lavater et Mesmer sont des théologiens de formation, qui se sont tous deux rabattus vers l'étude de la médecine. Une amitié était d'ailleurs née entre les deux hommes<sup>1605</sup>, qui partageaient un engouement respectif pour leurs travaux. Ceux-ci reposaient en effet sur le même palladium : un « fluide » universel, qui traverse chaque corps, dont l'existence était confirmée par certaines théories scientifiques de l'époque, comme celles de Joseph Priestley notamment, « grand défenseur de la phlogistique invisible »<sup>1606</sup>. Les applications de cette théorie furent cantonnées à la médecine. L'utilisation d'aimants permettait à ce fluide,

---

1600Stroev, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières*, *op.cit.*, p. 68

1601*Ibid.*, p. 55

1602*Ibid.*, pp. 51-52

1603*Ibid.*, p. 52

1604*Ibid.*, p. 53

1605Dumont, Martine, « Le succès mondain d'une fausse science : la physionomie de Johann Kaspar Lavater », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 54, n°1, 1984, p. 7

1606Darnton, Robert, *La fin des lumières*, *op.cit.*, p. 27

obstrué en cas de maladie, de reprendre une circulation normale, harmonieuse dirait Mesmer<sup>1607</sup>. Certaines personnes que Brissot côtoyait s'étaient déjà ouvertement positionnées sur la question. C'était le cas de Antoine Servan. Il se rallie au mesmérisme en 1780, « magnétisa et publia quatre brochures sur ce sujet », puis se ravise quelque temps plus tard<sup>1608</sup>, sans doute parce qu'un homme à qui l'on attribuait de l'esprit ne pouvait plus se positionner en faveur d'une science qui était considérée après août 1784 comme du charlatanisme, et dont l'opiniâtreté allait très certainement lui coûter son crédit. Mais peut-être n'avait-il pas absous ses idées au fond de lui-même, lui qui soutenait à l'un de ses amis en 1781 que l' « homme avec sa liberté ne marche qu'à la cadence de toute la nature »<sup>1609</sup>.

C'était le cas de Servan, mais aussi celui de Louis-Sébastien Mercier. Sa défense du magnétisme reposait en premier lieu sur l'épreuve des faits : « Il y a à parier dix contre un, que le confrère [le Docteur Mesmer] a raison contre la Faculté, et que le magnétisme animal a vraiment quelque chose d'extraordinaire et de merveilleux. Je suis porté à le croire, par tout ce qui est parvenu à ma connaissance. »<sup>1610</sup> Dans un deuxième temps, il relève l'impératif scientifique du doute sceptique, qui impose la suspension de tout jugement hâtif, seul moyen pour combattre les préjugés institués : « Ils [les médecins] ont mieux aimé persécuter un de leurs confrères, qui leur disaient modestement : J'ai vu ; examinons ; nous ne savons rien ; point de précipitation ; rappelons-nous l'histoire de toutes les découvertes, etc. » tonne-t-il dans son *Tableau de Paris* en 1783<sup>1611</sup>. En foulant sur ces principes de base de la méthode scientifique, les dépositaires consacrés du savoir avaient dérogé à leur tâche initiale, et montraient en cela que derrière leur masque de savant se cachait le visage du pontife académique, qui régissait le monde de la culture comme le souverain le faisait sur son Royaume. Ils étaient au final les prisonniers de leur « esprit de corps »<sup>1612</sup>, les instigateurs d'un despotisme académique. Brissot va reprendre les mêmes

---

1607 *Ibid.*, p. 18

1608 Lanier, Jean-François, « Servan, Michel (1736-1807) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 920

1609 Servan à Julien le 17 août 1781, cité dans Darnton, *Ibid.*, p. 62

1610 Mercier, Louis-Sébastien, *Tableau de Paris*, *op.cit.*, Tome II, p. 60

1611 *Ibidem*

1612 *Ibid.*, p. 58

traits d'argumentation dans son *Examen critique* tout d'abord<sup>1613</sup>, dans lequel il esquisse sa prise de position qui sera exposée quelques mois plus tard dans son *Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*.

L'histoire entre Brissot et le magnétisme débute à Londres, en 1783, par sa rencontre avec le docteur James Graham. Beau-frère de Macauley, il avait conçu un lit électrique-magnétique améliorant la performance sexuelle et favorisant la conception de beaux enfants<sup>1614</sup>. Franc-maçon<sup>1615</sup> et quaker, proche du « physionomisme » de Lavater<sup>1616</sup>, il était cependant resté marginal, « souvent mis en prison par ses créanciers »<sup>1617</sup>, et n'avait pas eu la portée d'un Mesmer en France, sans discours, sans adeptes et sans mouvement. Brissot le voyait d'ailleurs comme un Pythagoricien, ni plus ni moins<sup>1618</sup> ; je le considère pour ma part comme un des nombreux aventuriers mystiques de son temps.

Revenu en France, Brissot commence à se pencher sur la question du magnétisme animal très probablement en 1785, à un moment où son écho était prodigieux, où il était dans le « monde » sur toutes les lèvres, mais également où sa crédibilité venait d'être sérieusement ébranlée. À la demande de Louis XVI, un comité scientifique, placé sur la direction de Benjamin Franklin et composé de membres de l'Académie Royale des Sciences, de la Société Royale de Médecine et de la Faculté de Médecine de l'Université de Paris, avait été formé en mars 1784 pour tabler sur la validité scientifique des thèses de Mesmer, en étudiant les pratiques d'un de ses élèves, Charles Deslon, homme de science consacré par la société et reconnu par ses pairs. Dans le cas où de telles hypothèses étaient avérées, elles

---

1613« S'il a une Secte, si cette Secte est nombreuse, ce seul fait prouve que sa doctrine a quelques rapports nouveaux qui ont entraînés à lui ceux qui se sont attachés à son char. Il est important pour le bien Public rétorque Brissot, de connaître ces rapports. Peut-être sont-ce des vérités ? Peut-être aussi des erreurs. Qui osera décider ? Le ton mystérieux dont il s'enveloppe n'est pas une raison pour prononcer contre lui » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique*, *op.cit.*, p. 52

1614McCalman, Iain, « Newgate in Revolution : Radical Enthusiasm and Romantic Counterculture », in *Eighteenth-Century Life*, vol. 22, n° 1, 1998, p. 95

1615Otto, Peter, « The Regeneration of the Body : Sex, Religion and the Sublime in James Graham's Temple of Health and Hymen », in *Romanticism On the Net*, vol. 23, août 2001, consulté le 6 octobre 2015 à l'adresse suivante : <http://www.erudit.org/revue/RON/2001/v/n23/005991ar.html?vue=integral#re1no42>

1616Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 350

1617*Ibid.*, p. 351

1618*Ibid.*, pp. 350-351



provoqueraient nécessairement un bouleversement paradigmatique dans le monde de la science. Mais il serait trompeur de limiter son impact à cela. La fièvre mesmérisme était aussi et surtout une menace bien réelle pour le Royaume de France qui reposait sa légitimité symbolique sur la théorie chrétienne du corps mystique, dont le Roi était pour le peuple de France ce que le Christ était pour l'Église, l'incarnation actualisée de l'esprit<sup>1619</sup>. En fin de compte, il s'agissait de savoir laquelle de ces représentations mystiques était souveraine. Un rapport avait conclu en août 1784 que les effets du magnétisme animal étaient en réalité l'effet de l'imagination, de l'attouchement et de l'imitation, que le fluide n'existait pas, et que l'idée sur laquelle il se fondait n'était au fond « qu'une vieille erreur »<sup>1620</sup>. Cette conclusion était un coup de tonnerre qui frappait en plein cœur les adeptes du mesmérisme, qui, dans leur dernier sursaut, allaient déclencher quelques répliques toutes aussi tonitruantes.

La rencontre de Nicolas Bergasse fut pour Brissot un tournant. Bergasse, Lyonnais d'origine, avait très certainement été influencé, si ce n'est pas immédiatement formé, par Jean-Baptiste Willermoz<sup>1621</sup>, Maître de la loge lyonnaise « La Bienfaisance », disciple de Martinez de Pasqually et de sa théurgie<sup>1622</sup>. Devenu avocat à Paris depuis 1775, il fonde quelques mois après l'arrivée de Mesmer en France en avril 1778, une « Société de l'Harmonie Universelle », synode du magnétisme animal dans le sein de la fraternité Franc-maçonne<sup>1623</sup>. Brissot lui écrivit pour solliciter un rendez-vous<sup>1624</sup>, probablement fin 1784. C'est à ce moment qu'il manifeste publiquement son intérêt sur la question. Dans le numéro de décembre de son *Journal du Lycée*, il y adopte un point de vue mesuré, en se contentant

---

1619Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de fidélité et de monarchie absolue en France de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe », art.cit., p. 294

1620Bailly, Jean-Sylvain, *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, Paris, 1784, p. 56

1621Bergasse, Louis, *Un philosophe lyonnais : Nicolas Bergasse. Essai de philosophie chrétienne sous le premier Empire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1938, pp. 6-7

1622Dachez, Roger, « La parathéurgie chez Jean-Baptiste Willermoz et dans la maçonnerie rectifiée : approche d'un concept », in Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaf et Jean-Louis Vieillard-Baron (eds.), *Esotérisme, gnosés et imaginaire symbolique : mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven, Peeters, 2001, pp. 364-365

1623Gravitz, Melvin A. « Mesmerism and Masonry : Early Historical Interactions », in *American Journal of Clinical Hypnosis*, 39, n°4, 1997, p. 267. Voir également B.N.F., Fichier Bossu (24) « Bergasse, Nicolas »

1624Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 53

d'avancer que « cette force mérite d'être méditée avec le plus grand soin »<sup>1625</sup>. Il est possible que Brissot fut mis en contact avec Bergasse par l'entremise d'un ami commun, Court de Gébelin, un des patients et fervents partisans de Mesmer<sup>1626</sup>, ou peut-être s'était-il présenté à lui en tant que « frère ». Dans le courant de l'année 1785, Brissot exprime son engouement pour « des idées neuves et singulièrement profondes sur l'économie de l'homme et du monde »<sup>1627</sup>, et relate dans ses *Mémoires* qu'une forte amitié naquit entre les deux hommes dès leur première rencontre. « Je le voyais presque tous les jours » nous confie-t-il<sup>1628</sup>. Bergasse l'aurait très certainement invité à assister à une des réunions de la « Société de l'Harmonie Universelle », d'autant que son appartenance à la Franc-maçonnerie lui en ouvrait tout naturellement les portes. Il semble que cette société soit issue de la loge « La Bienfaisance », à laquelle Brissot fait partie, et celle de « Saint-Jean d'Écosse du Contrat Social », qui était celle du marquis de La Fayette<sup>1629</sup>.

Les séances de cette société se tenaient dans la maison du banquier strasbourgeois Guillaume Kornmann. S'y rassemblaient des têtes familières pour Brissot, comme celle de Court de Gébelin, de Clavier du Plessis, de Jean-Paul Marat, d'Étienne Clavière, de Charles Palissot<sup>1630</sup>, mais aussi des têtes nouvelles, comme La Fayette, le marquis de Chastellux, Louis-Claude de Saint-Martin (un des disciples de Willermoz<sup>1631</sup>), Antoine-Joseph Gorsas et Jean-Louis Carra (tous deux aventuriers littéraires<sup>1632</sup>), Jean-Jacques Duval d'Eprémesnil (avocat au Parlement de Paris et membre des « Neuf Sœurs »<sup>1633</sup>), Honoré-Auguste

---

1625 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article II. Thoughts on libels, etc. *Idées sur les libelles, la liberté de la presse, les Gens de Lettres, etc.* in-8. 2 sh Walter, Londres, 1784 », art.cit., p. 358

1626 Gravitz, Melvin A. « Mesmerism and Masonry : Early Historical Interactions », art.cit., p. 267

1627 « Procès-Verbaux de la Société Gallo-Américaine », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 105

1628 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 53. Amitié que nous confirme Bergasse dans une lettre du 28 septembre 1786, où il qualifie Brissot comme son « ami intime » : *Ibidem*

1629 La Marle, Hubert, *Philippe Egalité. « Grand Maître » de la Révolution*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1989, p. 72

1630 Sans savoir si l'adhésion de ces quatre derniers était antérieure ou ultérieure à celle de Brissot.

1631 Dachez, Roger, « La parathéurgie chez Jean-Baptiste Willermoz et dans la maçonnerie rectifiée : approche d'un concept », art.cit., p. 365

1632 Darnton, Robert, « Dans la France prérévolutionnaire : des philosophes des Lumières aux 'Rousseau des ruisseaux' », in *Bohème littéraire et Révolution, op.cit.*, pp. 69-70

1633 Amiable, Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789, op.cit.*, pp. 251-252

Sabathier de Cabre<sup>1634</sup>, conseiller-clerc au Parlement de Paris tout comme son collègue Adrien Duport<sup>1635</sup>. Le lien entre le mesmérisme et la Franc-maçonnerie ne fait aucun doute. Les sociétés qui se revendiquent du premier mouvement vont toutefois dépasser les cadres posés par la seconde en l'associant avec les sciences occultes<sup>1636</sup>. Le mesmérisme est un véritable catalyseur des variantes mystiques de la Franc-maçonnerie, car s'y retrouvent entre autres dans ses rangs des rosicruciens, de swedenborgiens, des martinistes, des alchimistes, des cabalistes, des théosophes<sup>1637</sup>. Malgré toute la diversité de ces mouvements, leur unité était assurée par une idée fondationnelle : la promotion et la réalisation embryonnaire d'une société harmonieuse sans ordres<sup>1638</sup>. Les sociétés mesmériennes revendiquent en effet une plus grande « harmonie » que ne le font les loges traditionnelles, elles aspirent à réaliser l'idéal maçonnique de l'« assortiment des âmes » autour d'une conception scientifique qui proclame la réunion physique, morale, politique et spirituelle de tous les êtres, selon le principe établi par Mesmer : « Je crois déclare-t-il dans les *Règlements des Sociétés de l'Harmonie universelle*, qu'au moyen d'un milieu [...] il existe entre tous les corps qui se meuvent dans l'espace, une action réciproque, la plus profonde et la plus générale de toutes les actions de la nature »<sup>1639</sup>. Cet idéal est tellement vif chez les partisans de Mesmer, qu'il vont pousser certains d'entre eux à devenir de fervents prosélytes, quitte à prendre leurs distances vis-à-vis des maximes de la Franc-maçonnerie. C'était le cas de La Fayette notamment, qui se fit l'apôtre du mesmérisme aux États-Unis<sup>1640</sup>, et qui tâcha de l'y introduire par l'entremise de Washington, en vain cependant, suite aux préventions de Franklin et de Jefferson.

---

1634 Vénérable à la Franc-maçonnerie de la loge Saint-Jean la Mystérieuse de Turin en 1773, admis par la loge Perfect union de Saint-Petersbourg le 10/21 décembre 1771 : B.N.F., Fichier Bossu (281) « Sabatier de Cabre, Honoré-Aguste »

1635 Darnton, Robert, *La fin des lumières*, *op.cit.*, p. 81

1636 *Ibid.*, p. 78

1637 *Ibid.*, p. 70

1638 « De même que les loges maçonniques de l'époque, la société pratique la "parfaite égalité" dans ses séances qui sont ouvertes à des "personnes de tous les rangs unies par le même lien", comme le note Antoine Servan dans sa défense du mesmérisme. Mesmer lui-même proclame noblement : "Que la fierté des gens de haut rang soit choquée du mélange d'états et de conditions que l'on trouve chez moi » : *Ibid.* p. 75

1639 « Règlements des Sociétés de l'Harmonie universelle », 1785, p. 223, cité dans Spiquel, Agnès, « Mesmer et l'influence », in *Romantisme*, vol. 27, n°98, 1997, pp. 33-40

1640 Bourdin, Philippe, « Introduction. Ombres et Lumières », in Philippe Bourdin (ed.), *La Fayette, entre deux mondes*, *op.cit.*, p. 17

### *Trouver en l'autre le frère*

Si l'on devait résumer la Franc-maçonnerie autour d'un concept, ce serait celui de communication universelle. Depuis ses *Constitutions*<sup>1641</sup> de 1723, la Franc-maçonnerie s'est donnée pour vocation de créer une communauté où la concorde et la fraternité seraient les maîtres mots. Inspirée par le mythe de la Tour de Babel, elle aspire à dépasser la perte de sens, la fragmentation langagière et l'incompréhension mutuelle à l'origine de la discorde et du conflit, en instaurant un ordre maçonnique alchimique, assurant la communication universelle entre tous les hommes. De par ses intentions, et à l'image de la République des lettres, la Franc-maçonnerie se donne pour mission de transcender toutes les frontières établies, culturelles, politiques, sociales, et surtout religieuses, afin de produire un espace de paix et de tolérance propice à la communication entre les pairs. Mais sa ressemblance avec la République des lettres n'est pas que de pure forme. Car au-delà de sa vocation spirituelle, l'institution Franc-maçonne partage la même vocation intellectuelle, celle de cultiver les sciences, les lettres et les arts afin de découvrir les secrets de la nature et de l'homme, et d'en déceler leurs lois<sup>1642</sup>. La loge des « Neuf Sœurs » et les « Sociétés de l'Harmonie Universelles » furent chacune à leur manière des points d'intersection entre sciences et Franc-maçonnerie, qui, comme mentionné plus haut, ne peuvent être comprises en dehors du déisme sensible qui règne à cette époque, et dans lequel elles se recourent. Bien avant ces manifestations contemporaines à Brissot, la République des lettres<sup>1643</sup> et la

---

1641 *Constitutions d'Anderson. Les Obligations d'un Franc-Maçon extraites des Anciennes archives des loges d'au-delà des mers et d'Angleterre, Ecosse et Irlande, à l'usage des loges de Londres pour être lues à l'initiation de Nouveaux frères ou quand le Maître l'ordonnera.*

1642 Hans, Nicholas, « Unesco of the Eighteenth century. La Loge des neuf soeurs and its venerable master, Benjamin Franklin », art.cit., pp. 513-514

1643 Je profite de l'ambiguïté levée entre « sciences » et « République des lettres » pour clarifier ici ma position. Il s'agit de savoir s'il existe au final une République moniste ou dualiste, qui sera composée dans ce cas d'un versant littéraire et scientifique. Pour éviter tous les écueils nés de la généralisation, je m'inscris ici à la suite d'un point de vue situé qui est celui de Brissot. Il coupe court à tout débat en déclarant ceci : « la philosophie n'est point une science particulière, n'est point la physique, la chimie, etc. ; elle embrasse toutes les sciences. [...] C'est par un abus qui s'est glissé à la restauration des sciences, dans le seizième et le dix-septième siècle, qu'on s'est emparé du mot de philosophie pour désigner la physique. Dans la vérité, les vrais philosophes étaient alors ceux qui, dédaignant le langage de l'école et les vaines hypothèses, se bornaient à l'étude des faits et de la nature ; mais depuis, la politique, la morale et les autres sciences se sont dégagées de leurs préjugés, ont admis l'esprit philosophique, et elles ont autant le droit

République Franc-maçonne manifestent des signes d'interpénétration à travers ce qui fut un ancêtre des salons philosophiques, le Club de l'Entresol<sup>1644</sup>. Nous verrons comment les deux Républiques passent par les mêmes canaux, comment le voyage et la communication épistolaire notamment jouent un rôle cardinal dans la culture de ses liens. Mais ceux-ci révèlent plus encore un substrat commun originel sans lequel ils n'auraient aucune raison d'être : la dispersion.

Réunir en acte et en esprit une communauté géographiquement éclatée, telle est, au fond, la vocation de ces Républiques. Bien évidemment, les divergences apparaissent dès que l'on pénètre un tant soit peu le terrain de la pratique. « Réunir les frères dispersés sur les deux hémisphères »<sup>1645</sup> ne découle pas seulement d'une vocation mythique de la Franc-maçonnerie, une telle résolution est avant tout l'expression d'une réalité. La dispersion fait partie intégrante de l'identité maçonnique<sup>1646</sup>, parce que les pères fondateurs de l'Ordre sont

---

que la physique au titre de philosophie » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 361. Il est vrai comme le soutient Jean-Pierre Schandeler que l'érudition et les lettres sont au XVIIIe siècle sur le déclin, mais je me distancie de ses propos lorsqu'il soutient que le critère de l'utilité commence à introduire une fracture entre sciences et littérature (Schandeler, Jean-Pierre, « Républiques des sciences ou fractures de la république des lettres ? », art.cit., p. 325). Mais comme nous le montre Brissot, la philosophie est intimement liée à la pratique, elle table sur la nécessité de mettre en place des réformes pénales, sociales (hospices, réduction de la pauvreté, mendicité...), économiques, morales, et bien évidemment politiques afin de pallier les dysfonctionnement de la société d'Ancien Régime. Utilité et bonheur de l'homme était dans ses mots, comme dans bon nombre de ses contemporains, une seule et même chose (c'est ce qui motiva son Lycée de Londres, inspiré par le mouvement muséal impulsé par La Blancherie, Court de Gébelin et Pilâtre de Rozier). Dans ce sens, je rejoins la position de Elisabeth Badinter, affirmant qu'il existe non pas « deux cultures différentes, scientifiques et littéraire, mais une seule qui constitue la 'République des lettres' » (Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles I, op.cit.*, p. 11). Il serait plus pertinent alors de parler de spécialisation du savoir que de fracturation, comme l'illustre le dédoublement, et non la scission, du Musée de Court de Gébelin en Musée de Pilâtre, ce dernier voulant poursuivre la mission que le premier s'était donné dans les sciences de l'esprit dans le domaine des sciences de la nature (et donc ainsi la compléter).

1644En activité de 1724 à 1731, il accueillait, dans l'hôtel du président Hénault, l'abbé Alary, d'Argenson, l'abbé de Saint-Pierre, et plusieurs autres notables et personnalités éminentes de la France d'Ancien Régime (Childs, Nick, « New Light on the 'Entresol', 1724-1731 : The Marquis de Balleroy's 'Histoire politique de l'Europe' », in *French History*, vol. 4, n°1, 1990, p. 80), et plus occasionnellement Montesquieu, Lord Bolinbroke, le Chevalier Ramsay, ce dernier à qui l'on attribue l'introduction de la franc-maçonnerie en France (Hans, Nicholas, « Unesco of the Eighteenth century. La Loge des neuf soeurs and its venerable master, Benjamin Franklin », art.cit., p. 513) ou tout du moins le rite écossais.

1645Citée dans Beaurepaire, Pierre-Yves, « Médiations et appropriations culturelles dans l'espace atlantique maçonnique atlantique », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, p. 225

1646Beaurepaire, Pierre-Yves, « Les circulations maçonniques internationales en Europe », in Pierre-Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse, *Les Circulations internationales en Europe, années 1680-années 1780, op.cit.*, p. 297

eux-mêmes issus de la diaspora huguenote et jacobite. Ce qui pouvait apparaître à première vue comme une République taillée sur le modèle littéraire, disposait tout compte fait d'une histoire et d'une identité propre. Et cette histoire et cette identité reposaient ultimement sur une expérience vécue, sur le sentiment profond et aigu du déplacement, qui découlait lui-même du sentiment de méplacement, celui de se sentir étranger chez soi, dont il s'agissait d'y remédier en développant le sentiment du lien déterritorialisé, celui de se sentir chez soi partout à l'étranger. Tel est le sens de la « communion sans entrave » : réaliser un « espace de circulation libre, harmonieux et fraternel, par-delà les obstacles géographiques, politiques, religieux et linguistiques »<sup>1647</sup>, réunifier spirituellement ce qui a été brisé temporellement, donner forme à une véritable communauté fraternelle transnationale.

C'est sur ce terrain que s'est développé la mystique franc-maçonne, et avec elle l'importance accordée à la réunion, mission sacrée dont elle se sent investie, qui fixe son sentiment d'appartenance et qui est pour ses membres la justification de son appel de l'étranger<sup>1648</sup>. Et si « la correspondance intègre l'espace, c'est le voyage qui l'anime et le mobilise »<sup>1649</sup>. Le terme « animer » est tout à fait approprié, puisque le voyage est un médium de communion dans lequel s'acte la communauté, qui ne demeurerait sans cela que pure potentialité. Le voyage anime la communauté maçonnique, parce qu'il fonde, garanti et alimente le souffle commun de l'être ensemble – parler d'« intérêt » serait également tout à fait juste – qui ne pourrait se suffire de la simple conscience singulière de l'être-ensemble, autrement dit de la réflexion maçonnique. La sociabilité maçonnique cosmopolite a d'ailleurs constitué un socle, ou plutôt un ressort sur lequel les circulations atlantiques ont pu se développer. En présumant une « communauté atlantique intégrée » – image miroir du Royaume domanial hiérarchisé – sur la base de leur appartenance transcendante, la Franc-maçonnerie a d'une certaine façon autorisé le mouvement, un mouvement impliqué dans la réalisation d'un sens propre du commun, qui allait montrer toute son étendue et toute sa portée dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

<sup>1647</sup>*Ibid.*, p. 298

<sup>1648</sup>*Op.cit.*, p. 297

<sup>1649</sup>Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'Europe des francs-maçons, XVIIIe-XXIe siècles*, Paris, Éditions Belin, 2002, p. 124

Brissot évolue dans une conjecture inédite de la circulation maçonnique au XVIII<sup>e</sup> siècle. La décennie 1760 et 1780 a accueilli le gros de son trafic<sup>1650</sup>, soutenu par le mouvement transatlantique reliant les colonies et la métropole, et plus particulièrement le continent européen aux jeunes États-Unis d'Amérique. Brissot passait par des canaux et mobilisait des réseaux qui avaient été déjà avivés bien avant son passage. Et cela pour une raison bien simple : les communications entre les fidèles de l' « Art Royal » n'étaient pas exclusivement d'ordre maçonnique. Elles rentraient dans le processus plus large d'extensification des relations sociales, politiques, culturelles et économiques au sein du continent européen, et bénéficiaient de l'appel d'air initié par l'insurrection des colonies américaines. La Franc-maçonnerie répartie de part et d'autre de l'Atlantique offre ainsi aux marchands, négociants, financiers, banquiers, agents de change et diplomates un espace de sociabilité primaire à partir duquel mener à bien leurs entreprises particulières<sup>1651</sup>. L'espace maçonnique constitue une plaque tournante pour l'établissement de nouvelles relations, une interface à partir de laquelle toutes les aspirations se retrouvent comme télescopées – Pierre-Yves Beaurepaire parle à cet égard de « passerelle »<sup>1652</sup>. Relevant les soubassements d'une communauté atlantique réellement intégrée, cet espace acquiert cependant toute sa portée lorsqu'on reconnaît la virtualité de ses liens et la puissance métaphorique qu'ils disposent, capables de convertir le lien maçonnique original en liens sociaux en tout genre. On voit bien le caractère fondamentalement entropique de ses connexions qui, une fois pratiquées, veulent déjà dire autre chose. Leur sens est tourné, pour ne pas dire détourné, par les motivations plus pragmatiques qui animent leurs membres, et il devient difficile dès lors de discerner la part d'instrumental de la part de symbolique. La particularité d'un tel espace s'établit donc dans sa puissance de conversion, et dans sa capacité d'être traversé, de se constituer en véhicule d'une double intentionnalité. Il est en ceci un espace liminal où le laïc et l'initiatique, le commun et le propre, l'en soi et le pour soi se mêlent intimement.

---

1650Halévy, Ran, *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, Paris, Armand Colin, 1984, pp. 45-50

1651Beaurepaire, Pierre-Yves, « Médiations et appropriations culturelles dans l'espace atlantique maçonnique atlantique », art.cit., p. 219

1652Ibid., p. 223

Si la vocation de la Franc-maçonnerie est de retrouver une cohérence perdue, d'accorder dans les faits les sentiments de ses membres, il paraît clair qu'elle doit œuvrer pour faire de cet espace maçonnique virtuel un espace effectivement libre et harmonieux. C'est pourquoi la question de la réunion pose également celle de l'accueil. Pour une communauté de frères, il va sans dire que l'hospitalité est un devoir indispensable pour mettre en pratique la cohésion symbolique qui les rattache, une économie du don essentielle pour une communauté de frères. Mais à l'instar de la communauté savante, la communauté maçonnique reste un lieu d'autant plus hermétique qu'il est secret, et l'intégration d'individus étrangers dans des espaces réservés ne peut se faire sans l'assurance de son amitié avec les mystères de l'« Art royal ». Bien entendu, les membres allochtones, en participant aux rites de la loge d'accueil, se retrouvent aussitôt mis à l'épreuve, mais la rétention ne peut se faire qu'en amont, et ce que les lettres de recommandations permettent pour la République des lettres, les certificats maçonniques le font pour la République des francs-maçons<sup>1653</sup>. Cet impératif de confraternité permet ainsi aux nouveaux venus de se sentir véritablement « chez soi » à l'étranger, de bénéficier de la bienveillance universelle et de la protection de ses pairs maçons dans la société locale et nationale. Les loges, à l'instar des salons de la communauté savante, deviennent un refuge pour les gens éclairés qui parcourent le monde.

En prenant la mesure de ses remarques, il n'est pas difficile de voir la tangente cosmopolitique de la Franc-maçonnerie. Irradiée par les idées de paix perpétuelle qui parcourent le XVIII<sup>e</sup> siècle de l'abbé de Saint-Pierre (1713) à Immanuel Kant (1784 et 1795) – quand ce n'est pas elle qui les alimente derechef – la République maçonnique établit son principe de concorde universelle sur les mêmes bases volontaristes, inclusivistes et égalitaires qui ordonnent la communauté des savants. Sa sociabilité contraste alors radicalement avec celle de la société d'ordres, et curiale en particulier. La notion de liberté apparaît bien évidemment comme une notion cardinale, mais elle ne peut être entièrement

---

<sup>1653</sup>Beaupaire, Pierre-Yves, « Médiations et appropriations culturelles dans l'espace atlantique maçonnique atlantique », art.cit., p. 226



comprise sans son inscription dans une cosmopolitique des droits des gens, muée par la logique d'hospitalité, de dialogue et de reconnaissance mutuelle<sup>1654</sup>. Fonder la République des francs-maçons, universelle par essence, telle est la vocation originelle de l'ordre maçonnique<sup>1655</sup>, « réunir des hommes qui sans cela seraient restés à une distance perpétuelle », découvrir et construire sa propre identité au miroir de l'autre », tels en sont ces ressorts, dont l'égalité, la fraternité, la liberté, la bienfaisance en sont ses palladiums.

La double conscience de Brissot résonne de manière surprenante avec la République franc-maçonne. La loge des « Neuf Sœurs » cristallisait toute l'ambivalence du rapport de l'Ordre maçonnique envers la société française d'Ancien Régime. Elle appliquait dans son sein les mêmes règles mondaines que dans les salons, où la civilité et la moralité étaient élevées encore à un plus haut degré, puisqu'elles étaient conditionnelles à l'intégration et à la communication. Elle s'organisait autour des sacro-saintes règles d'égalité, et réunissait dans ses murs l'éminence des hommes de lettres et de sciences d'Europe et d'Amérique, sorte d'aristocratie élective universelle dont l'inclusion dépendait de l'excellence de sa contribution dans les arts libéraux, incluant tous ceux qui avaient fait la preuve de leur talent. Cosmopolite, mais indissociable comme toute loge de son ancrage local et national, non dissidente, mais œuvrant activement à la diffusion des Lumières, elle mettait à jour une modernité distinguée, et presque patricienne comme ce fut le cas pour les hommes de lettres en place, avec la différence notable qu'elle était ni incorporée ni consacrée, amphibie. Mais elle n'avait plus rien à voir avec la modernité bohémienne dans laquelle Brissot évoluait en parallèle, dans laquelle on retrouvait une ambiguïté plus tempérée entre la poursuite du projet moderne et l'acceptation de l'ordre social monarchique.

*Distorsion. La hiérarchie des égaux, ou le retour des mauvais démons*

---

1654Bélissa, Marc, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Éditions Kimé, 1998

1655Beaurepaire, Pierre-Yves, « Le cosmopolitisme des Lumières à l'épreuve : la réunion des Étrangers à l'Orient de Paris de la fin de l'Ancien Régime au Premier Empire », in *Revue Historique*, vol. 300, n°4, 1998, p. 795

Il n'est pas difficile de faire contraster la loge avec le salon, comme il n'est pas difficile de penser que la loge fut pour Brissot une sorte de salon retrouvé. Mais il ne faudrait pas conclure à la hâte que loge et salon sont des espaces de sociabilité qui s'opposent, comme ils sont des espaces calqués l'un sur l'autre. Chaque loge s'inscrit dans une obédience, comme chaque loge dispose de sa propre autonomie. Ce schéma serait autant valable pour le salon, qui dépend entièrement de son patronage et qui lui imprime son allure propre. Il n'est pas question d'établir ici un modèle, seulement de tableur à la lumière de Brissot comment la loge a pu lui offrir ce que le salon lui a auparavant refusé. La loge des « Neuf Sœurs » se distinguerait ultimement des salons les plus prisés du moment par sa coloration franc-maçonne. Cette loge fut d'ailleurs placée sous les auspices d'une grande salonnière de l'époque, Mme Helvétius, qui sera considérée comme sa « muse ». Nous savons l'importance qu'elle accorda à la philosophie, et outre les rites initiatiques, les séances pouvaient ressembler à celles qu'elle tenait dans son Salon d'Auteuil.

Loges et salons se ressemblaient également en terme d'accessibilité. La sélection se faisait pour les deux en amont, et comme le salon, la loge est un « cercle d'élus, d'amis choisis, d'intimes »<sup>1656</sup>. La conversation polie, le bon ton, le bon goût et les bonnes mœurs régnaient effectivement en maître dans ces espaces de sociabilité, et y exprimaient une propriété essentielle, presque un code générique : la mondanité<sup>1657</sup>. Antoine Lilti nous a montré qu'en se penchant au plus près des pratiques salonnières, les actes prenaient leur distance avec les principes, et les « différentiels de pouvoir et de considération »<sup>1658</sup> égratignaient l'égalité apparente, présumée et prônée. Les idéaux de la République franc-maçonne ont-ils au contraire passé avec succès l'épreuve de la réalité ?

À première vue, l'égalité présumée serait quelque peu entachée par la structuration hiérarchique et exclusive des loges. Hiérarchique parce que l'itinéraire maçonnique est réglé par de multiples rites de passage, conduisant les membres de grades en grades,

---

1656Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'Europe des francs-maçons*, *op.cit.*, p. 125

1657Beaurepaire, Pierre-Yves, « La 'fabrique' de la sociabilité », in *Dix-huitième siècle*, n° 46, 2014, p. 97

1658Lilti, Antoine, « Sociabilité et mondanité : Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIIIe siècle », *art.cit.*, p. 419

révélant ainsi l'autorité de la parole des initiés et l'importance fonctionnelle des distinctions symboliques. Les conclusions de Jacques Brengues, de Monique Mosser et de Daniel Roche vont même plus loin, puisque pour eux il « était beaucoup plus facile d'admettre et de réaliser la tolérance religieuse plutôt que l'égalité ou la fraternité sociale », et on pouvait ainsi y retrouver, à l'image des salons, « toutes les contradictions des Lumières »<sup>1659</sup>. Quant au caractère exclusif, il apparaît quant à lui à travers les processus de sélection et d'initiation qui rythment l'inclusion maçonnique. Et ceci n'est pas sans rappeler la communauté des savants : « Comme la République des Lettres dans ses institutions les plus formalisées, la franc-maçonnerie tend à constituer son espace et à en surveiller le passage. L'initiation marque alors l'entrée dans une nouvelle vie par l'élection et la reconnaissance d'une capacité à l'intégration. Sa signification est sociale – à l'instar de celle des noblesses d'État – de consacrer une élite, distincte et séparée, reconnue et reconnaissable »<sup>1660</sup>. Les principaux marqueurs de cette distance sociale et symbolique sont l'éducation, la civilité et les mœurs, « nécessaires sinon suffisants pour être jugé digne de l'initiation »<sup>1661</sup>. Certaines loges que Brissot avait eu l'occasion de visiter, plus que de côtoyer, comme celles des « Amis Réunis » et de la « Société Olympique », disposaient de leur propre orchestre, de même qu'on y festoyait gaiement et copieusement. Pierre-François Pinaud disait d'ailleurs des « Amis Réunis » que ses membres, « idéalistes et égalitaires, nobles et bourgeois veulent bien 'maçonner' et partager les mêmes secrets, à condition toutefois de rester entre soi selon les critères mondains et de bienséance de l'époque »<sup>1662</sup>. Elitisme culturel donc, mais aussi élitisme matériel, comme ce fut le cas des « Sociétés de l'Harmonie Universelle », qui imposaient un droit d'entrée de cent louis, ce qui limitait ses membres « presque exclusivement à la riche bourgeoisie et à l'aristocratie. Même l'égalitarisme de ses séances est artificiel » renchérit Robert Darnton<sup>1663</sup>.

---

1659Brengues, Jacques, Mosser, Monique et Roche, Daniel, « Le monde maçonnique des lumières », in Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France*, op.cit., p. 115

1660Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes*, op.cit., p. 805

1661Op.cit., p. 115. Les auteurs nous précisent qu'il « 'est ordonné à tous les Frères d'y être décentement et proprement, et d'y manger et boire avec sobriété' précise le règlement des 'Vrais Amis' d'Aix-en-Provence : leurs tours de paroles sont fixés, 'l'ordre des toasts' défini, la tenue doit être uniforme et le comportement digne ».

1662Pinaud, Pierre-François, « Un cercle d'initiés à Paris à la fin du XVIIIe siècle : Les Amis Réunis », art.cit., p. 140

1663Darnton, Robert, *La fin des lumières*, op.cit., p. 75

La Franc-maçonnerie serait en pratique plus une République des égaux hiérarchisés qu'une République universelle et égalitaire. Elle reproduit en son sein, dépendamment de chaque loge, les rapports de distinction sociale, dans lesquels il faut également inclure les rapports de genre. Les femmes ne pouvaient originellement intégrer la confraternité maçonnique comme le rappelaient les *Constitutions* d'Anderson<sup>1664</sup>. Il a fallu attendre l'édification du Grand Orient de France en 1773, et l'élection du duc de Chartres à sa tête, pour entrevoir une ouverture. Il avait bien existé des Ordres sporadiques créés par et pour les femmes de la Cour, qui « trouvaient mauvais d'être exclues de la nouvelle société », d'abord sous forme de projet en 1737, formalisé ensuite selon toute vraisemblance en 1742 à travers la « Franche Amitié », et plus tard à travers l'« Ordre de la Félicité »<sup>1665</sup>, mais celles-ci restaient marginales. Malgré les nouvelles opportunités offertes par le duc de Chartres, les femmes ne seront toutefois jamais les égales des hommes. Il existera toujours une démarcation quelconque entre les deux sexes, qu'elle soit physique – une loge pour chaque sexe – ou symbolique – leur loge étant placée sous la tutelle d'une loge masculine, n'existant en tant que « loge d'affiliation »<sup>1666</sup> ou « d'adoption »<sup>1667</sup>. Ces dernières étaient d'ailleurs fortement rattachées à la sociabilité mondaine. D'abord parce que les sœurs maçonnnes appartenaient à la riche bourgeoisie ou à la haute noblesse<sup>1668</sup>. Ensuite, parce que leur présence dans les loges mixtes – ou une fois clôturés les travaux de la loge masculine – convenait à un type particulier de la maçonnerie, dite « de société »<sup>1669</sup>. Les loges leur offraient l'occasion d'assouvir leur goût du mystérieux, du déguisement et de la distanciation<sup>1670</sup>, de prononcer d'autres paroles et d'adopter d'autres masques que ceux

---

1664« Les personnes admises membres d'une loge, doivent être des hommes fidèles et de bien, nés libres, d'âges mûrs et discrets, ni esclaves, ni femmes, ni des hommes immoraux et scandaleux, seulement de bonnes réputations » : *Constitutions of the Antient fraternity of Free and Accepted Masons : Containing Thier History, Charges, Regulations, etc. First Compiled by Order of the Grand Lodge, From their old Records, and Tradition, by James Anderson. A New Edition revised, enlarged, and brought down to the year 1784, under the direction of the Hall Committe, by John Noorthouck*, London, 1784, p. 352

1665Chevallier, Pierre, *Histoire de la Franc-maçonnerie française*, *op.cit.*, p. 202

1666Banat, Gabriel, *The Chevalier de Saint-Georges*, *op.cit.*, p. 258

1667*Op.cit.*, pp. 201-210

1668*Ibid.*, p. 202

1669Leur présence symbolisait le plus souvent le temps de la fête, des banquets, des bals et des jeux de séduction, ce qui n'était pas sans rappeler, avec l'attrait du secret en plus, l'esprit de la plupart des salons.

1670Qu'il faut comprendre comme un désir tempéré d'ailleurs, où l'aristocratie peut quitter ses habits

empruntés dans les salons. Mais ce qui permettait à ces femmes du grand monde d'apaiser des contraintes trop pesantes, confirmait également leur rôle de figures de proue, celle de femmes vertueuses et de mères bienveillantes<sup>1671</sup>.

Quelle ne fut pas l'expression de leur liminalité que cette situation d'exception dans laquelle ces femmes de la haute société étaient soumises dans la République franc-maçonne. Inclusion exclusive qui les rapprochait étonnamment d'une personnalité comme Brissot, cet homme de lettres méclassé qui partageait avec elles les mêmes refuges, puisque les « Neuf Sœurs », « La Fidélité » et « La Candeur » doivent toutes trois être comptées parmi les loges d'adoption<sup>1672</sup>. Brissot habitait les frontières éminentes de l'exception, mais faisait également partie d'une frange liminale bien plus large encore, qui était également composée de déclassés, tout autant que de surclassés, de ces femmes et de ces hommes de haute extraction qui cherchaient à fuir les contraintes instituées qui leurs étaient favorables, mais envers lesquelles ils se sentaient manifestement étrangers. L'existence de cette « couche à deux fronts » doit beaucoup à cette sur-classe, située à la lisière de deux références transcendantales entre lesquelles elle se trouve comprimée, et qui parvient, non sans contorsion, à les actualiser toutes deux à leur manière.

Il est tout bonnement impossible de savoir ce que Brissot ressentait face à cette cohabitation. Il la trouva apparemment bienvenue, en ce qui concernait certains hommes de haute lignée comme le duc d'Orléans, qui œuvraient au final à la progression et à la réalisation des idéaux républicains. Mais qu'en était-il de ces femmes, comme la comtesse de Genlis, avec laquelle Brissot partagea les secrets de l'« Art Royal » ? Ceci reste une supposition, mais il est difficile de penser qu'il ne respecta pas scrupuleusement les gestes de déférence et de respect qu'il se devait de manifester envers les membres notables du beau sexe. D'autant qu'elles étaient loin d'être « femmes de procureur », et qu'elles

---

traditionnels et se départir des conventions habituelles « pour quelque chose qu'elle ne connaît pas et dont elle a soif : la simplicité, les vertus cachées, la modestie. » : *Ibid.*, p. 206

1671 « La Candeur », une des principales loges d'adoption, était un modèle de philanthropie : elle se donnait pour tâche de secourir les enfants trouvés, de récompenser les sauveteurs d'un naufrage... : *Ibidem*

1672 *Ibid.*, p. 205

pouvaient, quant à elles, s'autoriser à jouer les précieuses. Rappelons-nous que la sociabilité franc-maçonne est également fort réglementée, et que tout écart de conduite aurait mené à son exclusion. Pour lui, peut-être que ces femmes n'avaient pas leur place, même s'il est impossible d'infirmer ou de confirmer cette idée, mais peut-être le pensait-il, par frustration. Sa collaboration avec le marquis du Crest lui aurait très certainement fait dissiper ses écarts de pensée, en les attribuant à l'impétuosité de la jeunesse, lui qui pouvait désormais jouir d'une confortable pension du duc d'Orléans, et défendre les bienfaits d'une monarchie constitutionnelle. Cependant, d'autres hommes avaient vertement pris position sur ce qu'ils considéraient comme une dérive pernicieuse de l'Ordre maçonnique que d'accepter l'existence d'une « Maçonnerie des dames ». C'était le cas de Laurent Angliviel de La Beaumelle, qui considérait cette intrusion comme une atteinte à la pureté maçonnique, et plus pragmatiquement peut-être comme une menace, à nos yeux l'expression d'un « sentiment de concurrence »<sup>1673</sup> à l'encontre de ces femmes qui ne restaient pas à leur place. Femme et Franc-maçonnerie, un mariage impossible pour un homme comme La Beaumelle, une transgression, une liaison interdite, une aventure maçonnique dont il faut absolument mettre fin, au risque de voir l'Ordre lui-même se corrompre et s'effondrer<sup>1674</sup>.

L'être-en-commun maçon repose sur ce commun déjà-là que nous dévoile l'éclosion des loges d'adoption. Avant d'être le témoin d'une mutation intestine de l'Ordre maçonnique, elle est la marque d'une propriété inhérente à l'Ordre lui-même, celle du sujet souverain en son domaine. C'est lui qui introduit l'exception, et qui nous montre à travers elle les traits de son visage :

La liste de l'atelier [de Dieppe] à partir de 1783 ne contient que des noms de haute noblesse et de riche bourgeoisie, ce qui s'explique par la décision du Grand-Orient lorsqu'il se décida à accepter la Maçonnerie d'adoption, de n'admettre dans les nouvelles Loges que les femmes, les sœurs, les filles ou les proches parentes des frères. À quelle époque le Grand-Orient s'est-il décidé à

---

1673Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'espace des francs-maçons*, *op.cit.*, p. 114

1674Femme et franc-maçonnerie. Entre ces deux termes un axe, qui régule l'entrée et conserve l'unité de base, la cohésion *a priori* de la communauté franc-maçonne. Leur mise en relation nous montre à voir que derrière la franc-maçonnerie se cache bien plus que des rites initiatiques, mais une sorte bien précise de sociabilité, une mise en relation entre des égaux qui peuvent l'être. Ces derniers doivent partager un substrat commun originel, qui est bien plus que l'éducation, la civilité, les bonnes mœurs, une propriété de fait fondée en nature : la masculinité.

franchir le pas et à accepter la création des Loges féminines sévèrement contrôlées ? C'est le 10 juin 1774 qu'il se résout à prendre les nouveaux ateliers en charge, en leur imposant des règles assez strictes, mais aussi en évitant de les déclarer régulières. [...] Mais les Loges féminines ne furent que le complément des Loges masculines régulières. Le Grand-Orient donna son approbation au rituel féminin qui comprenait les trois grades classiques et au-dessus de ceux-ci, celui de Maîtresse Parfaite, mais il prit soin d'interdire les réunions sous le maillet et la direction de Maçons en rupture de ban et il ne permit d'assemblées mixtes que sous la présidence du Vénérable de la Loge régulière sur laquelle était souchée la Loge féminine<sup>1675</sup>.

Il est clair que le sujet *hospes* est le frère maçon. Mais ces remarques nous obligent à nous projeter plus en avant encore, à élargir le rapport que la franc-maçonnerie a pu entretenir avec l'altérité dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Nous avons vu que les fondements symboliques de cet ordre prônent par essence l'intégration universelle, mais que ces principes sublimes se sont heurtés à l'épreuve du genre. Celle-ci nous a révélé un segment de l'axe franc-maçon, de même qu'un fragment de sa figure arkhé-type. Mais existe-il d'autres figures de l'exception, d'autres types limites ?

Nous avons un premier élément de réponse dans un poème composé par le « frère » Louis-François La Tierce, adressé à l'impératrice Catherine II en 1773. J'en présente ici un extrait :

Voir Christ en Orient dominer  
Voir Christ en Orient dominer de nouveau !  
Puissances de l'Europe, Ah ! Soyez donc unies !  
Ne verra-t-on jamais vos forces réunies,  
Arrachés au sultan un Empire usurpé,  
Par des Césars chrétiens autrefois occupés !  
Faites au moins qu'il soit relégué dans l'Asie.<sup>1676</sup>

Pour comprendre le poids de ces mots dans la bouche de La Tierce, il est nécessaire de rappeler comment il s'inscrit dans la tradition de ses ancêtres les « Croisés », et de leur tentative d'unification des « Patries de la Chrétienté »<sup>1677</sup>. Pierre-Yves Beaurepaire y voit

---

1675 *Op.cit.*, pp. 202-203

1676 Cité dans Beaurepaire, Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-maçonnerie des Lumières », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 44, n°2, 1997, p. 199

1677 *Ibidem*

l'influence de Leibniz, qui comme on l'a vu, pose les bases théologiques de la République universelle, et autorise par la même l'impérialisme européen et la « guerre sacrée »<sup>1678</sup>. Il est même possible d'avancer que le Dieu de Leibniz préfigure le « Grand Architecte » de La Tierce. L'ordre du monde dans les deux cas découle d'un Dieu naturel et rationnel, qui prend chez Leibniz les apparences d'un « machiniste »<sup>1679</sup>, imprimant dans le monde physique les marques de sa création, mais aussi dépositaire et dispensateur des lois morales<sup>1680</sup> « conçues par l'intellect et appartenant à un monde intelligible, [...] centrées sur l'idée de la justice et de l'amour »<sup>1681</sup>. Justice et amour qui n'ont aucun sens en dehors de cette référence symbolique commune déjà existante que représente la civilisation chrétienne. Doivent « être prioritairement réunis ceux qui par leurs valeurs culturelles, morales et sociales relèvent déjà d'une communauté de civilisation »<sup>1682</sup>, et l'espace de sociabilité franc-maçonne ne fait qu'épouser les contours de l'espace apriorique de la chrétienté. L'axe est posé, et les conditions de l'union comme les critères d'exclusion imposés : si « les oppositions entre catholiques, protestants et orthodoxes peuvent être dépassées au nom du Christ »<sup>1683</sup>, le Temple de Salomon exclu de son enceinte les êtres qui ne révèrent pas le même Dieu, des êtres par définition amoraux, car situés en dehors de son Royaume, de ses valeurs, de ses normes, et de sa finalité, des êtres qui par conséquent ne peuvent être reliés et inclus à son domaine. C'est ce qui explique pourquoi au XVIII<sup>e</sup> siècle, le Juif est « un impossible *alter ego* »<sup>1684</sup> du franc-maçon, tout comme le mahométan, le « stupide athée », le « libertin irreligieux »<sup>1685</sup> et le Noir<sup>1686</sup>, amalgamé à l'esclave. Il y eut pourtant des entorses à cet axe. Le Chevalier de Saint-Georges fut l'exception à la règle<sup>1687</sup>,

---

1678Cheneval, Francis, *La Cité des peuples*, *op.cit.*, p. 35

1679*Ibid.*, p. 38

1680*Ibid.*, p. 25

1681*Ibidem*

1682Beaurepaire, Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-Maçonnerie des Lumières », *art.cit.*, p. 199

1683*Ibid.*, p. 200

1684Beaurepaire, Pierre-Yves, « L'exclusion des juifs du temple de la fraternité maçonnique au siècle des Lumières », in *Archives Juives*, vol. 43, n°2, 2010, p. 26

1685*Constitutions of the Antient fraternity*, *op.cit.*, p. 351

1686Dans les *Statuts et Règlements* de la « Parfaite Sincérité » de Marseille, on peut y lire : « tous profanes qui auraient le malheur d'être juifs, nègres, ou mahométans ne doivent point être proposés » : Cité dans Beaurepaire, Pierre-Yves, « L'exclusion des juifs du temple de la fraternité maçonnique au siècle des Lumières », *art.cit.*, p. 17

1687B.N.F., Fichier Bossu (281) « Saint Georges, Joseph-Boulogne, chev. de »



et le duc de Chartres le souverain qui l'avait autorisé, dans la clandestinité.

C'est ainsi que se dessinent deux altérités : une altérité fondée sur l'identité originelle et originale de ses membres – l'altérité souveraine – et une altérité établie sur la base de son altérité essentielle – l'altérité exceptée, absolument incapable de se constituer en sujet d'intégration. Ce qui retiendra notre attention c'est le hiatus évident entre sa logique d'inclusion dictée et louée dans ses *Constitutions*, et sa pratique profondément exclusive et sélective. Communauté d'amis en demi-teinte, laissant apparaître à l'ombre de son *imago* ses propres altérités énantiques, et derrière ses principes inclusifs la préservation des rapports d'autorité directement issus de la société coloniale d'Ancien Régime.

Les frontières de l'inclusion et de l'exclusion étaient elles-mêmes objets de discorde au sein de l'Ordre maçonnique, parce qu'elles mettaient en jeu la légitimité des nouveaux impétrants, ce qui n'était pas sans exciter une ultime distorsion, celle de l'harmonie entre les pairs. Rien de plus opposé à la réalité que l'image d'un Ordre maçonnique homogène et stable. Bien au contraire, il est traversé par des dissensions de tout bord, dont les plus criantes peut-être sont celles qui opposaient obédiences aristocratiques et obédiences bourgeoises, obédiences mystiques et obédiences rationalistes. Il ne faudrait pas comprendre de telles oppositions pour ce qu'elles ne sont pas, absolues. Les maçons « mystiques » avaient leurs propres loges, dépendamment de leur version du mysticisme, mais confluaient avec leurs frères « rationalistes » autour de leur commune appartenance. Le magnétisme animal allait rompre cette apparente consonance, et aiguïser les tensions – n'oublions pas que ce combat opposait Mesmer à Franklin, le maître à penser des « Sociétés de l'Harmonie Universelle » à l'ambassadeur des « Neuf Sœurs ». Rien d'anormal à ce que les frères reproduisent dans la Franc-maçonnerie leur propre milieu social, d'autant que les loges au recrutement aristocratique n'excluaient en rien les membres de la roture<sup>1688</sup>, du moment que ceux-ci se démarquaient par leur richesse ou leur érudition. Mais il fut tout à fait notable, surtout dans les années 1760 à 1780, que les obédiences aient eu des relents de

---

<sup>1688</sup>Chevallier, Pierre, *Histoire de la Franc-maçonnerie française, op.cit.*, p. 304

lutte sociale<sup>1689</sup>. Les Loges aristocratiques obtinrent, de par leur ancienneté, non pas la préséance, mais une influence indéniable (même si elle fut passagère, que ce soit sous le règne du Grand Orient ou celui de la Grande Loge), qu'elles n'hésitèrent pas à exercer en agitant le spectre de l'avilissement, lorsqu'elles se voyaient concurrencer par des loges de basse extraction<sup>1690</sup>. Brissot lui-même fut partie prenante de ces querelles maçonniques aux allures sociales. Nous savons qu'il fut lié intimement avec Bergasse, qui était avec Kornmann et Mesmer l'un des instigateurs des « Sociétés de l'Harmonie Universelle ». Une scission en 1786 donna naissance à deux factions : celle de Bergasse et de Kornmann, que je qualifierai de magnétisme subversif, et celle de Mesmer, qui relèverait quant à elle plus d'un magnétisme distingué ou mondain. Brissot faisait partie du premier groupe, comme ce fut le cas de d'Eprémèsnil, de La Fayette, de Duport, de Clavière, de Gorsas, de Carra<sup>1691</sup>. Souvenons-nous que Brissot avait pris pour cible la même année dans son *Examen critique* le marquis de Chastellux, et avait attaqué l'opinion qu'il se faisait des quakers, du peuple, des Noirs, et de la femme américaine. Il est difficile de ne pas y voir une lutte interposée entre les deux groupes, entre Brissot l'homme du peuple, et le marquis de Chastellux, son frère qui avait pris le parti de Mesmer, et qui était devenu son adversaire, d'autant qu'il cumulait les « vices », car en plus d'être un noble de haute extraction, il était également académicien.

Brissot élève les figures attaquées par Chastellux au rang d'opprimé, et va prendre ardemment leur défense : « Comment vous, philosophe, pouvez-vous croire à la *dignité naturelle* d'un noble à l'égard d'un roturier, d'un homme libre à l'égard d'un esclave, d'un Blanc à l'égard d'un Noir »<sup>1692</sup>. Brissot ne cesse de faire allusion au statut de son rival, lui l'homme de condition ennemi de l'égalité, lui qui favorise, de par son système, « la cause des vrais oppresseurs de l'humanité »<sup>1693</sup>. La Franc-maçonnerie exacerbait les tensions sociales parce qu'elle catalysait en son sein toute l'ambiguïté d'un Ordre qui se présentait

---

1689Bregues, Jacques, Mosser, Monique et Roche, Daniel, « Le monde maçonnique des lumières », in Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France, op.cit.*, p. 107

1690*Op.cit.*, p. 303

1691Darnton, Robert, *La fin des lumières, op.cit.*, p. 81

1692Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique, op.cit.*, pp. 106-107

1693*Ibid.*, pp. 105-106

comme une communauté hermétique de frères et d'égaux, ce qui laissait le champ libre aux interprétations, des plus exclusives aux plus inclusives. Et ceci apparaissait d'une manière tout à fait saillante à travers la crise des Anciens et des Modernes<sup>1694</sup>. La France avait réussi à la transcender dans l'acte de réunification autour du Grand Orient de France et de la personne du duc de Chartres. Mais une telle lutte avait pris la voie d'un combat fratricide au sein de l'Empire britannique, qui prendra la tournure que l'on sait dans les treize colonies américaines.

Le débat se cristallisait autour d'une question fondamentale, celle de la pureté. L'enjeu ultime était de savoir quelle serait la nature de l'axe arkhê-typique, les principes sur lesquels repose la légitimité de son existence, les valeurs étalons de sa fracturation, la production de ses deux figures du sacré. Préservation de la pureté originelle dans le premier cas, comme le défendaient les loges les plus orthodoxes. Celles-ci tâchaient de maintenir la distance sociale et symbolique existante qui semblait être menacée à travers l'apparition des loges roturières, des loges d'adoption et même, si l'on se place en terrain colonial, des loges qui faisaient acte de « mesalliance », de quelque forme qu'elle fut, entre les Blancs et les Noirs, libres ou esclaves<sup>1695</sup>. Mais également retour à la pureté originelle dans le deuxième cas, comme le défendaient notamment les loges affiliées au rite écossais. Par « Ecossais », il s'agissait de se référer à la source de la maçonnerie spéculative, et se rapporte à « tout ce que la Maçonnerie désignait comme éminent, choisi, particulièrement digne de respect et d'honneur »<sup>1696</sup>. L'emphase était placée sur la notabilité qui s'obtenait par le mérite, sur la distinction obtenue après mise à l'épreuve, et non par la lignée ou par le sang. L'idée était de restaurer une certaine forme de pureté maçonnique, viciée par la tournure actuelle, de prôner un retour à la parole originelle, bref, une régénération. Un tel discours était fortement répandu dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, et s'appuyait sur les écrits de

---

1694Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'espace des francs-maçons. op.cit.*, pp. 98-99

1695Beaurepaire, Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-Maçonnerie des Lumières », art.cit., p. 210

1696Dachez, Roger, *Histoire de la Franc-maçonnerie Française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003, p. 61. Andrew-Michael Ramsay joua un rôle cardinal dans la diffusion de l'« écossisme » et son introduction en France : Lamoine, Georges (ed.), *Discours prononcé à la réception des Francs-Maçons par le Chevalier André-Michel de Ramsay*, Toulouse, SNES, 2007, p. 1

Rousseau, mais aussi sur l'*Histoire de l'Angleterre* de Catherine Macaulay<sup>1697</sup>, et les *Lettres sur la Liberté politique* de David Williams<sup>1698</sup>.

## 2. Les sens de la dissidence spirituelle

### *Pour une nouvelle hiérarchie du savoir*

Le sacre des philosophes avait créé un nouveau sacerdoce qui concurrençait de flanc celui du clergé. Dans la forme, il se gardait de l'intrusion de la religion en relevant l'existence et l'isolement des deux sphères. La foi et la raison, deux références pour deux domaines indépendants, deux autorités pour deux souverainetés. Dans le fond, la philosophie rivalisait avec la religion sur le terrain de l'entendement et des vérités, à la fois parce qu'il substituait un culte à un autre, à la fois parce qu'il offrait une nouvelle lecture du monde et une nouvelle manière d'être dans le monde. Il ne faut oublier qu'il était toujours question de spiritualités, de transcendance. La philosophie posait par là une nouvelle métaphysique – qui d'ailleurs fut plus un dépassement qu'un reniement de l'ancienne – ainsi qu'une nouvelle éthique, elle proposait un nouveau sens propre du commun pour l'ensemble du genre humain. Cela n'empêche pas les rivalités et les dissensions intestines de naître et de s'alimenter au sein même du monde éclairé des lettres, des arts et des sciences. Dissensions sur le terrain du sens, sur son en soi en premier lieu, mais aussi sur son pour soi. C'est en ces termes qu'il est possible de comprendre les tensions entre la « secte » philosophique et ses détracteurs, mais aussi entre les philosophes consacrés et les écrivains. Alors que les premiers s'affrontent sur le terrain des lettres dans la société d'ordres, les seconds le sont sur le terrain de la République des lettres, et de la position liminale et ambiguë qu'elle entretient avec la société d'ordres.

---

1697 Withey, Lynne E., « Catharine Macaulay and the Uses of History : Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda », in *Journal of British Studies*, vol. 16, n°1, 1976, p. 59

1698 Ces *Lettres* développent l'idée que l'Angleterre dispose d'une excellente constitution politique, mais que celle-ci fut pervertie par un gouvernement animé par une « combinaison confuse de principes hétérogènes et discordants » : Williams, David, *Letters on Political Liberty. Addressed to a member of the House of Commons, on his being chosen into the Committee of an Associating County*, London, 1782, p. 1

Le débat soulevé par le magnétisme animal allait impliquer les deux grands non-dits de la philosophie nouvelle, les deux grands axes sur lesquels reposait son autorité qui n'étaient catégoriques qu'en principe : son rapport effectif au temporel et au spirituel, au pouvoir et au savoir – et plus précisément encore, la distinction qu'elle allait opérer entre le vrai savoir du faux savoir, le rationnel et le superstitieux. La question centrale relevait manifestement du second ordre, puisque l'intérêt de la commission formée en mars 1784 sous les auspices royaux était de déterminer la recevabilité du magnétisme animal selon les critères scientifiques reçus à l'époque, sur l'observation, la causalité et la systématité. Après y être passé au crible, le magnétisme ne put satisfaire ses trois exigences. La commission conclut finalement que ce sont les attentes, et non les aimants, qui sont impliquées dans les guérisons qui lui sont attribuées. Mais si le mesmérisme est officiellement et scientifiquement assimilé à un charlatanisme, il révèle au fond, au-delà de la découverte de l'effet placebo, un constat assez déroutant et incompréhensible en l'état : le pouvoir curatif de l'imagination<sup>1699</sup>.

Benjamin Franklin partageait d'ailleurs à son ami et collègue Jan Ingenhousz sa surprise de voir la crédulité subsister encore aussi fortement dans le monde actuel<sup>1700</sup>. Cela peut paraître étonnant à première vue, sachant que Franklin était lui-même franc-maçon et fervent déiste. Mais sa position trahissait bien deux postures d'esprit qui traversaient aussi bien la Franc-maçonnerie que la société occidentale moderne : l'une rationnelle, et l'autre mystique, l'une qui tâchait de comprendre par le biais de la réflexion les lois d'une Intelligence suprême à travers le livre de la Nature, l'autre qui refusait de poser de quelconque barrière à ce déchiffrement, d'accepter l'ignorance dans la connaissance même si cela obligeait à s'aventurer dans l'occultisme. Elles divergeaient foncièrement sur une des questions centrales de la spiritualité, celle de la « révélation » : alors que la première évaluait le monde comme une énigme, la seconde tablait sur un mystère. Deux visions également du

---

<sup>1699</sup>Chaplin, Joyce E., *The First Scientific American. Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius*, New York, Basic Books, 2007, pp. 298-299. Voir également *Rapport des commissaires chargés par le roi de l'examen du magnétisme animal*, op.cit., p. 59

<sup>1700</sup>*Ibid.*, p. 299

médium symbolique : la science comme dévoilement absolu du monde, et la science comme voile que revêt le monde pour qu'il puisse nous être dévoilé, la science comme un dévoilement qui ne peut pourtant être en mesure de lever totalement le voile inexpugnable de l'inconnu.

L'intérêt pour nous n'est pas de savoir s'il s'agit d'une vraie ou d'une fausse science, ce qui serait tout bonnement reproduire les catégories idéologiques et actualiser les enjeux de l'inclusion et de l'exclusion scientifique à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle. L'intérêt n'est pas de choisir son camp dans la bataille qui met aux prises les rationnels aux mystiques, mais de savoir pourquoi un homme comme Mesmer a pu édifier de telles théories et de telles pratiques thérapeutiques (qui s'inscrivent d'ailleurs dans une tradition apparue dès la Renaissance avec Paracelse<sup>1701</sup>), pourquoi d'autres hommes éclairés se sont attachés à leur char, et pourquoi ils ont pu susciter un engouement aussi populaire que mondain<sup>1702</sup> ? Il serait spécieux de réduire ce phénomène à l'ignorance, et même à la passion du merveilleux. Ce serait là éluder d'une manière bien trop facile et formelle de vraies questions de fond, qui découlent toutes d'un constat : la persistance, ou la permanence du rapport transcendantal dans une époque en crise de sens, son débordement sur le domaine scientifique, et ainsi la production de la césure illusoire entre la raison et la croyance.

Dom Pernety, un des épigones de Lavater, avait intitulé un de ses ouvrages de la manière la plus évocatrice : *Connaissance de l'homme moral par celle de l'homme physique*. Il se situe tout à fait à la suite de *La physionomie* de Lavater, mais s'inscrit aussi de plain-pied dans son époque. Comme nous le rappelle Michel Delon, « ce sont les sciences de la nature qui fournissent les protocoles d'objectivité et d'abstractions des passions particulières »<sup>1703</sup>, ce

---

1701 Darnton, Robert, *La fin des lumières, op.cit.*, p. 25

1702 Voir l'enthousiasme que suscita la magnétisation d'un arbre par le marquis de Puységur : « Je continue dit-il à son frère Chastenet, à faire usage de l'heureux pouvoir que je tiens de M. Mesmer, et je le bénis tous les jours, car je suis bien utile, et j'opère bien des effets salutaires sur tous les malades des environs ; ils affluent autour de mon arbre : il en avait ce matin plus de cent trente. C'est une procession perpétuelle dans le pays » : cité dans Figuiet, Louis, *Histoire du merveilleux dans les temps moderne*, Tome III, Paris, Hachette, 1860, p. 246

1703 Delon, Michel, *Sciences de la nature et connaissance de soi au siècle des Lumières, op.cit.*, p. 44

sont les phénomènes physiques qui permettent de rendre compte des phénomènes moraux<sup>1704</sup>. Il est d'ailleurs tout à fait révélateur que Lavater parle de physionomie et non de physiologie, comme on le fera à la fin du siècle précédent. Si on ne comprend pas cela, on ne comprend pas la science du XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est la raison pour laquelle Lavater se considérait comme un scientifique et appelait ses collègues à le considérer comme tel, mais aussi comme un déiste. Ses études intègrent tout à fait le paradigme de son époque : comprendre l'invisible par le visible, le fond par la forme, le macrocosme par le microcosme, la morale par la physique, les passions par la raison, sorte de réactualisation de la « sagacité » grecque connue sous le nom de *phrén*. Ces Occidentaux souhaitaient avant tout déchiffrer le grand livre de la Nature, révéler son unité essentielle, ce qui poussait certains d'entre eux à s'aventurer plus en profondeur sur le terrain de la foi, et d'autres sur celui de la raison, sans qu'il leur faille quitter leur appartenance à ces deux mondes, sorte de pensée frontalière.

Foi et raison, où le « et » fonctionne bien comme une conjonction, et non comme une disjonction. Mais cela est aussi vrai et d'autant plus flagrant pour science et politique, à travers une institution liminale comme l'Académie, où l'indépendance des savants est placée sous les auspices royaux. La création d'académies de toute sorte a cristallisé le monde des lettres, des arts et des sciences en deux pôles distincts : l'institué et le relégué, le conventionnel et l'informel. Les espaces muséaux renvoyaient au deuxième terme du savoir, qui à la différence du premier se voulait inclusif et accessible, quitte à s'opposer aux préjugés et aux usages. Ces deux pôles n'avaient rien d'hermétiques, ni d'homogènes. Jean-Baptiste Le Roy, pensionnaire à l'Académie des sciences, était favorable aux thèses de Mesmer et de Marat, et réussit à amener Franklin, un de ses plus proches collègues, à assister aux expériences des deux hommes<sup>1705</sup>, comme il est fréquent de retrouver dans les « Musées » nombre d'académiciens. Mais c'est dans ce cénacle de privilégiés que se

---

1704 *Ibid.*, p. 53 et p. 61

1705 De Cock, Jacques, *Marat avant 1789, op.cit.*, pp. 127-128 et Turbiaux, Marcel, « A l'occasion de deux expositions sur le tricentenaire de la naissance de Benjamin Franklin (1706-1790), Antoine Mesmer (1734-1815) et le magnétisme animal », in *Bulletin de Psychologie*, vol. 1, n°499, 2009, pp. 55-56

retrouvent les titrés de la philosophie, que Brissot appelle cyniquement les « Oracles de la terre »<sup>1706</sup>, ceux qui s'appuient sur l'autorité royale pour revendiquer la souveraineté sur les lettres et les sciences. Neuf ans après son *Pot-pourri*, Brissot n'avait rien perdu de sa fougue et de son ardeur anti-académique. À la différence notable que cette fois-ci ses paroles n'étaient pas influencées par l'anti-philosophisme de Linguet, mais par le mesmérisme de Bergasse.

Le magnétisme animal était le terrain de nouvelles tensions agonistiques. Comme ce fut le cas lorsque Brissot était de ceux de la bohème littéraire, une lutte axiologique s'ensuivit, où chacun des deux camps jouait le rôle de pourfendeur. Les académiciens rabaissaient le magnétisme animal à un « charlatanisme », le disaient contraire à la « saine physique »<sup>1707</sup>, et le qualifiaient officiellement de « chimérique »<sup>1708</sup>, de « funeste »<sup>1709</sup>, et de « nuisible »<sup>1710</sup>. Si l'on s'en tient à ce que Brissot nous rapporte dans son *Mot à l'oreille des Académiciens*, ils menaient leur entreprise de dévalorisation en mobilisant le lexique de la croyance, quand ce n'était pas tout bonnement celui de la crédulité et de la passion<sup>1711</sup>. Il se désolait également dans son *Examen critique* que l'on puisse « confondre l'honnête Lavater avec les Aventuriers qui font trafic d'illumination et d'extases »<sup>1712</sup>, et tâchait tant bien que mal de redonner du crédit à une science qui était taxée par les Académiciens d'« empirique ». Les politesses étaient bien évidemment rendues. Les répliques de Brissot tournaient principalement autour d'un thème, celui du « despotisme impérieux »<sup>1713</sup> des Académiciens. Il avait repris l'idée véhiculée dans son *Pot-pourri* d'une Académie peuplée de Plutus et de Midas, et leur rétorqua dans sa nouvelle diatribe qu'ils aimaient « mieux [leurs] pensions et [leurs] fauteuils que la vérité »<sup>1714</sup>, troquant au passage leur intégrité de

1706 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, op.cit., p. 11

1707 Bailly, Jean-Sylvain, *Rapport des commissaires chargés par le roi de l'examen du magnétisme animal*, op.cit., p. 42

1708 *Ibid*, p. 56

1709 *Ibid*, p. 61

1710 *Ibid*, p. 62

1711 À en croire Brissot, les Académiciens disaient de Bergasse qu'il avait « une tête exaltée » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, op.cit., p. 14

1712 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique des voyages de l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chastellux*, op.cit., p. 55

1713 *Op.cit.*, p. 7

1714 *Ibid*, p. 11



principes pour leur vénalité de fait. L'image de l'Académicien corrompu traverse tout son discours, et vient rentrer en résonance avec des allégations bien plus virulentes : « bas parasites »<sup>1715</sup> lançait Brissot, habités par l'« esprit d'intrigue »<sup>1716</sup> et de « persécution »<sup>1717</sup>. De philosophes despotes habillés en « Oracles de la terre », Brissot en faisait des satrapes de la littérature et de la science.

Parler d'inversion serait tout à fait pertinent puisque dans la bouche de Brissot les éminents et sages scientifiques se transforment en personnages dogmatiques et despotiques, et les charlatans et les superstitieux en philosophes désintéressés et voués à la défense de la vérité. Il faut se replacer dans une « économie morale de la représentation », dans un commerce des grâces et de la disgrâce pour saisir encore une fois la teneur de cette bataille. L'enjeu ultime, c'est la place de chacun des belligérants dans l'échelle de la valeur, leur rapport au sacré, la re/production ou la subversion de leur type et de l'axe arkhê-typique, qui dans ce cas-ci serait plutôt la poursuite de son tracé sur les terrains inconnus de la science. On ne peut d'ailleurs pas vraiment parler de communication entre les deux parties. Il y a rupture d'entrée de jeu. L'intérêt d'une commission de scientifiques dépêchée par le roi est de trancher si le savoir officiel peut reconnaître ou non le magnétisme animal. Il n'y a pas de négociation, ni même de commerce, il y a une commission dépositaire de l'autorité, et une théorie et des pratiques équivoques à définir et sur lesquelles statuer. Les partisans du mesmérisme vont faire écho à cette morgue dont ils se sentent personnellement les victimes en manifestant le même dédain et en reproduisant le même schéma oppositionnel<sup>1718</sup>. C'était un combat de l'erreur contre la vérité, dans lequel chacun se disait investi de la seconde, mais où les partisans du mesmérisme, Brissot en tête, le présentaient

---

1715 *Ibid.*, p.6

1716 *Ibid.*, p. 3

1717 *Ibid.*, p. 6

1718 Chacun se présente vainqueur de cette bataille : à la fois les Académiciens-commissaires, qui « ont conclu d'une voix unanime, sur la question de l'existence et de l'utilité du Magnétisme, que rien ne prouve l'existence du fluide magnétique animal ; que ce fluide sans existence est par conséquent sans utilité » (*Rapport des commissaires chargés par le roi de l'examen du magnétisme animal, op.cit.*, p. 61-62) mais aussi Brissot, représentant du magnétisme animal, qui les raillait vertement en affirmant à son tour que « ce ton triomphant n'a pas duré longtemps ; on vous a répondu, on vous a attaqués dans vos foyers, on vous a battus » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris, op.cit.*, pp. 13-14)

comme partie intégrante d'un combat bien plus grand, celui entre l'opresseur et l'oppressé, entre l'injuste et le juste<sup>1719</sup>.

La tension agonistique prend toute son amplitude comme moment de crise et de danger. Le magnétisme animal n'est pas un simple enjeu de plus à travers lequel se joue le progrès de la science, il traduit un moment de lutte à travers lequel l'autorité est à ce moment précis remise en jeu. Ce sont les types qui sont visés et les êtres sociaux qui les portent qui sont impliqués, la légitimité du tracé actuel et la souveraineté du sujet *hospes* sur le sujet *hotis* qui sont contestées. Brissot reproduit trait pour trait en tant que mesmérrien les arguments qu'il avait mobilisés quelques années auparavant lorsqu'il était aventurier littéraire. Le portrait qu'il dresse en atteste : l'Académicien reçoit son pouvoir de ses bassesses à l'adresse des puissants de ce monde, le peignant comme un adroit opportuniste, et comme un intrigant peu scrupuleux de son mandat : « Aussi l'on vous voit vous servir du titre d'Académicien, comme d'un degré pour monter partout, pour ouvrir les portes ; bas parasites, vous vous empressiez de prendre place à la table des grands, dont vous payez les dîners avec de lâches adulations, et qui payent à leur tour vos adulations par le mépris »<sup>1720</sup>. Brissot révèle avec emphase l'économie du don dans laquelle il est impliqué, la cohabitation des souverains, leur jeu de dupes et leurs stratégies : « Quels sont donc ceux que vous y inscrivez [sur votre liste] ? Des hommes riches ou puissants, des intrigants adroits, qui ont l'art de se faire une réputation sans la mériter, des demi-talents, qui se mettent perpétuellement en avant et repoussent le vrai talent qui se cache »<sup>1721</sup>. Rechercher fortune et gloire sous forme de complaisance, offrir leur appui symbolique contre des émoluments et des honneurs, favoriser son propre intérêt et propager des erreurs, voilà à quoi se limite

---

1719« Celui qui recherche la vérité dans la sincérité de son âme, doit lire les écrits, entendre les discours, voir les expériences de ceux qui annoncent l'avoir trouvée : et il doit voir, lire, entendre sans aucune prévention de Corps ou de système : et il ne doit pas se présenter dans l'unique vue de critiquer : et avant d'élever aucune objection, il doit avoir bien saisi les raisonnements, bien vu, souvent vu et souvent répété lui-même les expériences... » : *Ibid.*, p. 21. Ce manifeste de tolérance philosophique faisait très bien écho à la devise des « Sociétés de l'Harmonie Universelle », qui était, à côté de la « Contemplation de l'harmonie de l'univers. Connaissance des lois de la nature. Rapport et influence de tous les êtres. Physique universelle. », un plaidoyer pour les « vertus sociales », pour la « Frugalité », l'« Honnêteté », l'« Exactitude dans les procédés », et en l'occurrence, un engagement à « Combattre les erreurs. Empêcher l'injustice ».

1720Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, *op.cit.*, pp. 5-6

1721*Ibid.*, p. 4

encore une fois la profession d'académicien pour Brissot.

Sa dépendance envers le gouvernement<sup>1722</sup> se trouve comme réfractée par et pour eux-mêmes. Fort de son autorité, l'académicien s'attache les services de prétendants, placés à sa disposition pour sa propre cause. C'est de cette économie du don entre le sujet consacré et le sujet excepté dont Brissot fait littéralement état : « Paraît-il sur l'Horizon littéraire un jeune talent ? Vous l'investissez de vos affidés, afin de l'enrôler dans votre bande ; vous le protégez pour avoir un prôneur. [...] A-t-il le noble courage de se refuser à cet infâme commerce de protection pour des flagorneries ? Vous le déchirez, ou ce qui est plus perfide encore, vous taisez soigneusement son nom, vous ne parlez jamais de ses ouvrages »<sup>1723</sup>. Parce qu'il est maître en son domaine, le mandarin est le dépositaire des grâces, du savoir et de la vérité, et c'est fort de ce privilège qu'il peut conserver et alimenter son emprise<sup>1724</sup>. Mise en perspective, le magnétisme animal constitue véritablement le deuxième acte de ses attaques envers les Académiciens, leur arrogance méprisable, leur despotisme dont Brissot est une nouvelle fois le témoin et la victime ; « je suis depuis dix ans votre marche ; elle a toujours été la même : basse avec vos supérieurs, despotique envers ceux qui dépendant de vous »<sup>1725</sup>. Il est révélateur que les partisans du magnétisme animal, tout comme les aventuriers littéraires, aillent se rapporter à l'opinion<sup>1726</sup> afin d'y trouver un regard bienveillant, la reconnaissance de leurs découvertes, tout autant que la notoriété tant recherchée.

Il est impossible de comprendre la réaction des Académiciens sans rendre compte de la menace que faisait planer le mesmérisme sur leur propre autorité. Alors qu'ils étaient bien

---

<sup>1722</sup>*Ibid.*, p. 6

<sup>1723</sup>*Ibid.*, pp. 6-7. Nicolas Bergasse soulignait lui aussi dans ses *Considérations sur le magnétisme animal* la réalité de « tous ces Ecrivains mercenaires qui, dans leurs tristes Pamphlets, distribuent la louange ou le blâme au gré des hommes qui disposent de l'opinion ou de la puissance » : Bergasse, Nicolas, *Considérations sur le magnétisme animal, ou sur la théorie du monde et des êtres organisés, D'après les Principes de M. Mesmer*, La Haye, 1784, pp. 4-5

<sup>1724</sup>« Ne disposez-vous pas [...] des Chaires, des Lycées scientifiques ? Ne les remplissez-vous pas de vos Adeptes, chargés de propager *la bonne doctrine*, c'est-à-dire la doctrine académique et de vous bien louer » : *Ibid.*, p. 9

<sup>1725</sup>*Ibid.*, p. 2

<sup>1726</sup>Darnton, Robert, *La fin des lumières, op.cit.*, p. 179

établis, ils se voyaient concurrencer par des empiriques et des savants amateurs, qui se faisaient marchands de panacées et de miracles dans un temps où la médecine moderne était encore à ses balbutiements. Ils avaient statué en août 1784 sur l'inexistence du fluide magnétique, ce qui leur permettait de poser une fin de non-recevoir sur l'ensemble de ses découvertes, de ses théories, de ses pratiques, et de ses remèdes. Nous savons maintenant que les mesmérismes utilisaient les techniques de base de ce que nous appelons maintenant l'« hypnose »<sup>1727</sup>, et que l'effectivité des traitements, ainsi que leur utilité, avaient été balayées parce qu'ils reposaient sur une théorie scalène, et somme toute fort ésotérique. Que les commissaires aient réalisé leur compte rendu en toute bonne foi, il est permis d'en douter, comme il est impossible de les isoler des préjugés de l'époque en matière scientifique. Mais ce qui est révélateur, c'est qu'avant même la publication d'un tel rapport, les savants avaient commencé à asséner des attaques au vitriol contre les partisans du mesmérisme<sup>1728</sup>, sans avoir mené des études sérieuses sur le sujet, qui demandaient de l'aveu même des commissaires un « sacrifice de temps, et un nombre de recherches suivies qu'on n'a pas toujours le loisir d'entreprendre [...], qu'on n'a même pas le droit de suivre, à moins d'être comme les Commissaires, chargés des ordres du Roi »<sup>1729</sup>. Il était question de tabler sur la pertinence d'une théorie, d'établir les limites de la vérité et de confirmer ses dépositaires, de repousser les pressions en aval que le mesmérisme exerçait sur leur position, qu'il serait douteux d'éluder puisque cette théorie « nouvelle » remettait radicalement en cause l'autorité des médecins en postulant le pouvoir de guérison de chaque être humain. D'autant plus que les partisans du magnétisme animal affichaient clairement leurs intentions. Ils contestaient ouvertement la mainmise des savants institués sur le champ du savoir en dénonçant leur « esprit de corps » ou de « parti », et en appelaient à l'ouverture des carrières, du prestige, mais aussi du pouvoir qu'ils enviaient en secret<sup>1730</sup>. Cet avis est également partagé par Robert Darnton, soutenant que le mesmérisme « offre à Brissot, Carra et Bergasse une occasion de protester contre les abus qui semblent faire obstacle à

---

1727McConkey, Kevin M. et Perry, Campbell, « Benjamin Franklin and Mesmerism, Revisited », in *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, vol. 50, n°4, 2002, p. 320

1728Darnton, Robert, *La fin des lumières*, *op.cit.*, p. 55

1729Bailly, Jean-Sylvain, *Rapport des commissaires chargés par le roi de l'examen du magnétisme animal*, *op.cit.*, p. 57

1730*Op.cit.*, p. 180

leur avancement et à celui de leur classe »<sup>1731</sup>. Je ne parlerai quant à moi pas simplement d'occasion, puisque cela serait réduire l'amitié de Brissot avec Bergasse, mais aussi avec l'ensemble de ses « frères » des « Sociétés de l'Harmonie Universelle », à une amitié instrumentale, ce qu'elle n'est pas à mon avis. Amitié opportune, amitié du moment, mais amitié retrouvée, amitié complice et symbolique qui permet à Brissot sans nul doute d'en tirer une certaine consonance psycho-sociale. N'oublions pas que le mesmérisme est indissociable de la franc-maçonnerie, de sa « philosophie » axée autour de la bienveillance, de la solidarité, de l'égalité, de la vérité, et de l'amour de l'autre, et comment sous ce prisme l'Académie apparaît comme son antithèse la plus flagrante. Ce sont des personnages comme Mesmer qui se sont levés contre la monopolisation du savoir et l'omnipotence des corps académiques autour desquels se rassemblent « d'obscurs individus [...] qui s'efforcent de se faire un nom dans les lettres et les sciences »<sup>1732</sup>, et qui voient dans cet acte d'insoumission et de résistance le cri de rassemblement des réprouvés. « Je me range toujours du côté des persécutés » disait Brissot<sup>1733</sup>.

C'est en prenant la mesure de ces paroles qu'il devient possible d'identifier les types de sujet sacrés qui sont aux prises l'un avec l'autre. Non seulement les académiciens et les mesmériens (de même que les obscurs littérateurs), mais aussi la noblesse et la roture. C'est bien la société d'ordres dans sa structuration, sa hiérarchie, son axe arkhé-typique et ses figures consacrées, qui est ici contestée. Rappelons-nous ces impressions au sujet de l'édit de Ségur. Sa position est sans équivoque. Elle est également partagée par son ami Bergasse, qui défend dans ses *Observations sur le préjugé de la noblesse héréditaire* publiées en 1789 que l'oppression féodale n'est ni nécessaire, ni éternelle, qu'elle a trahi les termes de l'association en se constituant au sein d'une Nation originellement libre et en la mettant à son pas<sup>1734</sup>. Il faut donc y voir une attaque en règle contre les éminences de la société

---

1731 *Ibid.*, p. 110

1732 *Ibid.*, p. 95

1733 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un Mot à l'oreille des Académiciens de Paris, op.cit.*, p. 8

1734 « Si l'on porte le flambeau de l'examen le plus impartial dans la nuit des temps où se perd la Noblesse, qui, en raison même de cette obscurité de son origine, prétend à plus d'hommages et de distinctions, on sera étonné que ces titres reposent, non sur des grands services rendus au Prince et à la Patrie, mais sur des usurpations également nuisible à l'un et à l'autre » : Bergasse, Nicolas, *Observations sur le préjugé de la noblesse héréditaire*, Londres, 1789, p. 5

d'Ancien Régime, ceux qui mènent en avant la société et qui tâchent de maintenir leur position sociale et symbolique en obstruant toute possibilité d'ascension, et ainsi donc, de déchéance pour ceux qui le méritent.

Se positionner contre l'orthodoxie, c'est manifester son hostilité contre la hiérarchie. Cela est clair pour Brissot et Bergasse, mais aussi pour l'opinion témoin d'en bas des luttes engagées dans les hauteurs. Pour Michel Delon, les « consultations de Mesmer et l'envol des montgolfières présentent un même caractère spectaculaire, elles donnent le sentiment au public d'une mise en cause des hiérarchies traditionnelles entre le haut et le bas, le physique et le moral, l'individuel et le collectif »<sup>1735</sup>. Si on se souvient le rapport qui unissait Brissot avec l'aéronaute Pilâtre de Rozier, dont il prit la défense dans son *Mot à l'oreille des Académiciens*<sup>1736</sup>, nous sommes en mesure de saisir toute la pertinence de cette remarque. D'autant que la lutte qui prenait place originellement sur le terrain scientifique laissait transparaître une lutte bien large, une lutte pour la direction de la société.

#### *Le magnétisme animal, une « gnose liminale »*

A partir de 1786, la spiritualité alternative de Brissot s'était cristallisée dans son magnétisme subversif, catalysant toute sa hargne envers le privilège, la monopolisation du savoir et l'intolérance épistémologique des académiciens. Les attaques étaient à l'image du rejet dont il avait souffert : cinglant et profond. Il leur retournait les reproches que Mathieu avait faites aux pharisiens : « Malheur à vous, docteurs de la loi, qui vous êtes saisis de la clef des sciences, et qui, n'y étant point entrés vous mêmes, l'avez fermée à ceux qui voulaient y entrer »<sup>1737</sup>. L'Académie était pour lui le lieu de la flétrissure, du savoir parasite et corrompu, et ses membres moins attachés à la recherche de la vérité qu'au confort de leur fauteuil, de l'estime et des pensions qu'il leur procurait. Brissot disait d'eux qu'ils étaient les ennemis de l'innovation, qu'ils « avaient même persécutés les gens de génie qui ne

---

1735 Delon, Michel, *Sciences de la nature et connaissance de soi au siècle des Lumières*, op.cit., p. 36

1736 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, op.cit., p. 11

1737 *Ibid.*, pp.11-12

s'agenouillait pas devant » eux<sup>1738</sup>, qu'ils rejetaient la découverte « sous prétexte qu'elle était contre les usages et les principes de l'Académie »<sup>1739</sup>. En arrière-fond de ses attaques, il y avait sa défense du magnétisme animal. C'était en son nom que Brissot prenait la parole. Ce n'était pas seulement l'Académie qui était ici visée, mais bien l'ensemble des institutions du savoir de la société d'Ancien Régime, en grande partie représentée dans le comité qui avait eu la charge d'évaluer la pertinence scientifique du magnétisme animal, composé de membres de l'Académie Royale des Sciences, de la Société Royale de Médecine et de la Faculté de Médecine de l'Université de Paris.

L'État monarchique avait initié un « mouvement de spécialisation des centres gouvernementaux et académiques de collecte, d'expertise et de validation »<sup>1740</sup> du savoir. Ils permettaient à l'État de réguler la distribution des honneurs sur un terrain dont il n'avait auparavant aucune maîtrise, tout en lui offrant une manne d'informations qu'il pouvait utiliser pour sa propre gestion domestique et impériale. Les espaces muséaux que Brissot avaient fréquenté avec assiduité, et auxquels il participa directement à travers son « Lycée », en était également la résultante. Paris était au centre de cette production, mais était encore loin d'être incontesté et incontestable. L'Académie de Châlons-sur-Marne s'était attirée les foudres du garde des sceaux après avoir couronné les mémoires de Brissot, et n'avait pu maintenir son indépendance, puisqu'elle avait dû se plier à la censure du gouvernement. En 1785, un colon de Saint-Domingue, fervent partisan du mesmérisme, s'était insurgé contre les conclusions du comité scientifique « au nom d'un particularisme local que les médecins parisiens ne voudraient pas, dans leur aveuglement, prendre en compte : 'il est très singulier et très remarquable que les médecins de Paris nient l'existence du magnétisme animal, et que les médecins du Nouveau Monde avouent cette réalité.' »<sup>1741</sup> Paris était un pôle de référence en formation, dominant certes, mais pas (encore) omnipotent. D'autant qu'à Saint-Domingue, sa force d'attraction était moins forte qu'en métropole. Mais cela montrait que la capitale parisienne s'affirmait comme capitale savante,

---

1738 *Ibid.*, p. 2

1739 *Ibid.*, p. 13

1740 Regourd, François, « Capitale savante, capitale coloniale : sciences et savoirs coloniaux à Paris au XVIIe et XVIIIe siècles », art.cit., p. 143

1741 *Ibid.*, p. 149

comme le lieu d'autorité de la science, comme le « laboratoire d'un savoir aux prétentions universelles »<sup>1742</sup>. Ce n'est pas un hasard si le *Mot à l'oreille des Académiciens* de Brissot s'adressait expressément aux académiciens de Paris.

Le magnétisme animal nous permet d'entrevoir ce que Mignolo appelle la « gnose liminale ». Elle est, dit-il, « un savoir conçu à partir des marges extérieures » de l'ordre colonial, à partir d'une perspective subalterne<sup>1743</sup>. Il faut absolument saisir la gnose dans son sens étymologique et non dans son sens théologique si l'on veut comprendre entièrement ce que Mignolo entend par là. Il considère la « gnose » comme l'envers de l'« épistémè », qui est comprise comme « science et configuration intellectuelle générale »<sup>1744</sup>. L'épistémè, toujours selon Mignolo, participe à la « colonialité du pouvoir », à la production de la validité et de la classification du savoir. Dans ce sens, difficile de ne pas considérer, du point de vue de Brissot, le rapport du comité comme un acte épistémologique, établissant une distinction hiérarchique claire et absolue entre le vrai et le faux savoir. Les partisans du magnétisme animal furent considérés comme des « têtes exaltés », des superstitieux voire des charlatans. Côté mesmérrien, on criait à l'injustice, et Brissot ne faisait que relayer leur opinion. En parlant des académiciens, il disait : « Ne disposez-vous pas aussi des chaires, des Lycées scientifiques ? Ne les remplissez-vous pas de vos adeptes, chargés de propager la *bonne doctrine*, c'est-à-dire la doctrine académique »<sup>1745</sup>.

La gnose pour Mignolo renvoie à la connaissance, l'épistémè au savoir. La première s'inscrit dans le sens d'une quête, tandis que le second renvoie à un état. Il y a donc d'un côté l'action de connaître, et de l'autre le fait de savoir – ou de ne pas savoir. La différence est de taille, puisque l'épistémè fait rentrer la connaissance dans l'ordre du savoir, sur la base de critères « locaux », mais souverains, se présentant comme absolus et universels. Quant à la gnose, Brissot nous en donne une idée :

Celui qui recherche la vérité dans la sincérité de son âme, doit lire les écrits,

---

1742 *Ibid.*, p. 143

1743 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op. cit.*, p. 11

1744 Mudimbe, Valentin-Yves, *The Invention of Africa*, *op. cit.*, p. ix

1745 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, *op. cit.*, p. 9



entendre les discours, voir les expériences de ceux qui annoncent l'avoir trouvée : et il doit voir, lire, entendre sans aucune prévention de corps ou de système : et il ne doit pas se présenter dans l'unique vue de critiquer : et avant d'élever aucune objection, il doit avoir bien saisi les raisonnements, bien vu, souvent vu et souvent répété lui-même les expériences.

Et quand les faits ou les raisonnements lui paraissent contraires à ce qu'il a appris, à ce qu'il se pique de savoir, il ne doit pas ricaner insolemment ni hausser les épaules, parce que l'infailibilité n'appartient pas plus à un Académicien qu'au Pape ; parce qu'un être, même infailible, n'aurait pas le droit d'être insolent à l'égard d'un homme qui se trompe en cherchant la vérité [...]. Et quoique la découverte blesse ses intérêts, il ne doit point exciter de persécution ; il doit même, s'il s'en élève, chercher à l'apaiser<sup>1746</sup>.

Deux commentaires face à cela. Le premier a trait à la méthode scientifique décrite par Brissot, et confirme l'hypothèse du magnétisme animal comme « gnose liminale ». Mignolo poursuit sa définition de ce concept en soutenant qu'il « caractérise une gnoséologie puissante et émergente absorbant et déplaçant les formes de savoir hégémoniques dans la perspective des subalternes »<sup>1747</sup>. Je prends la liberté d'amender sa citation, et de préciser plutôt dans notre cas : « dans une perspective subalterne ». La théorie du magnétisme animal partage le même terrain épistémologique que ses détracteurs, fait siennes les découvertes récentes sur l'air, et se présente, à l'image des théories de Lavoisier, comme « nouvelle explication scientifique des forces invisibles de la nature »<sup>1748</sup>. Faut-il encore préciser que parmi ses plus ardents défenseurs, il y avait nombre de scientifiques et de médecins reconnus, comme Charles Deslon, physicien officiel du comte d'Artois, membre de la Société Royale de Médecine et de la Faculté de médecine de Paris<sup>1749</sup>. Ainsi donc le magnétisme animal était une « gnose liminale », et la « Société de l'Harmonie Universelle » un des ses lieux d'énonciation.

Le deuxième commentaire se rapporte à la relation directe entre la « gnose » et le « gnostique », entre la connaissance et le connaissant. Mignolo n'a pas abordé ce point, et

---

1746 *Ibid.*, pp. 21-22

1747 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op. cit.*, p. 12. Précisons ici que Mignolo considère indistinctement gnose et pensée liminale.

1748 Darnton, Robert, *La fin des Lumières*, *op. cit.*, p. 87

1749 McConkey, Kevin M. et Perry, Campbell, « Benjamin Franklin and Mesmerism, Revisited », *art. cit.*, p.

pourtant il est fondamental pour nous. Il nous aidera à saisir, en plus de la première remarque, l'implication du magnétisme et de la gnose en général dans la résolution de la double conscience de Brissot. Retournons au début de sa phrase : « Celui qui recherche la vérité dans la sincérité de son âme... ». Cela nous en dit beaucoup sur le rapport qu'entretient Brissot avec le magnétisme animal.

Connaître nous dit Marie-Magdeleine Davy, exige le rapport du sujet avec l'objet, mieux encore il est union du connaissant avec le connu. [...] Par conséquent, la connaissance implique une modification du connaissant basée sur l'analogie du connaissant et du connu. [...] Le savoir poursuit-elle, est tout différent, il suppose une acquisition ordonnée aux concepts, se présentant comme une science qui peut demeurer extérieure et de ce fait n'introduit aucun changement dans l'être<sup>1750</sup>.

Dans les paroles de Brissot, le magnétisme est une invitation, ou plutôt une invocation à la communion : communion des scientifiques dans leur recherche de la vérité, communion de Brissot avec le monde qui l'entoure, avec le transcendant (la vérité, l'immuable, la Nature), et ultimement, communion de Brissot avec lui-même. Le magnétisme animal lui offrait un espace psycho-social pour sa propre résolution intérieure, et le magnétisme subversif du salon Kornmann l'un de ces « 'espaces interstitiels' offr[a]nt un terrain à l'élaboration de ces stratégies du soi, qui initient de nouveaux signes d'identité, et des sites innovants de collaboration et de contestation dans l'acte même de définir l'idée de société »<sup>1751</sup> – une société harmonieuse et sans ordres. Le magnétisme animal était une esthétique vernaculaire, une manière décentrée de s'appréhender et de se comprendre, de même que les autres, le monde, et le transcendant à travers une sensibilité et une intelligence qui lui est propre.

---

<sup>1750</sup>Davy, Marie-Magdeleine, *La connaissance de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966, pp. 20-22. Ce point est très clair lorsqu'il interpelle les Académiciens en leur disant : « Messieurs, voilà mon mot ; puisse-t-il vous corriger ! Mais j'en doute ; je crains bien que l'habitude du despotisme n'ait ossifié vos âmes [...]. Mais nous différons dans l'intention. Luther, Descartes, et vous, détruisez pour régner ; et moi je ne veux point régner, ni souffrir qu'on règne dans les sciences ; je cherche à ramener l'amour de l'égalité, et surtout à tourner les sciences vers le seul but qu'elles doivent avoir et sans lequel elles ne sont que des jeux d'enfants. *Soyez vraiment hommes, étant gens de lettres, ou savants, et je suis des vôtres* » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, *op.cit.*, p. 24

<sup>1751</sup>Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 30

*Pour un nouvel ordre moral*

Nature, morale, culture. Telle est l'équation fondamentale pour Brissot. La morale comme médium de la nature et de la culture, c'est au fond une idée fort répandue à son époque, qui sera comme on le sait portée entre autres par le rousseauisme et le mesmérisme. Nature cultivée, et culture naturée, ce chiasme pourrait bien résumer le projet de société relayé par Brissot. Ce projet est né d'une prise de conscience, celle d'une dégénérescence et d'une dépravation généralisée de la société d'Ancien Régime. Mais il est aussi le résultat d'un axiome qui est en réalité au fondement de la philosophie des Lumières, et qui lui sert de grille de lecture épistémologique : la fiction de l'état de nature. Il ne faut pas y voir un simple idéalisme, comme il ne faudrait pas la limiter à une réalité passée et synchronique. Parce qu'elle a des implications diachroniques (elle anticipe le mouvement de la nature vers la culture), elle pose également les bases du matérialisme. L'état de nature, ce n'est pas simplement celui de l'homme, et de son histoire originelle, qu'elle soit celle de son isolement ou de ses premiers rapports avec ses congénères – au fond une vraie métaphysique philosophique posant les causes premières de la vie humaine. L'état de nature raconte déjà l'histoire de l'homme-dans-le-monde, celle du rapport de son être avec la Nature en général, avec la sienne bien entendu, mais aussi avec son environnement, des astres aux arbres. Lorsque Rousseau fait de l'homme policé un homme aliéné, ce n'est pas seulement en tant que sociétaire, lui qui ne vit « que dans l'opinion des autres, et c'est pour ainsi dire, de leur seul jugement qu'il tire le sentiment de sa propre existence »<sup>1752</sup>. L'homme policé s'aliène à ses semblables, son âme et ses passions s'en trouvent bouleversées<sup>1753</sup>, parce qu'il a perdu contact avec son propre milieu naturel qui faisait aussi l'innocence de l'homme sauvage<sup>1754</sup>. La nature comme milieu matériel et spirituel, la nature comme milieu de l'homme Sauvage et milieu de l'homme perfectible, où le soi communique avec l'en soi.

---

<sup>1752</sup>Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*, p. 147

<sup>1753</sup>*Ibid.*, p. 146

<sup>1754</sup>Voici comment Rousseau le peint : « Je le vois rassasié sous un chêne, se désaltérant au premier Ruisseau, trouvant son lit au pied du même arbre qui lui a fourni son repas » (*Ibid.*, p. 70)

Le « maçonnerie » de Brissot rend compte d'une exigence individuelle et collective de retrouver une pureté originelle. L'ancrage métaphysique fait ainsi écho à l'ancrage physique, et à travers ces deux enracinements, c'est la vertu qui est ici cultivée. Il ne s'agit pas d'une vertu théorique. Il est vrai qu'il s'agit bien là d'une spéculation, car il s'agit d'une attente, ou plutôt d'une aspiration, celle d'un homme qui souhaite retrouver une relation d'identité et d'amitié envers son environnement, qu'il ne peut avoir avec sa société, lieu de l'étrangeté, pour ne pas dire d'aliénation. La mystique franc-maçonne est une spiritualité de l'Amour immédiat, et en ce sens, de l'amour retrouvé. C'est grâce à cette communication directe qu'il est possible pour Brissot de retrouver du lien, et par la même les premiers indices de l'harmonie intérieure. Cet amour, Brissot le redécouvre en lui-même, grâce à ce Dieu Architecte qui lui ouvre, à travers l'usage de sa raison, les portes de la connaissance du monde et de soi. Ces portes sont accessibles à l'homme qui parvient à se défaire des différents intermédiaires qui font écran à cette communication mystique. Plus il communique en lui-même, plus il s'approche de l'authenticité, autrement dit de l'Autorité spirituelle dans son plus simple appareil. On comprend mieux maintenant pourquoi la campagne est un lieu privilégié pour alimenter et fonder une telle communication, en dehors des contraintes d'un milieu frivole, dénaturé et artificiel : « Quelque soit votre caractère nous confie Brissot, il ressentira toujours l'influence des hommes et des choses qui vous environnent. Cherchez donc le voisinage des gens simples et des choses naturelles. Le commerce et le métier qui ne s'exercent que dans les villes vous jettent dans un tourbillon où il est difficile de préserver la pureté de son âme, sans une lutte éternelle avec ses propres passions et celles des autres »<sup>1755</sup>. C'est pourquoi Brissot avance que « la campagne plaît à [s]on âme »<sup>1756</sup>, et conclue à la suite de ce sentiment, d'une manière quasi nomologique : la « nature agrandit l'âme, la société la rétrécit »<sup>1757</sup>. Que ça soit en lui ou dans la campagne, c'est dans la Nature que se communiquent les Paroles de l'Absolu, de vérité, de bonté, de beauté, et de justice, dont il est vain de chercher les traces en société, dissimulées sous un épais vernis de conventions et de civilités factices.

---

1755 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 4

1756 *Ibid.*, p. 3

1757 *Ibid.*, p. 165

En se posant en 1788 la question « Qu'est-ce que la liberté? », Brissot avait répondu : « C'est l'état le plus parfait de la société ; c'est l'état où l'homme ne dépend que des lois qu'il fait ; où, pour les faire bonnes, il doit perfectionner sa raison ; où, pour les exécuter, il doit encore employer toute sa raison »<sup>1758</sup>. Mais à quoi renvoie la « raison » selon Brissot ? Aux moeurs. Celles-ci « ne sont que la raison appliquée à tous les actes de la vie, c'est dans leur force seule que consiste l'exécution des lois »<sup>1759</sup>, raison pratique par excellence. Les moeurs sont la boussole morale de la société et de l'homme libre et libérée de la coercition, des contraintes sociales qui lui sont étrangères : « Les moeurs peuvent suppléer parfaitement aux lois [...]. Les lois ne suppléent aux moeurs qu'imparfaitement, et d'une manière misérable »<sup>1760</sup>.

Le « maçonnerie » de Brissot est le témoin de ce positionnement moral. Il pouvait être question de corps, comme le suggérait le mesmérisme, mais il était surtout question de vertu. Un homme immoral ou amoral ne pouvait être franc-maçon parce qu'il ne pouvait être vertueux, bon pour lui-même et pour ses semblables, parce qu'il ne partageait aucunement son sens esthétique-normatif, *l'a priori* de l'alliance, l'âme du commerce entre les hommes. Les *Constitutions* d'Anderson le rappelaient avec vigueur : « Un maçon est obligé [...] d'obéir à la loi morale ; et s'il comprend correctement l'art, il ne sera jamais un athéiste stupide, ni un libertin irreligieux », mais un homme « de bien et de vérité, [...] d'honneurs et d'honnêteté »<sup>1761</sup>.

L'*Universal Liturgy* de Williams et de Franklin prolongeait les préceptes francs-maçons en leur donnant une tonalité politique. Tout homme défendaient-ils, doit être libre de proclamer ses opinions, et tout acte qui contraint cette liberté doit être considéré comme tyrannique. C'était une invitation à la tolérance et à la liberté d'expression, dans leur implication morale et politique : pas de liberté sans moralité, et pas de moralité sans liberté,

---

1758 Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, Tome I, p. ii

1759 *Ibidem*

1760 *Ibid.*, p. xxvii

1761 *Constitutions of the Antient Fraternity of Free and Accepted Masons*, *op.cit.*, p. 351

ce qui n'était d'ailleurs pas sans résonner avec certaines thèses rousseauistes<sup>1762</sup>. Leur liturgie exprimait pour eux une disposition à faire le bien, à œuvrer à la félicité publique, et allait poser les bases du mouvement religieux post-révolutionnaire de théophilanthropie<sup>1763</sup>.

La « Société Déiste » marque un tournant pratique dans la Franc-maçonnerie spéculative du XVIII<sup>e</sup> siècle. En plus de renouveler le discours sur le vrai, elle proposait de nouvelles manières d'être utile à la société. L'innovation spirituelle allait ainsi de pair avec la réforme morale et sociale. Elle offrait une occasion pour les francs-maçons de mettre en œuvre leur devoir de serviabilité, de bienfaisance et de bienveillance. Même si la « Société Déiste » n'a pas les atours d'une association philanthropique, elle la préfigure, et ouvre la voie, à travers sa doctrine et son implication sociale à celles qui allaient essaimer de part et d'autre de l'Atlantique durant la décennie 1780.

Le parcours philanthropique de Brissot est indissociable de son parcours maçonnique. Et comme on va le voir, il en est de même pour l'ensemble des sociétés philanthropiques transatlantiques. En France, la première en date est la « Société Philanthropique », fondée en 1780 par Savalette de Langes, qui passe pour son principal instigateur, Saulx de Tavannes, Le Camus de Pontcarré, Saint-Martin, Jeanroy, Blin de Sainmore et Girard. Les quatre premiers appartiennent à la loge des « Amis Réunis »<sup>1764</sup>, dont Savalette est le fondateur<sup>1765</sup>, le cinquième à celle de l' « Héroïsme » de Beauvais. Pour les deux derniers, nous ne sommes pas en mesure d'attester ou non de leur affiliation, ce qui n'exclut aucune piste.

---

1762Rousseau disait en effet dans son *Contrat Social* : « Renoncer à sa liberté c'est renoncer à sa qualité d'homme [...], c'est ôter toute moralité à ses actions que d'ôter toute liberté à sa volonté. » : Rousseau, Jean-Jacques, *Du contrat social*, Livre I, Rosny, Bréal, 2000, p. 76. David Williams était dans son temps affublé du titre de « prêtre de la nature » (Mathiez, Albert, *La Théophilanthropie et le culte décadaire. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution (1796-1801)*, Genève, Slatkine, 1975, p. 393)

1763Hans, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., p. 523

1764Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. 66

1765Beaurepaire, Pierre-Yves, « Le cosmopolitisme des Lumières à l'épreuve : la réunion des Etrangers à l'Orient de Paris de la fin de l'Ancien Régime au Premier Empire », art.cit., p. 805

À plusieurs égards, la « Société Philanthropique » a une coloration assurément franc-maçonne. Ses membres se sont donnés la tâche de secourir les pauvres hères qui ne sont pas seulement pour eux des infortunés, mais aussi des « frères » et des « semblables ». En son sein existe une « parfaite égalité entre tous les membres, de quelque rang et de quelque condition qu'ils soient »<sup>1766</sup>, ce qui n'est pas sans rappeler la philosophie des loges. Aux dires de Catherine Duprat, « les affiliés au Grand Orient fournissent les deux tiers des souscripteurs de la Société Philanthropique »<sup>1767</sup> à ses débuts. En 1782, de ses trente et un membres, on peut compter à coup sûr vingt maçons, dont dix-sept des « Neuf Sœurs »<sup>1768</sup>, dont Ferdinand de Rohan, le cousin du cardinal. Entre 1783 et 1785, c'est Franklin, le marquis de Chastellux, La Rouchefoucauld, Lavoisier, Elie de Beaumont qui intègrent ces rangs, mais aussi le duc de Chartres et La Fayette<sup>1769</sup>. Même Louis XVI fut séduit par l'entreprise : il la gratifiait d'une somme de 500 francs par mois, et fut déclaré « *chef et protecteur* de la Société »<sup>1770</sup>.

Ce n'est pas ratiociner que de distinguer philanthropie et charité. La différence est capitale pour comprendre les bouleversements opérés dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle. Dans le Catholicisme, le Pauvre incarne la présence christique, et le Riche « l'intendant de Dieu »<sup>1771</sup>. C'est un devoir pour ce dernier de redistribuer des biens que le Créateur a destiné à tous les hommes. De la sorte, en jouant le rôle de dispensateur, il remplit celui de protecteur, de « père des pauvres »<sup>1772</sup>. Telle est l'économie du Salut. La philanthropie ne saurait totalement se détacher de cette vision, mais le déisme dont elle est emprunt évacuerait Dieu pour la Nature. Le *Calendrier Philanthropique* de la Société le dit très clairement : « Un des premiers sentiments que la nature a gravés dans le cœur des hommes de tous les pays et de tous les cultes, c'est cet intérêt involontaire qu'inspire l'aspect d'un

---

1766 *Op.cit.*, p. 69

1767 *Ibid.*, p. 98

1768 *Ibid.*, p. 67

1769 D'Haussonville (vicomte), *Société philanthropique. Centenaire de la société 1780-1880, Notice historique et rapport lus à l'assemblée générale*, Paris, 1880, p. 9

1770 *Ibidem*

1771 Delaporte, André, *L'idée d'égalité en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1987, p. 95

1772 *Ibid.*, p. 96

malheureux »<sup>1773</sup>. L'ajustement qu'elle opère en cela diffère, fruit de la rencontre entre la sensibilité humaine et le devoir social, où l'accent est posé sur le premier. La nuance est importante, car c'est moins l'amour de Dieu que l'amour de l'humanité dont il est ici question, un impératif moins prescrit qu'inscrit<sup>1774</sup>. Et celui-ci va se répercuter en pratique. Il semble que la « Société Philanthropique » n'a pas dénigré l'appui du clergé parisien<sup>1775</sup>, mais elle prend ses distances vis-à-vis des institutions de charité conventionnelles que sont l'aumône et les hôpitaux<sup>1776</sup>. Ce qu'elle vise, c'est combler un manque, c'est établir un nouveau modèle utile de secours social. L'attention qu'elle porte sur la pauvreté est réfléchie, mesurée, comme la pauvreté qui est ici visée est vertueuse, laborieuse ou malheureuse, et quelle que soit sa forme, elle mérite d'être secourue<sup>1777</sup>.

Malgré la présence de nombreuses personnalités familières, Brissot ne semble pas avoir fait partie de cette Société. Mais l'idée avait fait florès, et le duc d'Orléans avait été assez sensible à la démarche pour qu'il autorise la création de Sociétés philanthropiques, placées sous son apanage, et dont la première fut établie en 1786, à Orléans. Brissot y fut admis en novembre de la même année, « par un suffrage bien flatteur pour moi dans une association d'hommes respectables »<sup>1778</sup>. Son admission fut suivie d'un « discours à la société philanthropique d'Orléans sur l'Esprit public », dans lequel il faisait les louanges du gouvernement républicain et s'insurgeait contre les spéculations intéressées du négociant. De toute évidence, ces Sociétés philanthropiques tombaient sous le mandat de Brissot<sup>1779</sup>. Il

---

1773« Précis de la Société Philanthropique » cité dans Duprat, Catherine, « *Pour l'amour de l'humanité* ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. 69

1774La Société Philanthropique de 1780 est née de la « réunion de plusieurs personnes qui, animées par le goût de la bienfaisance, s'occupent à secourir, par le concours de leur fortune et de leurs lumières, la vertu indigente et souffrante » : *Ibid.*, p. 66

1775D'Haussonville (vicomte), *Société philanthropique*, op.cit., p. 7

1776Op.cit., p. 69

1777La Société distribue rationnellement les ressources selon les différentes catégories établies de pauvreté : « octogénaires », « aveugles-nés », « femme en couche de leur sixième enfant légitime », « veufs ou veuves chargés de six enfants légitimes », « pères et mères chargés de neuf enfants », « ouvriers estropiés », « ouvriers sans qualité, gagne-deniers ou compagnons », ou « maîtres [...] déchus de la maîtrise pour indigence » : *Op.cit.*, p. 7. En 1785, la Société subventionne l'Ecole de lecture et de filature consacré à l'enseignement des aveugles, confié à Valentin Haüy : *Ibid.*, p. 9 et Duprat, Catherine, « *Pour l'amour de l'humanité* ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. 70

1778A.N. 446 AP/4 dossier 1 n°17

1779« mon travail consistait dans l'examen de tous les projets que le prince pouvait exécuter avec sa fortune immense. On voulut s'attacher des pensions aux premiers, des secours aux inventeurs. On créa une foule



avait impliqué son ami du collègue et « frère » maçon Pétion de Villeneuve à l'édification d'une société homologue à Chartres. Dans une lettre que ce dernier lui adresse le 27 février 1787, il fait état de ses difficultés à convaincre ses propres membres de la faisabilité du projet<sup>1780</sup>. Dans cette tâche, Pétion semble avoir reçu l'appui de Lubersac qui avait lu, semble-t-il à sa demande, le prospectus de la Société de Chartres, et le trouvait « très bien »<sup>1781</sup>. Ce fut également le cas de son ami d'enfance Charles Blot, à qui Brissot avait offert quelques mois plus tard le poste de secrétaire de la Société philanthropique de Lyon<sup>1782</sup>.

À travers les informations éparses et disponibles, elles semblent s'inscrire à la suite de la Société Philanthropique de Savalette de Langes. J'ai retrouvé dans les « Papiers » de Brissot un « Ordre d'administration » relevant de l'« Hospice de charité des paroisses de Saint-Sulpice et du Gros Caillou », établi en 1777 par Suzanne Necker. On peut y lire la mission qu'il s'était proposé de suivre : « faire travailler les Pauvres, d'élever leurs enfants, en les formant à une vie laborieuse capable de conserver en eux les Mœurs et la Religion [...], d'ôter enfin tout prétexte à la mendicité, en fournissant de l'ouvrage à ceux qui en manquent ». Faire œuvre utile<sup>1783</sup>, se concentrer sur la classe souffrante et responsable, telle est la vision du bien public que cette société partage avec ces devancières. Brissot secourait ainsi la pauvreté intégrée et active, accablée par une situation hors de son contrôle qui l'empêchait de sortir de la misère. Brissot œuvrait dans le cadre de la société d'ordres, il faisait partie de ses élites, lui qui était à la tête d'une société philanthropique fondée par le deuxième personnage le puissant de France, et lui qui assistait le peuple souffrant. Il n'agissait pourtant pas en tant que bon Chrétien, il n'était pas un « économiste de la Providence », son projet de philanthropie était un projet moderne qui composait avec la

---

de Sociétés philanthropiques dans les apanages du prince » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 65

1780« Pétion à Brissot. Chartres, 27 février 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, pp. 137-138

1781« Pétion à Brissot. [Chartres], 13 mars 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 139

1782*Op.cit.*, p. 65

1783« Brissot à Roland. Paris, 23 juin 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 144

société d'Ancien Régime. Ce n'est pas innocent si Brissot met l'accent sur la « vertu indigente » et laborieuse. Pas de prédestination ici, aucune place n'est assignée à l'homme, car c'est par le travail qui lui est possible de sortir de la précarité. Il avait lui même griffonné sur bout de papier ces quelques mots : « Une des choses qui m'a le plus désolé dans les routes, c'est de voir à l'approche des villages une foule d'enfants qui demandent opiniâtrement. Ce mal existe en Suisse comme en France. Que seront un jour des enfants qui perdent de si bonnes heures la timidité de l'enfance, qui apprennent un métier misérable. Leur donner, c'est les encourager, c'est les perdre. Je ne donne qu'aux infirmes, aux blessés, ou aux vieillards »<sup>1784</sup>.

Les Sociétés philanthropiques du duc d'Orléans étaient modernes parce qu'elles alliaient réflexion et réforme utiles, société littéraire et société d'assistance<sup>1785</sup>. Littérature et bienfaisance, un mariage tout à fait naturel dans un temps où progrès de l'esprit et progrès de la société allaient de pair. La frontière est tellement ténue qu'à parler de philosophe philanthrope ou de philanthrope philosophe, on se risquerait là à faire un pléonasme. Philanthrope serait alors le nom du philosophe qui décide de s'activer sur le terrain de la pratique sociale, de quitter le domaine de l'esprit pour mettre en œuvre les réformes qu'il défend ardemment à l'échelle de la société. Il s'agit d'une réaction. Réaction face à l'absence de moyens utilisés pour éradiquer une pauvreté endémique, mais aussi réaction face au désir de réformes qui se fait de plus en plus pressant, et qui est de plus en plus partagé. Et les exemples de cette association sont nombreux. Évoquons en premier lieu David Williams, l'instigateur de la « Société Déiste ». Il ne s'était pas arrêté à ce fait d'armes puisqu'il avait créé en 1788, grâce à l'appui financier du prince de Galles, le « Royal Literary Fund », un organisme chargé de venir en aide aux écrivains nécessiteux. À la différence des pensions d'État<sup>1786</sup>, le fonds littéraire de Williams se voulait plus indépendant, et mettait l'emphase sur l'autonomie philosophique de l'écrivain. Le duc

---

1784A.N. 446 AP/21

1785 *Ibidem*

1786 Voir à ce titre l'édit sous Calonne du 3 septembre 1785 « annonçant l'intention du gouvernement d'aider les hommes de lettres de manière plus systématique » (Darnton, Robert, *Bohème littéraire et Révolution*, *op.cit.*, p. 258), dressant alors une liste de gens de lettres, avec leur revenu, sollicitant une pension, qui venait alors gratifier les savants établis entretenant des idées « saines ».

d'Orléans allouait également des pensions aux savants, mais n'avait pas la visibilité de l'association de Williams et du prince de Galles. Relevons l'engagement de Charles Mathon de la Cour, un des fondateurs de la Société philanthropique et du Bureau des mères-nourrices de Lyon, instigateur en 1786 d'un espace muséal, le « Lycée », « sorte d'université pour tous où sont enseignées surtout les sciences et les langues vivantes »<sup>1787</sup>. Mathon de la Cour était lui aussi franc-maçon, membre de la loge lyonnaise du « Parfait Silence », et vu les correspondances entre lui et Brissot, et fort de son réseau lyonnais, il serait surprenant que les deux hommes n'aient pas entretenu quelque amitié. C'était également le cas de Savalette de Langes, qui s'était impliqué, en compagnie de ses « frères » les plus proches, dans le « Musée » de Paris, « autre fondation para-maçonnique »<sup>1788</sup>.

Le mouvement philanthropique ne se résout bien évidemment pas au seul continent européen. Son implication philosophique maintenant connue, ainsi que sa tonalité réformiste, nous oblige à porter attention outre-Atlantique, par l'entremise même de Brissot. Pendant son séjour à Boston il avait fait connaissance avec de nombreux francs-maçons, qui faisaient partie des « principaux personnages » de la ville<sup>1789</sup>. Parmi eux, James Bowdoin et Thomas Russell. Ils étaient affiliés à la loge « Saint-André », mais également à une société philanthropique dont Brissot fait état dans son *Nouveau voyage dans les États-Unis* : la « Massachusetts Humane Society ». Créée en 1786, elle dépend de la bienfaisance de ses cent cinquante-trois membres pour venir en aide aux personnes accidentées, et plus généralement encore, à l'article de la mort<sup>1790</sup>. Elle faisait de la lutte contre les noyades son cheval de bataille, finançant la construction de refuge sur le bord des côtes, effectuant des campagnes d'informations sur les méthodes de sauvetage, offrant une récompense à toutes personnes ayant porté assistance à des navires ou à des individus en détresse. Cette société s'inscrit en droite ligne des sociétés philanthropiques européennes. La « Massachusetts

---

1787 Favre, Robert, « Mathon de la Cour, Charles (1738-1793) », in Jean Sgard (dir.) *Dictionnaire des journalistes*, op.cit., p. 694

1788 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. 67

1789 « Brissot à Clavière. 10 août 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, op.cit., pp. 200-201

1790 Humane Society of the Commonwealth of Massachusetts, *History of the Humane Society of Massachusetts*, Boston, Samuel N. Dickinson, 1845, p. 4. Voir également Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale*, op.cit., pp. 141-142

Humane Society » était un des surgeons de la « British Royal Humane Society », formée en 1774 sur le modèle de sa devancière amstellodamoise, établie sept ans auparavant afin de faire face aux fréquentes noyades répertoriées dans les canaux de la ville<sup>1791</sup>. Comme pour les sociétés philanthropiques françaises, la plupart de ses instigateurs furent francs-maçons<sup>1792</sup>. John Coakley Lettsom, qui avait été son principal instigateur, était un ami intime de Franklin et de William Thornton, qui partageaient tous, avec James Pemberton, Benjamin Rush et Benjamin Waterhouse, l'amitié du célèbre physicien et abolitionniste anglais John Fothergill<sup>1793</sup>. J'ai cité ces noms parce qu'ils sont les pierres de touche de la philanthropie américaine, et à l'exception peut-être de Benjamin Waterhouse, Brissot les avait tous rencontrés lors de son voyage aux États-Unis. Pour saisir un peu plus la nébuleuse dans laquelle la « Massachusetts Humane Society » fait partie, il est nécessaire de s'arrêter sur la trajectoire d'un homme en particulier, qui étendit les rameaux de la « Société Humaine » au-delà de l'Atlantique. Cet homme, c'est Henry Moyes.

Henry Moyes est le « conférencier itinérant *par excellence* »<sup>1794</sup>. Sa carrière va prendre son envol à partir d'octobre 1782, alors qu'il était de passage à Birmingham. Certains membres assistèrent peut-être à l'une de ces conférences, mais toujours est-il qu'il fut invité à une réunion de la « Lunar Society », qui se tenait alors chez James Watt<sup>1795</sup>. Il semble que Watt n'accueillit pas favorablement les thèses de Moyes, mais ce n'était pas le cas de tous ses collègues de la « Lunar Society », dont Joseph Priestley. Ce dernier le présenta à Joseph Banks, qui l'incita probablement à s'engager dans un cycle de conférences aux États-Unis. En mai 1784, il arrive en terres bostoniennes, et ces conférences sont aussitôt un succès. Il poursuit son périple à Philadelphie en février 1785, et fut accueilli avec autant d'enthousiasme qu'à Boston. Là, il fait la connaissance de Benjamin Rush, professeur de

---

1791Bowie Moniz, Amanda, « Saving the Lives of Strangers : Humane Societies and the Cosmopolitan Provision of Charitable Aid », in *Journal of the Early Republic*, vol. 29, n°4, 2009, p. 613

1792Harrison, John Anthony, « Blind Henry Moyes, 'an excellent lecturer in philosophy' », in *Annals of Science*, vol. 13, n°2, 1957, p. 114

1793Hingston Fox, Richard, *Dr. John Fothergill and his Friends. Chapters in Eighteenth-Century Life*, London, Macmillan and Co, 1919, pp. vii-viii

1794*Op.cit.*, p. 109

1795*Ibid.*, p. 111

chimie à l'université de Pennsylvanie, avec lequel il développe une sincère complicité<sup>1796</sup>. Mais Moyes ne se contentait pas d'offrir ses lumières à la gent éduquée. Il profita également de son voyage aux États-Unis pour propager les idées de la « Humane Society », dans laquelle un de ses grands amis, Alexander Johnson, était fortement impliqué. Dans une lettre rapportée dans le *Gentleman's Magazine*, Moyes informait Johnson qu'il avait de « l'espoir qu'une société humaine soit établie dans la ville de Boston, et poursuivait en ces mots : j'ai lieu de penser que, dans le cours de l'hiver qui s'ensuit [1786], des institutions similaires vont également être implantées à New York et à Philadelphie »<sup>1797</sup>. Ce fut chose faite.

Cette société était intimement liée à une autre société, antérieure d'à peu près an, la « Boston Medical Society ». Les membres fondateurs de la société médicale de Boston s'en servirent comme société embryonnaire de la « Société Humaine », exactement comme le fit Lettsom en 1774<sup>1798</sup>. En formant une société d'une telle envergure, ils s'attribuèrent un poids conséquent dans la gestion de la santé publique en se proposant d'approfondir les connaissances médicales, de fixer les honoraires afférents aux divers métiers de la médecine, et de canaliser, à l'échelle de l'État, certaines maladies endémiques comme la variole. On pouvait y retrouver John Warren, Aaron Dexter, Charles Jarvis, Benjamin Waterhouse, Joseph Willard et d'autres encore que Brissot avait certainement approché lorsqu'il assista à la réunion de l'« Académie Américaine des Arts et des Sciences » : tel est le cas de James Lloyd et de Cotton Tufts, actuel président de l'association médicale. Lorsqu'ils organisaient des cours de dissection, ils se rencontraient dans la plus grande discrétion dans l'extrême « West End » de Boston, dans le « Military Hospital » au coin de *Milton e t Spring Street*. Lors des sessions publiques, étudiants, professeurs et professionnels de la médecine y étaient conviés. En 1782, une séance fut organisée au « Molineux House », sur *Beacon Street*, mais la plupart d'entre elles s'effectuaient jusqu'en 1790 dans le « County Court House », sur *Court Street*, à l'emplacement de l'ancienne

---

<sup>1796</sup>*Ibid.*, p. 113

<sup>1797</sup>Cité dans Harrison, John Anthony, « Blind Henry Moyes, 'an excellent lecturer in philosophy' », art.cit., pp. 114-115

<sup>1798</sup>Il fonde la « Royal Humane Society » un an après la « Medical Society of London ».

prison<sup>1799</sup>.

Nous avons évoqué plus haut la nouvelle économie morale du Salut, parce que l'enjeu est de réformer la morale décadente d'une société décadente. Ces associations sont les espaces idoines de l'amitié retrouvée et vertueuse, que ce soit entre la noblesse libérale, la bourgeoisie ascendante, et les pauvres de la terre. Il est question d'amour, de *philia*, et surtout d'amour en miroir. Loin d'être unilatérale, cette bienfaisance est mutuelle. Les réflexions que l'abbé Ploquet faisait en 1767 seraient ici des plus pertinentes pour décrire cette économie :

[L'homme] voit qu'il est au milieu d'une société qui ne subsiste que par une bienfaisance réciproque. À mesure que ses forces augmentent et que ses services deviennent plus utiles, il excite l'attention des autres hommes, il devient l'objet de leur reconnaissance et de leur estime ; il voit donc la bienfaisance, non seulement comme une source de plaisir, mais encore comme la qualité la plus avantageuse à l'homme ; il s'unit à tous les hommes par l'estime et par la reconnaissance qu'il produit en sa faveur et qu'il éprouve pour les autres, par l'amitié qu'il inspire et qu'il ressent<sup>1800</sup>

J'aurai cependant une vision plus nuancée de l'intérêt et du désintérêt. Il propose de qualifier une action désintéressée ou intéressée selon que le service rendu procure « bonheur de celui à qui on le rend » ou vise « l'utilité de celui qui le rend »<sup>1801</sup>. Pour moi, l'action est intéressée lorsqu'elle semble procurer le bonheur des deux parties selon la vision du bonheur que se fait le bienfaiteur, qu'une union de fait s'instaure entre celui qui donne et celui qui reçoit. Il serait spécieux de voir cette bienfaisance comme étant purement « gratuite », ou désintéressée, c'est selon. Individuellement d'abord, comme le remarquait Catherine Duprat, où l'adhésion à une société philanthropique de haut vol était source de prestige<sup>1802</sup>. Ensuite collectivement, puisqu'il était question d'impulser une vague de réformes sociales, de renouveler la morale, d'accéder à la félicité publique, ce qui faisait de

---

1799Lincoln Burrage, Walter, *A History of the Massachusetts Medical Society : with brief biographies of the founders and chief officers, 1781-1922*, Norwood, The Plimpton Press, 1923

1800Pluquet (abbé), *De la sociabilité*, Tome II, Paris, Barrois, 1767, pp. 177-178

1801*Ibid.*, p. 130

1802« Pareil armorial nobiliaire expliquerait, à lui seul, le pouvoir d'attraction de la Société. [...] On peut sans peine présumer que l'admission dans un œuvre d'un tel éclat peut apparaître à certains individus comme une manière de consécration sociale » : Duprat, Catherine, « *Pour l'amour de l'humanité* ». *Le temps des philanthropes*, *op.cit.*, p. 74

ces organismes des sociétés éminemment politiques. Comme le souligne très justement Mary Douglas, la « réflexion sur la saleté implique la réflexion sur le rapport de l'ordre au désordre »<sup>1803</sup>, et c'est l'ordre même de la société actuelle qui est en jeu, lui-même qui est la source de son propre désordre.

La Franc-maçonnerie, milieu d'enracinement. Cette thèse me semble très bien résumer ce qu'elle fut pour Brissot. Enracinement spirituel tout d'abord. Elle est une réponse à la perte de sens et à la crise métaphysique qui traverse la société française d'Ancien Régime. Elle constitue en cela une nouvelle attache transcendante, une nouvelle altérité de surplomb qui permet à Brissot de retourner harmonieusement vers lui-même et de se constituer réflexivement comme sujet Un, consonant. À la fois spirituelle et temporelle, spéculative et *praxique*, elle est une sorte d'Église primitive, dans le sens étymologique du terme, une *ecclesia*, une assemblée qui crée un lien séminal entre les hommes et le transcendant, mais aussi entre les hommes eux-mêmes qui se réunissent en son nom. Une assemblée qui crée du lien et qui crée du lieu, parce que bien plus qu'une simple réunion de croyants, elle est un lieu où s'opère le rassemblement, et sans lequel la confrérie ne peut prendre forme. De ces loges, sites diffus et nébuleux répartis sur l'échelle du globe, réunissant ses membres au-delà des frontières établies, physiques ou politiques, se laisse entrevoir une sociabilité cohérente prenant place dans une spatialité tout aussi cohérente. Le monde comme terrain propice de l'inclusion, de l'union et de l'appropriation, individuelle et collective, le monde comme terrain d'identité et d'amitié, le degré maximal d'intégration sociale où Brissot en tant qu'être humain et franc-maçon se sent partout chez lui.

Le divorce sourd d'avec la religion de ses pères n'a pas fait de lui un athée, seulement un apostat. Quand on se penche sur sa spiritualité, croire en Dieu et prêcher la Raison émancipatrice n'avait rien d'un paradoxe. Ce couple est au contraire le moyen d'un passage, où la Raison, mariée à une certitude, est dépendante de cette transcendance qui la surplombe et l'autorise. Sans Dieu (ou sans Nature), point de Raison. La spiritualité

---

<sup>1803</sup>Douglas, Mary, *De la souillure, op.cit.*, p. 27

maçonnique est une spiritualité de la dissidence. Dissidence vis-à-vis du Catholicisme, et surtout vis-à-vis de son Église qui a perverti la Parole divine en se faisant parole d'autorité sur Dieu. Rappelons-nous le mot d'ordre de Voltaire : « écrasez l'infâme ! ». L'infâme n'est pas le spirituel, l'infâme est l'ordre ecclésiastique qui maintient son emprise sur les esprits, et qui se cristallise pour Nicolas de Bonneville, une des amitiés maçonniques de Brissot<sup>1804</sup>, dans son combat acharné qu'il mène contre la « Société de Jésus »<sup>1805</sup>. La Franc-maçonnerie est en cela à l'avant-garde de la lutte sous-jacente entre les forces de la lumière et les forces obscures et obscurantistes<sup>1806</sup>. Peut-être devrait-on parler d'un ajustement du spirituel, et plus encore, d'une théodicée, pour évoquer le renouvellement des termes de la justice de Dieu sur Terre, justice que la Franc-maçonnerie justifie à partir du fondement naturel d'une commune humanité et d'une fraternité universelle.

A-t-elle pour autant sa place dans les Lumières radicales ? Il faut faire la part des choses au sein même du mouvement, prendre la mesure des obédiences, des loges et des ateliers qui donnent vie chacun à leur manière à l'idéal franc-maçon. La loge philosophique des « Neuf Sœurs » n'est pas la loge aristocratique du « Contrat Social », ni la loge militaire et huppée des « Mousquetaires Noirs », et encore moins la loge mesmérienne de l'« Harmonie Universelle », anti-académique. La franc-maçonnerie a bien évidemment sa place dans le projet des Lumières, mais ses ramifications sont loin d'être toutes radicales, seules quelques rares seulement, comme l'« Harmonie Universelle », et encore plus sa faction schismatique, peuvent se prévaloir de cette épithète. La franc-maçonnerie est un pied de nez fait aux institutions religieuses, un retour vers une plus grande autonomie spirituelle, dans ses tendances mystiques ou rationalistes. Elle est loin d'être le seul mouvement de déprise et de reprise spirituelle de son temps. Les mouvements humains inter-coloniaux avaient donné naissance à un mouvement religieux hybride, fortement teinté de piétisme calviniste, atteignant l'Amérique par le biais des huguenots français, des presbytériens allemands,

---

1804 On ne saurait dire dans quelle loge exactement, ou peut-être même dans quelle réunion maçonnique Brissot fit sa connaissance. C'est en tout cas dans ce milieu qu'il se lia avec lui et Thomas Paine : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 135

1805 Il avait écrit en 1788 *Les jésuites chassés de la maçonnerie et leur poignard brisé par les maçons*.

1806 Beaurepaire, Pierre-Yves, « Le cosmopolitisme des Lumières à l'épreuve : la réunion des Etrangers à l'Orient de Paris de la fin de l'Ancien Régime au Premier Empire », art.cit., pp. 805-808



écossais et irlandais, des congrégationalistes et des baptistes anglais. La convergence de ces hommes et de ces obédiences a donné naissance à ce que l'on appelle communément le *Great Awakening*, présenté par ses promoteurs comme le deuxième volet de la Réforme religieuse<sup>1807</sup>. Ce mouvement marque le réveil de l'enthousiasme religieux dans les années 1730-1740, porté par des prédicateurs itinérants comme George Whitefield<sup>1808</sup>. C'était également une prise de distance radicale à l'encontre de l'Église catholique romaine, une dénonciation en règle de la corruption temporelle du clergé religieux, anglican et protestant, qui relayait en lui toute la pesanteur de l'oppression politique.

Franc-maçonnerie et « Grand Réveil » évangélique revendiquaient tous deux à leur manière une régénération sociale, morale, spirituelle et intellectuelle<sup>1809</sup>, quand elle ne prenait pas des allures politiques, mais ne reposaient pas sur le même terreau sociologique : la première s'attachait la partie majeure de la société, l'aristocratie et la bourgeoisie libérale<sup>1810</sup>, alors que le second résonnait particulièrement auprès des nouveaux arrivants, domestiques sous contrat, petits propriétaires terriens<sup>1811</sup>, mais aussi auprès des esclaves<sup>1812</sup>. La Franc-maçonnerie était une spiritualité à la mode, avec tous ses fastes, banquets, jeux, spectacles, ses rites, sa philosophie, sa spiritualité mondaine. Giacomo Casanova l'avouait lui-même très franchement : « Dans le siècle où nous sommes, un jeune homme qui veut voyager, qui veut apprendre à connaître le grand monde et qui désire n'être ni repoussé de la grande société, ni rester inférieur à qui que ce soit, doit se faire maçon, au moins pour savoir ce que c'est »<sup>1813</sup>. Le mouvement du « Grand Réveil » renvoie bien plus à une revivification intérieure. Cet *awakening* de dignité personnelle porte en lui une dimension sotériologique fondamentale et globale, puisque la question du salut appelle une réponse sociale – la charge métaphorique de la question primordiale : « Qu'est-ce que *nous* devons faire pour

---

1807 Lambert, Frank, « The First Great Awakening : Whose Interpretative Fiction? », in *The New England Quarterly*, vol. 68, n°4, 1995, p. 659

1808 Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*, New Haven/London, Yale University Press, 2004, pp. 283-286

1809 *Ibid.*, p. 294

1810 Chevallier, Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française, op.cit.*, p. 304

1811 *Ibid.*, p. 315

1812 Rediker, Marcus et Linebaugh, Peter, *L'Hydre aux milles têtes, op.cit.*, pp. 286-293

1813 De Schutz (ed.), *Mémoires du vénitien J. Casanova de Seingalt, extraits de ses manuscrits originaux*, Tome III, Paris, Tournachon-Molin, 1825, p. 273

être sauvé ? »<sup>1814</sup>. L'amplitude de l'oppression n'est bien évidemment pas la même – psychique pour l'aristocratie, libérée un moment des contraintes de son rang, psycho-sociale pour la moyenne bourgeoisie dont les aspirations à une transformation politique atténuent le poids de la roture et préfiguraient sa fin, d'autant plus exacerbée chez les gens de peu dont l'écho antinomien des pasteurs itinérants alimentait tumultes et rébellions<sup>1815</sup>.

La Franc-maçonnerie vue par Brissot est une institution républicaine qui se démarque de l'ordre actuel pour mieux l'amender. Il s'agit bien d'un réformisme, mais d'un réformisme tenu dans l'ensemble, loyal dirait-on. Certaines loges aristocratiques s'isolent absolument des frères maçons de basse extraction. Harmonie, hospitalité, égalité et liberté sont des principes valables pour la pairie, dont la mise en pratique lui est hautement hypothéquée. Dans son enceinte, la loge peut se présenter comme une institution républicaine, avec sa propre hiérarchie, ses propres représentants et dignitaires, mais dans laquelle chaque frère peut sans distinction franchir les différents grades, selon son mérite et sa valeur. La vertu civique, le désintéret et la bienveillance, préceptes républicains par excellence, habitent l'Ordre maçonnique, même si leur application varie de francs-maçons à francs-maçons, et de loges en loges. Mais assimiler la franc-maçonnerie à une République serait bien trop précipité. Disons qu'à défaut de l'acter, elle l'autorise. La cohérence fait défaut au sein même de l'Ordre maçonnique, déchiré en factions, obédiences, schismes, nations, et la République universelle qu'elle loue est bien plus imaginée que réalisée. L'espace maçonnique est un espace de sociabilité potentielle, comme un espace de sociétés potentielles. Animé par ses membres, il prend la forme qu'ils lui donnent. Espace républicain cosmopolite dans le cas de Brissot, dans lequel évoluaient Franklin, Washington, Williams, Wilkes, Priestley, Clavière, le polonais Tadeusz Kościuszko et le corse Paoli, mais aussi espace polymorphe, sujet aux déformations, qui s'accordait très bien avec la défense d'une monarchie constitutionnelle, et même parfois d'un absolutisme éclairé<sup>1816</sup>. Ni totalement déférent vis-à-vis de la société d'ordres, ni entièrement dissident,

---

1814 Lambert, Frank, « The First Great Awakening : Whose Interpretative Fiction ? », art.cit., p. 652

1815 Rediker, Marcus et Linebaugh, Peter, *L'Hydre aux mille têtes*, op.cit., p. 291 et Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*, op.cit., p. 284

1816 Brengues, Jacques, Mosser, Monique et Roche, Daniel, « Le monde maçonnique des lumières », in

l'espace franc-maçon mise sur un nouvel ordre amendé, régénéré, ordre dont il est la préfiguration, et dont les loges sont autant d'embryons, de laboratoires propices à sa fermentation. Ses institutions dressaient le portrait d'une « République aristocratique », portrait contrasté, qui ressemblerait à s'y méprendre pour Pierre Chevallier à une oligarchie, et ce, malgré son organisation démocratique<sup>1817</sup>. Mais ceci est un tableau assez large, et s'il est possible de retrouver certains grands traits dans le portrait plus circonstancié du « maçonisme » de Brissot, la lutte qu'il mène avec certains de ses frères contre le despotisme académique et ministériel fait de son réformisme un radicalisme. Le politique joua le rôle de catalyseur, il cristallisa les mécontentements en un vent de révolte de fond. En plus du sens, l'ennemi devint commun.

Brissot était lui-même traversé par cette ambiguïté, c'était là toute la portée de l'association comme acte intéressé, compris dans le sens symbolique du terme, comme connaissance et reconnaissance des jeux et de l'enjeu comme le précise Bourdieu, mais aussi et plus généralement comme connaissance et reconnaissance réciproque, comme formation d'un commun. La Franc-maçonnerie comme enracinement social, comme redécouverte de soi à travers l'autre reconnaissant. Voilà ce que permet la sociabilité maçonnique pour Brissot. « Société de pairs » et d' « amis choisis »<sup>1818</sup>, les loges seraient « le point de départ d'une transformation des relations 'interpersonnelles', des rapports des hommes entre eux »<sup>1819</sup>. Elles ressemblent en cela aux salons, où la sélection se fait en aval, ce qui évite de passer le cas échéant par l'excommunication, mais différent dans le degré d'affinité, bien plus fort parmi ses affiliés qui se voient et se considèrent comme des frères. Renouvellement des relations intersubjectives au sein du foyer franc-maçon et en dehors. La société de pairs déborde de la sphère initiatique, car ses exigences de bienveillance l'obligent à se tourner et à s'impliquer dans le monde profane, bien au-delà donc de son cercle électif. La Franc-maçonnerie amène certains de ses membres, rassemblés autour de valeurs et de visées

---

Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France*, op.cit., p. 98

1817Chevallier, Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, op.cit., p. 304

1818Beaurepaire, Pierre-Yves, « La sociabilité maçonnique à l'heure des notables et des capacités. Jalons pour l'étude d'une mutation décisive », art.cit., p. 39

1819Diet, Irène, « Pour une compréhension élargie de la sociabilité maçonnique à Paris, à la fin du XVIIIe siècle », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°283, 1991, p. 33

communes, à poser des gestes privés publics, comme ce fut le cas pour ceux de la « Deistic Society », du salon Kornmann, du Palais-Royal et du salon Duport, futur « Comité des Trente », qui donnaient le change et alimentaient le jeu de dupes afin de déjouer l'autorité en la défiant de biais. Certaines associations maçonniques avaient des vues dans le siècle, il leur fallait être utiles. Cette implication pouvait entièrement reposer sur l'appartenance maçonnique, comme elle pouvait s'opérer sur une base large, non exclusive, articulée autour de l'intérêt en question, par essence profane. Non plus sociétés de frères, mais sociétés d'amis accordés autour d'un intérêt commun. Il s'agissait d'associations d'utilité publique, chapeautées par une loge, comme pour les « Musées » de Paris de Court de Gébelin et de Pilâtre de Rozier, et la « Society for Constitutional Information ». Il pouvait s'agir également d'associations de convergence volontaire, sans égide particulière, sur une base individuelle. C'était pour les francs-maçons une opportunité d'appliquer leurs idées généreuses. Pensons aux « Sociétés Humaines ». Ce sera également le cas de la « Société des Amis des Noirs » de Paris. Quelque soit la forme que revêtent ces associations, elles ont toutes un caractère plus ou moins aventureux, sont toutes des entreprises plus ou moins risquées, parce que leurs enjeux sont des enjeux sociétaux. Association de francs-maçons, et non implication de la Franc-maçonnerie : fait essentiel. N'oublions pas l'aversion, ou tout du moins la distance que l'Ordre prend avec les corps. Elle-même est une association volontaire d'individus fondée sur une foi et des valeurs communes. C'est donc de la responsabilité de chaque franc-maçon d'acter les principes francs-maçons. Si l'implication de l'Ordre n'est pas directe, il est assurément implicite.

Brissot rentre dans la Franc-maçonnerie sans doute par opportunisme, comme le fit nombre de ses contemporains<sup>1820</sup>. Il y reste très certainement parce qu'il y trouve le foyer accueillant, l'amitié sincère et la profession de foi philosophique tant recherchés. De l'aventurier, Brissot se fit adepte, un adepte passionné et enthousiaste, voire exalté, lui qui partageait l'engouement pour le magnétisme animal. Mais rien ne dit que l'adepte prend le pas sur l'aventurier, et réciproquement. Car ces deux facettes ne sont aucunement

---

1820Beaurepaire, Pierre-Yves, « Les circulations maçonniques internationales en Europe », in Pierre-Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse, *Les Circulations internationales en Europe, années 1680-années 1780*, *op.cit.*, p. 298

contradictoires, elles traduisent simplement deux modes de résolution complémentaires de sa double conscience au sein de ce milieu du passage. La Franc-maçonnerie comme mode de visée sociétal pour obtenir fortune et gloire, dans un sens aussi disjonctif que conjonctif, aussi dissident que complaisant. Les réseaux maçonniques Atlantiques ouvraient des portes, et derrière le franc-maçon que fut Brissot, il y avait, lorsqu'il se rendit dans les États-Unis d'Amérique, un agent de change. On retrouve ici les traits de la mètis, puisque son « maçonnisme » était aussi une enveloppe opportune afin de viser une « efficacité pratique », en l'occurrence des visées spéculatives. Nous savons comment Brissot visait la gloire, et outre la fortune, l'aisance financière. Peut-être Brissot se comparait-il, comme bon nombre d'intellectuels qui entouraient le duc d'Orléans, à un Voltaire ou à un Diderot, peut-être se considérait-il comme un véritable philosophe de Cour, contribuant par en haut à l'évolution politique de la société d'Ancien Régime, quitte à écorner son indépendance philosophique qu'il portait haut et fort lorsqu'il était aventurier littéraire. Il avait refusé il est vrai d'entrer à l'Académie de Villefranche en juin 1787, qui était alors un apanage du duc d'Orléans pour, disait-il, ne pas s'écarter de ses principes<sup>1821</sup>. Mais en tant que pensionné d'un prince de sang, il pouvait enfin jouir d'une tranquillité financière inédite, et influencer de l'intérieur sur la destinée politique de la France. Trois ans après son embalement et la perte de son « Lycée », c'était là une reconversion inespérée, et même brillante. Et quel que fut le degré d'importance de sa filiation maçonnique, elle a joué un rôle central, pour ne pas dire cardinal, dans cette trajectoire fulgurante.

La trajectoire de Brissot dans la Franc-maçonnerie se fit à l'image de sa conscience, ambivalente. On pouvait effectivement retrouver cet aspect relativement inoffensif à travers sa présence maçonnique, un réformisme doux, voire bien tempéré, assez en tout cas pour ne pas être menacé par l'ordre lui-même. Mais cet ordre, Brissot et ses compagnons maçons les plus proches le contournaient. C'était le cas avec le marquis du Crest. Le plan qui avait été fomenté au Palais-Royal, et dont Brissot fut un des principaux artisans, était de placer le duc d'Orléans à la direction d'un parti d'opposition, « celui de défenseurs du peuple contre

---

1821« Brissot à Roland. Paris, 23 juin 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 143

l'administration », comme c'était le cas en Angleterre<sup>1822</sup>. Brissot écrit son plan en août 1787. Il avait acquis beaucoup d'expérience en la matière depuis son deuxième séjour londonien. On peut parler d'intelligence politique en temps de monarchie. Et dans cette lutte, le rapport au peuple était bien instrumental. Il ne s'agissait pas simplement de l'éduquer, mais de le diriger, voire de le manipuler, à la manière de Wilkes<sup>1823</sup>. Cette opposition disait Brissot, « doit naître de l'intérêt du peuple, et enfin qu'il convient au prince pour sa gloire, celle de sa maison, à M. L. M. D. pour sa sûreté et ses vues, de se mettre à la tête de ce parti »<sup>1824</sup>, tandis que « le tronc doit être l'union des parlements », auxquels « on doit y joindre, quand elle sera formée, l'administration provinciale »<sup>1825</sup>. Ce n'était pas l'homme du peuple qui parlait, mais l'homme en place éclairé. Et cela avait tout de la mêtis.

L'expérience acquise, les « procédures obliques » et feutrées (puisque cela les obligeait à intriguer en coulisse avec certains membres du Parlement de Paris, dont d'Eprémessnil et Sabathier, deux proches de Brissot), la ruse (Brissot avait écrit au marquis du Crest que les chefs d'oppositions du parlement d'Angleterre « ne parviennent au ministère qu'en se rendant agréables au peuple, redoutables aux ministres et nécessaires au roi »<sup>1826</sup>), de même que le sens du moment (qu'ils étaient manifestement en train de saisir puisque le Roi, sous les pressions de Loménie de Brienne, venait de convoquer un lit de justice et avait exilé le Parlement à Troyes). Il s'agissait là d'une opposition politique audacieuse, mais derrière la figure du premier prince de sang, c'était opter pour un changement de nature de la monarchie, qu'il fallait infléchir en faveur du constitutionnalisme. Ce n'était cependant pas les seules menées que Brissot visait à couvert. Le magnétisme subversif en véhiculait d'autres, apparemment plus virulentes, mais tout aussi en contournement et en retournement :

Bergasse ne me cacha pas qu'en élevant un autel au magnétisme, il n'avait en

---

1822« Brissot au marquis du Crest », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 154

1823Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise*, *op.cit.*, pp. 65-69

1824*Op.cit.*

1825*Ibid.*, p. 155

1826*Ibid.*, p. 152

vue que d'en élever un à la liberté. 'Le temps est arrivé, me disait-il, où la France a besoin d'une révolution. Mais vouloir l'opérer ouvertement, c'est vouloir échouer ; il faut, pour réussir, s'envelopper du mystère ; il faut réunir les hommes sous prétexte d'expériences physiques, mais, dans la vérité, pour renverser le despotisme'. Ce fut dans cette vue qu'il forma dans la maison de Kormann, où il demeurait, une société composée des hommes qui annonçaient leur goût pour les innovations politiques. De ce nombre était Lafayette, D'Eprémesnil, Sabathier, etc. Il y avait une autre société moins nombreuse d'écrivains qui employaient leur plume à préparer cette révolution. C'était dans les dîners qu'on agitait les questions les plus importantes. J'y prêchais la république ; mais, à l'exception de Clavière, personne ne la goûtait.<sup>1827</sup>

Cette deuxième société était sans nul doute celle qui se réunissait autour du marquis du Crest. Il faut bien évidemment prendre avec prudence les allégations proférées dans ses *Mémoires*, mais s'il est permis de douter que Brissot y prônait ouvertement la « République », on ne peut en dire autant des visées subversives du salon Kornmann. Reste encore à s'interroger sur le terme « révolution », qui avait plus l'allure d'une révolution de Palais et réfléchie que d'une révolution populaire et spontanée. Mais outre l'indice d'une « ondoyance » politique, ces sociétés étaient pour Brissot des moyens pour parvenir à la gloire, par conjonction ou disjonction, qu'elle que fut son sens.

La Franc-maçonnerie était le terrain privilégié des aventuriers spirituels, un champ d'opportunités pour des êtres en quête de fortune et de gloire, quelle que fût d'ailleurs la sincérité vis-à-vis de leur croyance et de leur rite. Ceux-ci en ces temps troublés de crise spirituelle, apparaissaient presque comme des prophètes. Ils étaient des pasteurs itinérants, propageant à l'image de Whitefield une parole plus originelle et authentique, mais avec une coloration toute mystique, dévoilant au gré de leur voyage leur connaissance ou leur pouvoir surnaturel. La Franc-maçonnerie fut pour eux un terrain tout trouvé. Certaines loges en Europe étaient portées vers les sciences occultes, et l'attrait des mystères dont ces aventuriers se disaient les dépositaires exerçait sur elles un très fort pouvoir d'attraction, semblant étendre la connaissance maçonnique au-delà des secrets connus de l'« Art Royal ». C'était le cas de Mesmer, qui prit domicile à Paris après avoir été contraint de quitter Vienne, s'entoura d'adeptes, et en plus d'acquérir le prestige du guide spirituel,

---

<sup>1827</sup>Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 54

parvint à faire fortune en marchandant ses services et ses secrets<sup>1828</sup>. C'était aussi le cas de Joseph Balsamo, dit Cagliostro, que Brissot avait pu connaître par l'entremise de Duval d'Eprémenil. Cagliostro se présentait d'abord comme médecin, à Rome, où il semble en avoir appris les rudiments, puis menacé par l'Inquisition, prit les chemins de l'exil : Venise, Gènes, Aix-en-Provence, Barcelone, Madrid, Lisbonne, et Londres en 1772, puis Paris, Venise, Naples, Bruxelles et de nouveau Londres en 1776, où il semble avoir été initié à la Franc-maçonnerie. Développant les bases de son propre rite, dit « égyptien », il poursuit son parcours en élevant çà et là des loges acquises à sa doctrine. La Hollande, l'Allemagne, la Russie, la Pologne, puis fin 1780, la France, où il s'installe à Strasbourg, et fit la connaissance du cardinal de Rohan, qui l'accueillit grassement pendant cinq ans<sup>1829</sup>. On pouvait le retrouver à Bordeaux dès novembre 1783, puis à Lyon l'année suivante, où il tente de noyauter la loge de Willermoz<sup>1830</sup>, jusqu'à ce qu'éclate l'affaire du collier de la Reine. Le Rite égyptien qu'il avait établi sur la base de plusieurs emprunts à la Maçonnerie occultistes<sup>1831</sup> était un rituel de régénération physique et morale<sup>1832</sup>, un rituel tout à fait en accord avec son temps. Renaître à la spiritualité en revenant aux origines de la « Maçonnerie des sages égyptiens », un credo où l'exotique se mêle à l'authentique. Son plus grand succès fut lyonnais, et s'attacha plusieurs personnalités de la ville, comme Prost de Royer<sup>1833</sup>.

Brissot se trouvait donc par ses affinités dans le sein de la Maçonnerie ésotérique. Il était membre de la « Société de l'Harmonie Universelle » de Paris, en lien par l'entremise de

---

1828 La société de l'harmonie universelle créée, ses membres doivent payer un droit d'initiation de 100 louis, négocie son secret à la société pour 2400 louis : « En juin 1785, il [Mesmer] s'est installé somptueusement à l'hôtel de Coigny, rue du Coq-Héron ; il se promène dans un élégant carrosse et il possède 343 764 livres, selon le trésorier de la Société de l'Harmonie » (Darnton, Robert, *La fin des lumières*, op.cit., p. 57). Il obtint même une pension royale de 2 000 livres « pour avoir magnétisé les dames de France » (*Le Livre rouge, ou Liste des Pensions Secrettes, sur le trésor public ; contenant Les Noms et Qualités des Pensionnaires, l'État de leurs Services, et des Observations sur les Motifs qui leur ont Mérité leur Traitement*, Seconde Classe. Huitième et Neuvième livraison, 1790, p. 145)

1829 Chevallier, Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française*, op.cit., p. 259

1830 Hauc, Jean-Claude, *Aventuriers et libertins au siècle des Lumières*, Paris, les Éditions de Paris, 2009, pp. 111-113

1831 Op.cit., p. 260

1832 Ibid., p. 259

1833 Ibid., pp. 260-261



Duval d'Eprémesnil à la Maçonnerie égyptienne, par celle de Clavière à Savalette de Langes des « Amis Réunis », connus pour avoir été le terreau du Régime semi-occultiste semi-scientifique des Philathètes<sup>1834</sup>, et même par Bergasse à la Maçonnerie alchimiste de Jean-Baptiste Willermoz, initié au rite des Elus Coëns, qui inspira Cagliostro. On parle d'aventuriers spirituels comme on parlait précédemment d'aventuriers littéraires, car en vérité, seul le terrain change. Pratiques lucratives, également pourvoyeuses de notoriété, elles impliquaient des hommes du moment, qui s'appuyaient sur les passions du moment. Ils levaient des systèmes du moment, propageaient leurs ouvrages du moment, acquéraient gloire et fortune du moment, leur éclat étant aussi friable et passager que la mode qu'ils inspiraient. Je parle de « mode » pour évoquer ce caractère momentané et époqual, car ils répondent tous aux goûts du moment. Mode de divertissement, mais aussi paradoxalement mode d'enracinement, puisqu'ils répondent également à des besoins du moment, dans ces temps de crise symbolique de l'Ancien Régime. À la recherche d'une moralité épurée, ces aventuriers spirituels ne sont pas dépourvus de leur part d'ombre, et de leurs basses menées. Certains de leurs adeptes entretenaient également un rapport ambigu avec la moralité, puisqu'ils accueillirent un certain nombre de libellistes notoires, comme Brissot, Carra, et Gorsas, comme la Franc-maçonnerie plus traditionnelle d'ailleurs, où certains d'entre eux fondèrent leur propre loge, comme ce fut le cas de Vignoles, réfugiés français à Londres, membre fondateur et Grand Maître de l' « Immortalité de l'Ordre » de 1766 à 1769, la loge du Chevalier d'Éon. Franc-maçonnerie aventureuse ou non s'accordait très bien avec ses aventuriers littéraires autour d'une moralité anti-système, dénonçant la dépravation globale de la société d'ordres, en pleine décrépitude. Même pour les libellistes, et peut-être même surtout pour eux, la Franc-maçonnerie offrait cette assise morale qui pouvait tout à fait résonner avec leur production littéraire subversive.

Enracinement spirituel, enracinement politique, enracinement social et moral, mais aussi enracinement physique et spatial. Que ce soit pour le mesmérisme et le rite égyptien de Cagliostro, l'emphase est posée sur la régénération physique comme médium de purification psychique. Retrouver dans son corps un ancrage (comme Brissot le fit avec le

---

<sup>1834</sup>Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. 67

magnétisme animal), c'était retrouver le premier lieu de la présence au monde<sup>1835</sup>, c'était d'une certaine façon réaliser l'union première du sujet, c'était subvertir l'étrangeté à laquelle le condamnait sa société. Ce besoin était aiguïté par les branches mystiques et occultistes de la Franc-maçonnerie, mais pouvait retrouver dans l'ordre un espace tout à fait idoine pour renouveler son rapport au territoire. « Vous ne serez étrangers en aucun lieu » s'exclame le secrétaire de la loge « Saint-Louis des Amis Réunis » de Calais<sup>1836</sup>. Ce précepte n'est pas le propre d'une loge, il est le *credo* de la Franc-maçonnerie. Pour un être comme Brissot qui se sentait étranger chez soi, c'était là prendre la mesure de sa résolution identitaire. Subvertir l'appartenance au Royaume dans l'appartenance au *cosmos*, passer de la sujétion du Roi à la fraternité maçonnique universelle, c'était là quitter le champ qui a vu naître sa double conscience.

Voir en l'autre un frère, quel que soit cet autre, cela élargissait considérablement les perspectives de la communion et de la conscience de soi. Trouver dans cet *imago* inclusif la réflexion d'un regard bienveillant, miroir de son affection. La consonance individuelle passe par la réalisation de l'unité ontologique, qui est elle-même une unification intersubjective en puissance. « Ce n'est que lorsqu'un arrière-fond se dresse derrière eux disait Rilke, qu'ils commencent à commercer entre eux. Il faut bien qu'ils puissent se référer à une patrie une »<sup>1837</sup>. Cette patrie pour Brissot, c'est l'humanité. Louis-François de la Tierce affirmait quant à lui ceci : « L'avenir de l'humanité et de la Maçonnerie consiste à 'former, dans la suite des temps, une Nation, toute spirituelle, ou sans déroger aux divers devoirs que la différence des États exige, on créera un Peuple nouveau, qui étant composé de plusieurs Nations, les cimentera toutes en quelque sorte par le lien de la vertu et de la science' »<sup>1838</sup>. Pour Brissot, il est toujours question de communion et d'amitié, la Franc-

---

1835Kavwahirehi, Kasereka, *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, New York, Éditions Rodopi, 2006, p. 185

1836Beaurepaire, Pierre-Yves, « Les circulations maçonniques internationales en Europe », in Pierre-Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse, *Les Circulations internationales en Europe, années 1680-années 1780*, *op.cit.*, p. 301

1837Rilke, Reiner Maria, *Notes sur la mélodie des choses*, *op.cit.*, p. 23

1838De La Tierce, Louis-François, *Histoire des Francs-Maçons*, cité dans Beaurepaire, Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-Maçonnerie des Lumières », *art.cit.*, p. 197

maçonnerie sera un de ses arrières-fonds, et le mysticisme un de ses chœurs. Pour Brissot, c'était retrouver l'attrait du spirituel, l'assurance de la crédulité et des certitudes sur le mystère que lui avait offerte, dans sa jeunesse, la Vierge Marie.

Peut-on considérer pour autant cette aventure spirituelle comme une « fantaisie régressive mettant en scène la réalisation d'un désir de fusion narcissique du Moi avec la totalité du monde extérieur qui prend place de la mère »<sup>1839</sup> ? Hypothèse plausible lorsqu'on sait comment Brissot se lança à la recherche d'une mère de substitution afin de pallier l'ostracisme familial et la démente de sa propre mère. Ou peut-être doit-on mettre l'emphase sur le trauma de Brissot envers l'image paternelle, trauma qu'il parviendrait à dépasser, grâce au magnétisme animal, en se conscientisant tout d'abord, puis en se défaisant de l'état de manque. Cette hypothèse serait appuyée par Brissot lui-même :

moi qui suis père et qui crains les médecins, j'aime le Magnétisme parce qu'il m'identifie avec mes enfants. Quelle douceur pour moi, quand les voyant agités, tourmentés par l'insomnie, je tâche de leur rendre le repos en les pressant doucement, en les regardant tendrement, en désirant vivement de les rendre heureux et tranquilles ! [...] Nous pères infortunés, que les affaires entraînent, nous ne sommes presque rien pour nos enfants ; par le Magnétisme nous devenons pères encore une fois.<sup>1840</sup>

Le sentiment de bienfaisance qu'il exprime à travers le magnétisme animal peut facilement être interprété comme le sentiment absent qu'il ressent toujours entre lui et son père, sentiment qu'il tâche de rendre présent avec ses propres enfants. Mais plus saillant encore, le magnétisme contribue à révéler les rapports cachés d'oppression psycho-sociale, d'identifier persécuteurs et persécutés, d'aider les seconds à résoudre leurs maux par la bienveillance d'un ami et l'amour d'un pair, et de permettre à la Société de retrouver son harmonie et l'union de ses membres<sup>1841</sup>.

---

1839 Porret, Jean-Michel, *Les narcissismes : perspectives freudiennes et post-freudiennes*, Paris, L'Harmattan, 2008, p. 229

1840 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un Mot à l'oreille des Académiciens de Paris, op.cit.*, pp. 20-21

1841 « ne voyez-vous pas par exemple que le magnétisme est un moyen de rapprocher les états, de rendre les riches plus humains, d'en faire de vrais pères aux pères ? Ne seriez-vous pas édifiés voyant des hommes du premier rang qui sans le magnétisme ne seraient peut-être que des importants inutiles » : *Ibid.*, p. 20

Pour Brissot, l'image type de l'opresseur est depuis dix ans incarnée par la même figure, celle de l'académicien<sup>1842</sup>. Il dresse d'ailleurs une liste de ses principales victimes, dont le nom de Brissot est inscrit en filigrane : Court de Gébelin, « mort le martyr de la science »<sup>1843</sup>, Bernardin de Saint-Pierre, les aéronautes dont faisait partie l'infortuné Pilâtre de Rozier, le sourcier Bléton, l'ingénieur Étienne Bottineau, et bien entendu Mesmer lui-même<sup>1844</sup>. On pourrait facilement grossir la liste, car ce sentiment d'oppression et de persécution anime Brissot au plus profond de lui-même, et constitue sans aucun doute le socle expérientiel majeur sur lequel reposent les alliances du moment de Brissot, des plumitifs français réfugiés à Londres aux « whigs » radicaux<sup>1845</sup>, en passant les mendiants et les orphelins des rues de Chartres et de Lyon ; « je me range toujours du côté des persécutés » lançait-il dans son *Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*<sup>1846</sup>, cela s'avérait effectivement, quelle que soit la figure de l'opresseur, de l'Académie au plus grand tyran de son temps, le gouvernement monarchique.

---

1842 *Ibid.*, p. 15

1843 *Ibid.*, p. 3

1844 *Ibid.*, pp. 12-13

1845 Jacob, Margaret et Crow, Matthew, « Freemasonry and the Enlightenment », in Henrik Bogdan et Jan A.

M. Snoek (eds.), *Handbook of Freemasonry*, Leiden, Brill, 2014, p. 109

1846 *Op.cit.*, p. 8

Brissot, « spéculateur philosophe »<sup>1847</sup>. Ce sont à travers ses propres mots que je m'apprête à éclairer son parcours dans cette République universelle du commerce. « Spéculateur philosophe », c'est de cette manière que Brissot se présentait lui-même, à visage découvert, dans le Tome II de son *Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique Septentrionale*, qu'il échafaude outre-Atlantique en 1788 et publie en 1791, en pleine effervescence révolutionnaire. Spéculateur philosophe, et non simplement spéculateur, ou même plus spécifiquement agent de change, même s'il occupa ce rôle officieux durant plus de trois ans. Ce n'était pas là un parcours fantasque pour un aventurier littéraire. Avant que Voltaire devienne le patriarche que l'on connaît, il s'était lui aussi prêté à l'exercice. Il « s'enrichit grâce à des spéculations hardies » et douteuses, dont l'une d'entre elle lui attira les foudres de Frédéric II qui le qualifia d'escroc<sup>1848</sup>. À la fin de sa vie, il vivait confortablement sur un revenu annuel de 231 300 livres, ce qui le faisait rentrer dans le club très prisé des vingt personnes les mieux rentées de France. Il légitime ses opérations commerciales par sa passion du jeu, parce que les règles qu'il instaure disait-il « sont les seules qui n'admettent ni exception, ni relâchement, ni variété, ni tyrannie »<sup>1849</sup>. Avant son « Musée », Pahin de la Blancherie avait quant à lui tenté sa chance à Saint-Domingue dans l'espoir de faire fortune, mais sans succès<sup>1850</sup>. Le philosophe se doublait régulièrement d'un spéculateur, deux figures tout à fait complémentaires, car les lettres menaient autant à la gloire que le commerce à la fortune.

On sait ce qu'il est en pour Brissot. Sa carrière d'avocat a fait long feu, et il a appris à ses dépens qu'il ne faut plus compter sur la vente de ses ouvrages pour subsister. Le commerce était pour l'homme cultivé qu'il fut l'exutoire tout trouvé, d'autant qu'il y avait déjà ses entrées. Je ferai dans cette partie l'itinéraire de sa pénétration dans la République

---

1847Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau Voyage*, *op.cit.*, Tome II, p. 417

1848Stroev, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières*, *op.cit.*, p. 66

1849Cité dans Donvez, Jacques, *De quoi vivait Voltaire ?*, Paris, Deux Rives, 1949, pp. 54-55

1850Guénot, Hervé, « Pahin de la Blancherie, Claude (1751-1811) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes*, *op.cit.*, p. 753

commerçante, le chemin par lequel il s'y est intégré, la méthode par laquelle il a pu percer, les portes qu'il s'est ouvertes et celles qu'il a voulu ouvrir. À travers le spéculateur philosophe, on retrouvera la figure de l'aventurier, évoluant sur un autre champ, celui de la chrématistique, du profit immédiat, dans un contexte où les opérations financières et foncières sont en plein boom. L'Indépendance des treize colonies ouvre un nouveau marché, les traités bilatéraux annoncent un desserrement de la politique mercantile, celle de Calonne en matière de finance excite les vellétés des capitalistes, toute une conjonction d'évènements qui forme un terreau d'opportunités nouvelles, pour ne pas dire inédites, dans lesquelles Brissot va mobiliser son talent de plumitif pour saisir les occasions de fortune mais aussi de gloire, pour lui et pour son nouveau mentor, le « spéculateur en chambre » Genevois Étienne Clavière.

1. Retrouver du lien dans une communauté sans lieu : la banque protestante helvético-genevoise

#### *La banque protestante internationale*

Parler de protestantisme en Europe au XVIII<sup>e</sup> siècle ne peut se faire sans évoquer la diaspora huguenote du siècle dernier. L'ostracisme fut le catalyseur d'une identité propre, où religion et expérience de l'oppression sont indissociables. C'est pourquoi un tel groupe doit se comprendre au-delà de la base confessionnelle, comme une communauté éclatée unie par le sentiment commun de l'exil forcé. C'est dans ce contexte que l'on parle d'« internationale protestante ». *A priori* donc, il n'existe aucun lien entre Brissot et cette dernière. Ce n'est qu'en franchissant un palier supplémentaire qu'il devient possible de comprendre un tel parallèle, ou plutôt une telle tangente. Ce palier, c'est le terrain sur lequel leur rencontre prend tout son sens : celui de la finance.

Pourtant, Brissot évoluait déjà depuis son entrée à Paris dans les pas de l'« internationale

protestante ». Et il le fit sans le savoir. Il suffit d'évoquer les noms fameux de Érasme de Rotterdam et de Pierre Bayle pour savoir sur quelle piste ils nous entraînent : la République des lettres. L' « internationale protestante » avait en effet modulé l'ancienne *Respublica literaria*, et concourrait à poser les bases de la nouvelle République des lettres, plus particulièrement à la suite de la diaspora calviniste dans les Provinces-Unies<sup>1851</sup>. Il marchait donc d'une certaine façon déjà dans leur pas, mais de là à l'inclure, même de biais, dans cette internationale, ce serait par trop forcer le trait. Ce n'est pas immédiatement par ce chemin qu'il l'intègre. Je dis pas immédiatement parce que comme nous le verrons, ce sont les lettres qui le mènent à elle. Si l'on reste dans cette échelle de la pénétration, directe et explicite, et si l'on s'arrête sur le niveau de son implication, c'est par la « banque protestante internationale » qu'il faut identifier son entrée.

La définition la plus concise et la plus évocatrice de cette « banque » nous est donnée par Jean Bouvier :

Le groupe de la 'banque protestante', avec ses caractères propres, a essentiellement des racines *historiques*, non strictement religieuses. Son terrain nourricier, en effet, c'est le 'refuge', la dispersion des huguenots français due au réveil des persécutions à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, puis leur participation obligée (ou peu s'en faut) aux grandes affaires internationales de changes et de transferts de fonds, toutes affaires greffées sur les guerres européennes, les subsides, les fournitures et approvisionnements des armées. *Guerre* et donc détresse financière des États, et spécialement de la France – et *exode religieux*, voilà les conditions de 'l'internationale huguenote' ; d'autant que le huguenot français du XVII<sup>e</sup> siècle, en raison d'une situation sociale ambiguë, ne pouvait trouver à faire véritablement carrière que dans le commerce, la banque, et la manufacture.<sup>1852</sup>

Mais pourquoi associer la banque au protestantisme ? Parce que c'est sur le terrain de la finance que la dimension symbolique de la religion prend place. Il est important de souligner tout d'abord que la diaspora huguenote remplit une condition essentielle pour mener de telles entreprises, le « principe d'association ». N'oublions pas que les hommes d'affaires viennent de découvrir les bienfaits de l' « intérêt composé », et que la

---

1851 Goodman, Dona, *The Republic of Letters*, *op.cit.*, p. 22

1852 Bouvier, Jean, « La banque protestante en France, de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n°4, 1963, p. 781 (pp. 779-793)

concentration du capital socialise les risques, offre une force de frappe conséquente en même temps qu'une perspective de rétribution bien plus lucrative qu'une entreprise solitaire<sup>1853</sup>. Nous sommes ici de plain-pied dans une « stratégie de risque calculé ». Le crédit au XVIII<sup>e</sup> siècle se fonde essentiellement, si ce n'est sur la confiance directe<sup>1854</sup>, sur les liens de confiance qui assurent la solidité et le succès de l'entreprise<sup>1855</sup>, et ceci s'applique autant à la Franc-maçonnerie<sup>1856</sup> qu'au protestantisme. Vu les sommes engagées, il est évident que les liens affinitaires constituent la plus sûre des valeurs, une police d'assurance informelle confortant les investisseurs, qui est également en mesure d'impulser un effet d'attraction. C'est dire toute l'importance donnée au contexte, aux liens interpersonnels, à l'amitié, mais aussi « au clan et au lignage, aux solidarités d'origine (sociales, géographiques...) ou de confession », dessinant les contours d'un « capitalisme relationnel »<sup>1857</sup>. La diaspora huguenote est un terrain propice aux spéculations en tout genre, reliant Amsterdam, Bruxelles, Londres, Gênes, Paris, Cadix, Boston... relevant ainsi son caractère intrinsèquement cosmopolite. C'est d'ailleurs selon les dires de Herbert Lüthy « toujours en marge du circuit intérieur [...], dans le commerce des denrées et des produits exotiques, dans les produits de luxe et dans la circulation des 'fortunes pécuniaires' qui en résultent, que s'épanouit le capitalisme commercial et bancaire et que se manifestent les tendances libérales de l'époque »<sup>1858</sup>.

L'appartenance religieuse et nationale, comme l'appartenance linguistique et familiale, offre confiance et crédit. Les Genevois cumulent ainsi deux liens forts d'alliance et de communion *a priori*. Il s'agit là du principe de base et non du principe actif. Si être protestant et Genevois est le terrain donné de l'association, la banque en est ici le ressort. Les « contacts d'affaires se nouent en chaîne par recommandations personnelles [...]. Ces

---

1853(Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Les négoes atlantiques français. Anatomie d'un capitalisme relationnel », art.cit., p. 36

1854Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, op.cit., Tome II, p. 71-72

1855Darnton, Robert, « Le monde des libraires clandestins sous l'Ancien Régime », in *Bohème littéraire et Révolution*, op.cit., p. 157

1856Pinaud, Pierre-François, « Un cercle d'initiés à Paris à la fin du XVIIIe siècle : Les Amis Réunis », art.cit., p. 138 et p. 148

1857(Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Les négoes atlantiques français. Anatomie d'un capitalisme relationnel », art.cit., p. 38 et Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France*, op.cit., p. 78 et p. 315

1858Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France*, op.cit., p. 25



relations ne supposent pas a priori une même appartenance religieuse, mais elles s'établissent bien plus facilement dans un même milieu, aux mêmes codes de comportement et d'honorabilité »<sup>1859</sup>. C'est donc sur les assises de cette niche sociologique, alliant l'inscrit et le souscrit, que prend forme la banque protestante helvético-genevoise.

### *La banque protestante helvético-genevoise*

Nous avons vu qu'avant de rejoindre Londres en novembre 1782, Brissot part pour la Suisse afin de convenir d'une entente avec la S.T.N. pour l'impression de son *Journal* et de quelques autres de ses écrits. De son aveu, il nous précise également qu'il voulait aussi chercher des amis, y établir des relations. Il passe par Genève, Lausanne, Berne, et arrive à Neuchâtel le 25 juin, où il y reste presque deux mois. C'est là, prenant demeure chez Pierre Alexandre Du Peyrou, qu'il rencontre Étienne Clavière.

Étienne Clavière est fils d'un protestant français du Dauphiné exilé à Genève. Membre du Conseil des Deux-Cents<sup>1860</sup> et de la commission du Code dans la République indépendante de Genève, il est aussi spécialisé dans le négoce de marchandises orientales, des indienneries principalement. Il commerce avec le banquier hollandais d'origine française, Théophile Cazenove d'Amsterdam, et son frère Philippe, marchand toilier à Genève, « mais aussi avec un réseau de correspondants installés dans tous les ports de mer, qui va de Livourne à Amsterdam, en passant par Gênes, Marseille, Nantes, ou Bordeaux »<sup>1861</sup>. À

---

1859 *Ibid.*, p. 78

1860 « Les institutions de la Cité étaient en droit démocratiques; cependant, comme le Conseil Général des citoyens, le « Souverain, n'avait aucune initiative, le pouvoir en fait, se trouvait entre les mains d'une minorité patricienne. Peu à peu, le rôle du Conseil Général s'était réduit à approuver les décisions qui lui venaient d'en haut, c'est-à-dire, du Grand Conseil ou Conseil des Deux-Cents, et du Petit Conseil ou Sénat. Non seulement ces deux corps se complétaient, puisqu'ils détenaient, dans des proportions d'ailleurs mal définies, une partie des pouvoirs législatif et exécutif, mais ils se recrutaient l'un l'autre. Au sommet de la hiérarchie, quatre syndics étaient élus tous les ans par le Conseil Général, mais choisis parmi les membres du Petit Conseil. Or ce système d'élection avait eu pour conséquence d'assurer à quelques familles – qu'on appelait pour cette raison familles « syndicales » - le monopole des fonctions publiques » : Bénétruy, Joseph, *L'Atelier de Mirabeau. Quatre proscrits genevois dans la tourmente révolutionnaire*, Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire et d'archéologie de Genève, Tome XLI, Genève, Librairie Alex. Jullien, 1962, p. 5

1861 Pinaud, Pierre-François, « Clavière : Ministre des Contributions et revenus publics, agioteur et réformateur », in *Revue historique*, vol. 289, n°2, 1993, p. 363

l'invitation de son compatriote Necker, il séjourne à Paris de février à juillet 1780. Peut-être faut-il voir là le tournant de son engagement politique. Il se retire de sa commandite et intègre le parti des représentants, dont nous connaissons déjà l'issue.

La chute du parti « représentant » initie un nouveau déplacement. Cet exil contrastait avec la mobilité en usage pour certains d'entre eux, comme c'était le cas de Clavière. Ils étaient habitués aux voyages commerciaux<sup>1862</sup>, certains étaient même des expatriés, ce qui leur permettait de bâtir un large tissu relationnel. Dans ce tissu, on doit distinguer le texte, les liaisons serrées, stables et durables, du contexte, l'ensemble des circonstances qui permettent à ce tissu de s'élargir, relevant des liens plus lâches, car liens momentanés et opportuns, pouvant toutefois s'inscrire dans la durée. La famille Clavière en est un exemple. Les premiers liens du cercle étroit, outre la famille directe, se formaient de manière adventice dirait-on, par alliance de familles. C'était le cas des Vieusseux, réfugiés du Languedoc à Genève, qui s'étaient unis en 1780, par l'entremise de Pierre-François, à Jeanne Josephine Clavière, fille de Étienne. Les Vieusseux avaient essaimé partout en Europe, à Livourne, à Nice, à Naples, et surtout dans le port huilier de la principauté d'Oneglia<sup>1863</sup>. Conseiller au grand Conseil de Genève, il fait partie de la liste des vingt et un proscrits genevois, également négociant à Genève et à Bruxelles, on le « retrouve, dès 1785 à Paris dans le sillage de son beau-père, dont il sert de 'prête-nom' »<sup>1864</sup> et d'agent de change.

Les Clavière étaient également affiliés avec les Cazenove depuis plusieurs générations : « Jean et David Cazenove, les patrons de [Jean-Jacques] Clavière [le père d'Étienne], frères du banquier Théophile Cazenove à Amsterdam, sont les fils de Pierre, réfugiés d'Anduze et

---

1862« Le Genevois sacrifiait la moitié de sa vie dans une terre étrangère, pour être libre, heureux pendant l'autre moitié dans sa patrie ; c'est qu'alors Genève était libre. Alors on ne faisait point un crime aux habitants d'émigrer, de porter ailleurs leurs richesses, leurs talents, on était sûr de leur retour » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II, op.cit.*, p. 37.

1863Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, p. 99

1864Pinaud, Pierre-François, « Clavière : Ministre des Contributions et revenus publics, agioteur et réformateur », art.cit., p. 363

reçu bourgeois de Genève en 1703 »<sup>1865</sup>, ce qui faisait d'eux les cousins de Philippe Plantamour de Genève, réfugié de Châlons-sur-Saône à la fin du XVII<sup>e</sup> siècle, fondateur de *Plantamour & Cie*. Toutes ces maisons étaient donc « étroitement apparentées par leurs origines et leurs liens de famille »<sup>1866</sup>, mais aussi par leurs affaires, puisque *Plantamour & Cie*, comme *Cazenove & Clavière*, faisaient partie des principales maisons genevoises en commerce avec la Compagnie des Indes.

Étienne Clavière bénéficie d'un soutien de taille en la personne d'Étienne Delessert, né dans une famille calviniste du canton de Vaud, proche du milieu neuchâtelais par son mariage avec la fille d'un riche négociant de la région, Madeleine Catherine Boy de Latour. Initialement impliqué dans le commerce de soies et d'indiennes à Lyon puis à Paris dès 1777, il s'engage avec son compatriote et ami bernois Isaac Panchaud dans les opérations à crédit pour former deux associations solidaires : l'une en octobre 1784 avec trois maisons de commerce de Lyon et trois capitalistes de Lausanne, l'autre en mars 1785 avec six négociants de Paris et de Lyon – dont deux sont Suisses<sup>1867</sup>, puis le même mois avec les négociants genevois *Jean-Louis Baux, Barde & Cie* à Bordeaux. Il fut surtout porté par le dernier né de l'agiotage parisien, le notaire lyonnais Claude Baroud, et par extension par une constellation de banques suisses : *Girardot, Haller & Cie*, héritière de la banque *Vernet, Thelusson & Necker, Finguerlin & Scherer* de Lyon, Paul-Henri Mallet, de la banque *Bontems, Mallet & Cie* de Genève, Jean-Henri Gaillard, Jacques-Marc Montz, Jean-Louis Grenus, Jean-Jacques Hogguer, Denis de Rougemont, Fulchiron, Harent, Couderc et autres. Aux dires de Herbert Lüthy, la « maison de banque derrière Clavière est toujours celle de *Delessert & Cie* »<sup>1868</sup>, dont on ne peut prendre la mesure que par défaut, tellement elle dispose d'un vaste réseau de clients, de correspondants, de partenaires, effectifs ou en puissance. Clavière va tout naturellement profiter de ce réseau helvétique aux larges ramifications, et ce dès la fin de l'année 1784, après l'échec de sa colonie de Waterford.

---

1865 *Op.cit.*, p. 106

1866 *Ibidem*

1867 *Ibid.*, pp. 540-541

1868 *Ibid.*, p. 712.

Installé à Paris, il entre en contact avec Panchaud<sup>1869</sup>, avec qui il entama des relations d'affaires. Une lettre datée du 13 janvier 1786 atteste qu'il correspondait avec Pieter Stadinski, alors banquier et courtier de la puissante maison *Van Staphorst & Willink* d'Amsterdam<sup>1870</sup>, sans nul doute grâce à ses relations avec Théophile Cazenove.

La banque protestante helvético-genevoise est donc le point de départ d'un dense et large réseau de personnes affidées, unies par les attaches religieuses, familiales ou affectives. Elle forme un groupe particulièrement dynamique, entreprenant et extensif, puisqu'il comprend les « Genevois de Genève comme Genevois répandus dans les grandes places de l'Europe occidentale et méditerranéenne, et singulièrement Genevois de France »<sup>1871</sup>, mais aussi les mondes tangentiels de ce même monde Genevois qui peut nous mener plus largement vers des banques de la « Nation suisse », de Cadix à Londres en passant par Gênes, Lyon, Amsterdam et Paris.

Depuis son passage en Suisse, Brissot s'était lié d'affinité avec Clavière. Ils étaient en correspondance lors de son séjour londonien, et s'y étaient même très probablement rencontrés. De son entrée à sa sortie de la Bastille, il y eut Étienne Clavière. C'est en sa compagnie, en revenant d'un dîner chez Étienne Delessert, qu'il se fit arrêté, et c'est avec son aide qu'il parvint à régler ses démêlés avec la Société Typographique de Neuchâtel fin 1784. Derrière Brissot donc, il y avait Clavière, et derrière Clavière, il y avait cette banque protestante helvético-genevoise dans laquelle Brissot allait être partie liée dès qu'il accepta l'invitation de Clavière d'écrire, tout comme Mirabeau, pour le compte de ses opérations financières.

---

1869 Bénétruy, Joseph, *L'atelier de Mirabeau*, *op.cit.*, p. 92

1870 Riley, James C., « Dutch Investments in France, 1781-1787 », in *The Journal of Economic History*, vol. 33, n°4, 1973, p. 747 *et supra*

1871 Dermigny, Louis, « Circuits de l'argent et milieux d'affaires au XVIIIe siècle », in *Revue historique*, vol. 12, n°2, 1954, p. 255

## 2. Les terrains de l'aventure

### *L'initiation européenne*

La guerre d'Indépendance américaine avait coûté près d'un milliard de livres à la France. C'est sur ce terrain que les banques parisiennes ont pu prospérer, suite aux séries d'emprunts publics ouverts par le Royaume de France depuis 1781. Il n'est pas inutile de rappeler que depuis l'échec de John Law, la France ponctionne directement sur les marchés financiers les capitaux nécessaires pour son propre financement, alors que la Hollande et l'Angleterre se sont attachées les services d'une Banque de dépôt, réunissant des actionnaires de haut vol, ce qui leur garantissaient des emprunts à taux faible et un crédit illimité<sup>1872</sup>. Pour comprendre l'enthousiasme des spéculateurs, il faut saisir l'esprit dans lequel ils baignent. Ils étaient sûrs de gagner à tous coups tant et aussi longtemps que le jeu portait sur des fonds publics. Même l'épouvantail de la banqueroute ne pouvait les effrayer, elle qui était considérée comme une « éventualité que personne ne regardait comme possible »<sup>1873</sup>, jusqu'à l'année 1787.

Calonne, qui avait pris les rênes des finances de novembre 1783 au mois d'avril 1787, instaura un régime de facilités à partir de 1786. Il redressa le crédit du Trésor royal, en payant son dû et plus qu'escompté. C'était exercer une force d'attraction irrésistible pour les spéculateurs de tout bord, mais c'était aussi exercer une pression insoutenable sur le Trésor qui était incapable de gager la croissance de son endettement sur celle de ses recettes. Clavière, qui était alors impliqué dans toutes les affaires financières du moment, s'y trouvait emporté comme l'ensemble des capitaux Suisses<sup>1874</sup>, et avait formé une nébuleuse associative avec Panchaud, Cazenove, Dupont de Nemours<sup>1875</sup>, et en partie Delessert, dans laquelle Brissot et Mirabeau jouaient le rôle de prête plume. Les Genevois étaient passés

---

1872 Thiveaud, Jean-Marie, « La Bourse de Paris et les compagnies financières entre marché primaire et marché à terme au XVIII<sup>e</sup> siècle (1695-1794) », in *Revue d'économie financière*, n°47, 1998, p. 23

1873 Charles-Samuel Constant, cité dans Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, p. 716

1874 Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, pp. 722-723

1875 *Ibid.*, p. 703

maîtres dans l'art de spéculer sur la durée de vie humaine, contribuant « à transformer le viager en un 'effet de grande série uniforme' grâce à l'intervention du banquier centralisateur et organisateur de la formule, intermédiaire entre les rentiers et l'État emprunteur »<sup>1876</sup>. À travers sa société *Clavière, Gros & Cie*, il spéculait sur les « tontines genevoises », aussi appelées « sociétés solidaires de rentes genevoises », une nouvelle gamme de rentes viagères. Celles-ci venaient alors s'ajouter à l'éventail d'emprunts monté par l'État Français pour pallier l'essoufflement des rentes perpétuelles. Apparues durant le règne de Louis XIV, les tontines allaient devenir le carrefour des intérêts publics et privés, et le socle d'un imposant, mais friable édifice spéculatif, construit sur des investissements jugés sûrs alors qu'ils reposaient en réalité sur une insolvabilité chronique et non-dite (ce qui ne veut pas dire à l'insu) de la monarchie absolue. Les revenus exorbitants de ces contrats sur les « têtes genevoises » étaient selon Clavière de véritables « nourrices », et seront, à l'image du viager, à la base de « toutes les combinaisons spéculatives sur les emprunts publics et, finalement, d'une grande partie de l'agiotage du temps de Calonne »<sup>1877</sup>. Ces tontines avaient été stimulées par la création d'un nouvel outil qui venait renforcer leur spéculation : la statistique sociale.

La griffe genevoise était d'avoir rationalisé l'investissement : calcul de l'espérance de vie des jeunes femmes de la bourgeoisie genevoise, instauration d'un plan de réassurance en cas de décès subit du bailleur, possibilité d'acheter des rentes en paiement échelonnés<sup>1878</sup>. Condorcet, qui gravitait autour de Clavière, avait innové en la matière. Il était passé maître dans l'art des calculs statistiques sur la vie humaine et sur les primes des rentes viagères, ce qui avait l'avantage d'asseoir la solvabilité des compagnies d'assurance<sup>1879</sup>. Condorcet mais aussi Laplace (qui publie en 1774 son *Mémoire sur la probabilité des causes sur les*

1876Bouvier, Jean, « La banque protestante en France, de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution », art.cit., p. 789

1877*Op.cit.*, p. 548 et p. 556

1878Cassis, Youcef, *Capitals of Capital. The Rise and Fall of International Financial Centres, 1780-2009* (trad. J. Collier), Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 35

1879« Condorcet a clairement saisi les rapports d'un sens mathématique et d'un sens psychologique de l'aléatoire. La technique des probabilités telle qu'il la conçoit est donc essentiellement, prise en son ensemble, une *Stochastique*, un *Ars conjectandi*, qui se fonde sur une combinatoire des possibles sans jamais s'y absorber tout à fait » : Granger, Gilles Gaston, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1989, p. 72.

événements) avaient leur pendant outre-Atlantique en la personne de Edward Wigglesworth, un des pionniers de l'analyse démographique systématique avec Benjamin Franklin et Ezra Stiles<sup>1880</sup>. Mais loin d'être une science entièrement pratique et désintéressée, ou d'utilité publique, les mathématiques sociales étaient aussi une science spéculative, utilitaire et pragmatique, qui pouvait avoir des applications tout à fait intéressées, comme c'était le cas pour les marchés financiers<sup>1881</sup>. Clavière ne pouvait être indifférent à l'adresse des calculs de son ami Condorcet, encore moins depuis 1788, moment où il devint administrateur-gérant de la « Compagnie Royale sur la vie ». Avant de parvenir à cette consécration, Clavière avait concentré son attention sur les nouvelles compagnies du moment qui alimentaient les cycles de convulsions financières<sup>1882</sup>.

C'était d'abord le cas de la Caisse d'Escompte, dont Panchaud était l'un des artisans. Pseudo-banque d'État créée en 1776, elle joue le rôle de « banque des banquiers », et a la capacité de réescompter des effets de commerce, d'émettre des billets au porteur et à vu et de centraliser les opérations de règlements<sup>1883</sup>. La Caisse bénéficiait de plusieurs interventions de l'État, notamment en 1783 lors de la crise du numéraire, qui avait permis sa recapitalisation, le retour de la confiance et de la spéculation sur ses titres. La « négociation du papier sur la place de Paris, soutenue par la Caisse d'escompte, entretenait le profit des capitalistes sans que ceux-ci aient besoin de sortir le numéraire de leurs portefeuilles »<sup>1884</sup>, par le simple crédit. Elle était une formidable source de liquidités et d'argent à bon marché,

---

1880 Vinovskis, Maris A., « The 1789 Life Table of Edward Wigglesworth », in *The Journal of Economic History*, vol. 31, n°3, 1971, pp. 571-572. En 1775, il avait écrit ses *Calculations on America Population, with a Table for estimating the annual Increase of Inhabitants in the British Colonies, the Manner its Constriuction Explained and its Use Illustrated*, et s'inspirait beaucoup des idées et des techniques de Richard Price.

1881 Thiveaud, Jean-Marie, « Crédit universel et utopies financières : 1. Rêves d'actuaire au siècle des Lumières », in *Revue d'économie financière*, n°14, 1990, p. 223 et p. 229.

1882 Peuchet, Jacques, *Mémoires sur Mirabeau et son époque, sa vie littéraire et privée, sa conduite politique à l'Assemblée Nationale, et ses relations avec les principaux personnages de son temps*, Tome II, Livre Troisième, Paris, Bossange Frères Libraires, 1824, p. 338-339. Necker, Turgot et Calonne favorisèrent la financiarisation de l'économie. Voir également le « système de Law » et le rachat de la dette publique par les Compagnies et Bénétruy, Joseph, *L'Atelier de Mirabeau, op.cit.*, p. 96.

1883 Plessis, Alain, « La révolution et les banques en France : de la Caisse d'escompte à la banque de France », in *Revue économique*, vol. 40, n°6, 1989, p. 1004

1884 Legay, Marie-Laure, « Capitalisme, crises de trésorerie et donneurs d'avis : une relecture des années 1783-1789 », in *Revue historique*, vol. 3, n°655, 2010, p. 588

ce qui fera d'elle l'objet de convoitise entre groupes financiers rivaux, mais aussi l'objet d'un soutien sans faille de la part d'un État en quête perpétuelle de nouveaux revenus, et qui voyait en elle une source d'emprunt inestimable<sup>1885</sup>. La Caisse d'Escompte suscite un tel engouement qu'elle va même provoquer la cristallisation du marché autour de deux groupes d'agioteurs, traduisant deux espoirs et deux paris opposés. Les « haussiers », qui spéculaient en faveur d'une augmentation tendancielle et continue des actions, et les « baissiers », qui escomptaient sur leur baisse inéluctable, et ne cessaient pour cela de dénoncer publiquement la survalorisation des actions. Mi-privé, mi-public, les investisseurs se mêlent à l'État par le biais de la Compagnie des Indes, copie presque conforme de l'ancienne paire Banque de Law/« Compagnie des Indes », puisque les deux entreprises partageaient la même caisse, ce qui n'était pas sans agiter le spectre de la débâcle de Law. Dans les débuts du mois de janvier de l'année 1785, Clavière et Cazenove avaient parié à la baisse sur les dividendes de la Caisse, et avait cédé leurs actions 190 livres chacune, une valeur déjà bien au-delà de la valeur réelle. Suite à un arrêt du 16 janvier 1785 contraignant l'assemblée générale des actionnaires à s'en tenir aux bénéfices réels, soit à fixer chaque action à un prix de 150 livres, nos ingénieux compères réussirent là un beau coup de bourse.

Une autre mission de la Caisse était d'alimenter la France en monnaie, et de soutenir les emprunts de guerre du gouvernement espagnol, ce qui passait par la création d'une autre banque, la « Saint-Charles ». Fondée par Cabarrus en 1782, elle avait le monopole de l'exportation des piastres espagnoles et bénéficiait du privilège détenu par la Compagnie Royale des Philippines sur le commerce colonial, qui était alors son annexe<sup>1886</sup>. Elle était donc une sorte de doublon espagnol de la Caisse. Depuis sa création, elle spéculait sur ses propres actions<sup>1887</sup>, dont le gonflement artificiel semblait menacer la stabilité financière du Royaume de France. Clavière avait l'intention de racheter les actions de la banque de Saint-Charles une fois descendues à 600 livres, et avait mandé pour cela la maison *Delessert & fils*. Voici ce qu'il leur écrit le 16 juillet 1785 : « faites-moi le plaisir de saisir l'instant où les

---

1885 Par arrêt du 23 août 1783, l'État s'était directement servi dans la Caisse d'escompte pour qu'elle lui prête 24 millions : *Ibid.*, p. 588

1886 Bénétruy, Joseph, *L'Atelier de Mirabeau*, *op.cit.*, p. 104.

1887 Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France*, *op.cit.*, p. 702



actions baisseraient [...] pour en acheter 600, ce dont vous me donnerez avis sur-le-champ par un exprès sûr, diligent et adressé à votre maison, afin de pouvoir profiter ici de l'espèce de réaction que produirait cette baisse, car il n'arrive point de baisse considérable et subite, sans qu'il se fasse quelque cabale ici pour faire remonter le prix, et c'est un instant court dont il faut profiter »<sup>1888</sup>. Certainement insufflé par Calonne, inspiré si ce n'est dicté par Clavière et Panchaud, Mirabeau se met en œuvre et écrit *De la Banque de Saint-Charles en Espagne et sa Lettre à M. Le Couteulx de la Noraye sur la banque de Saint-Charles et sur la Caisse d'Escompte*<sup>1889</sup>. Quelques semaines plus tard, et avec l'aide d'un arrêt du 7 août 1785, l'action s'échangeait à 560 livres<sup>1890</sup>.

Il n'y avait pas que les banques qui avaient le vent en poupe. Les compagnies d'assurance suscitaient également l'euphorie des spéculateurs, qui voyaient grimper la valeur des actions avec avidité. Leur engouement n'était pas sans susciter la peur de Clavière, qui avait conclu en 1785 un marché à terme sur la Compagnie des Eaux, pour l'instant très largement en sa défaveur. Mais sans doute derrière ce jeu de bourse doit-on y voir l'expression de la rivalité entre deux puissants, Calonne et le marquis de Breteuil, ministre de Paris et de la Maison du Roi. Le premier soutenait la Compagnie des frères Périer, le second la compagnie concurrente d'adduction d'Eau de l'Yvette. Toujours est-il que c'est à ce moment que Mirabeau entre en scène, et rédige un pamphlet médisant *Sur les Actions de la Compagnie des Eaux de Paris*<sup>1891</sup>. Cet écrit sema la panique parmi les actionnaires : les titres de la compagnie perdirent 500 livres en un mois.

Une nouvelle compagnie voyait le jour durant l'été 1786 : la compagnie d'assurance contre les incendies, couplée à celle des Eaux. Encore une fois, elle se trouvait prise entre le feu

---

1888 Bouchary, Jean, « Un manieur d'argent avant la Révolution française (Suite). VIII. Les grandes spéculations de Clavière », in *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 24, n°3, 1938, p. 250

1889 Dont les informations, les chapitres techniques et jusqu'aux avances des frais d'impression avaient été fournis par Panchaud, Clavière et Dupont de Nemours : Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France*, *op.cit.*, p. 703.

1890 *Op.cit.*, p. 252

1891 Thiveaud, Jean-Marie, « La Bourse de Paris et les compagnies financières entre marché primaire et marché à terme au XVIIIe siècle (1695-1794) », *art.cit.*, p. 36

des « haussiers », qui faisait gonfler la valeur de ses actions et celle de leur dividende, et les « baissiers », qui se présentaient comme les pourfendeurs de ce jeu de dupes, mais dont l'intégrité apparente cachait un intérêt partial. Ils agiotaient simplement à contre-courant. Dans cette cabale financière chapeautée par Panchaud, on retrouvait Clavière, Dupont de Nemours, Cazenove, mais aussi le duc de Lauzun, l'abbé de Talleyrand-Périgord, le comte de Narbonne, le comte d'Entraigues<sup>1892</sup>, et bien sûr les chevilles ouvrières, Mirabeau et Brissot. C'était cette fois-ci par le biais du second qu'elle allait porter l'estocade, par défaut peut-être, puisque Mirabeau était actuellement à Berlin. Brissot rédige en 1786 sa *Dénonciation d'un nouveau projet d'agiotage*, puis sa *Seconde lettre contre la compagnie d'assurances pour les incendies à Paris*, dont l'effet ne fut pas aussi fort qu'escompté, et dont le petit groupe d'agioteurs réitéra l'attaque quelques mois plus tard par la plume de Mirabeau et sa *Dénonciation de l'agiotage au Roi et à l'Assemblée des Notables*.

Outre les enjeux évidents, ce jeu spéculatif en avait d'autres, bien plus sourds, comme la rivalité ministérielle de Calonne et de Breteuil. Tous ces pamphlets montraient une chose sûre : la complicité du Ministre du Roi dans cette affaire. Le 14 août 1786, Brissot lui avait d'ailleurs envoyé une lettre dans laquelle il lui adressait « un exemplaire d'un ouvrage contre la Cie d'ass. et surtout contre l'agiotage »<sup>1893</sup>, sans aucun doute pour disposer de son blanc-seing, rentrer dans ses bonnes grâces, et sceller leur alliance. Clavière et consorts avaient troqué l'appui initial de Calonne contre celui du marquis de Breteuil, un de ses plus fervents rivaux. Cette alliance porta ses fruits quelques mois plus tard. Le marquis de Breteuil profita de ses compétences législatives pour autoriser la naissance, le 6 novembre 1786, d'une compagnie rivale à celle des Eaux et à sa soeur jumelle, la Chambre d'assurance contre les incendies, qui avait vu le jour le 20 août 1786, soit trois mois après la création effective de la seconde. Elle sera soutenue par les banquiers genevois Clavière, Delessert, *Garrigues & Salomon*, Jean-Louis Grenus, placée sous la haute protection du baron Jean de Batz, agent des affaires de Breteuil<sup>1894</sup>. De cet arrêt fut créée une compagnie d'assurance-incendie, organisée autour des banquiers genevois, puis le 3 novembre 1787, la

---

1892Chaussinand-Nogaret, Guy, *Mirabeau*, Paris, Seuil, 1982, p. 88

1893A.N. 446AP/4 dossier 1 n°4

1894Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, pp. 711-712

Compagnie d'assurance sur la vie prenait forme officiellement, qui « outre les associés déjà connus de la Compagnie d'assurance-incendie », avait comme actionnaires les maisons *Finguerlin & Scherer, Bontemps, Mallet & Cie, Bidermann, Senn & Roman*, « c'est-à-dire tout le milieu de 'trente jeunes filles genevoises' »<sup>1895</sup>. Un an plus tard, toujours avec l'aide de Breteuil, Clavière et Delessert élevèrent une Compagnie d'assurance sur la vie, qui provoqua quelques mois plus tard la réplique de Calonne, et la création d'une compagnie rivale, dirigée par Panchaud cette fois-ci. Suite à un combat farouche, l'arrêt du 27 juillet 1788 consacre la victoire des premiers et la formation de la Compagnie Royale d'assurances sur la vie, avec Clavière comme administrateur-gérant, et les émoluments et avantages prévus à cet effet – traitement mensuel de 1200 livres, 5% des bénéfices de la compagnie, logement personnel, prêts, etc.. Après « s'être débattu pendant six ans dans toutes sortes de spéculations hasardeuses, [Clavière] eut donc enfin une situation assurée »<sup>1896</sup>.

### *L'envol américain*

#### Un avant-poste pour l'harmonie des Nations commerçantes : la « Société Gallo-américaine »

Cette société qui a vu le jour le 2 janvier 1787 se donne pour vocation de « conférer du bien public et réciproque de la France et des États-Unis »<sup>1897</sup>, entendons par là, le bien moral, politique, social bien entendu, mais aussi et surtout commercial. Le contexte de l'époque était favorable à la naissance d'une telle société. Les traités et arrêts signés de 1776 à 1788 montrent combien la France est soucieuse d'animer son commerce avec les États-Unis<sup>1898</sup>. Dès la signature du traité de 1778, le gouvernement incite les Chambres de commerce à se

---

1895 *Ibid.*, p. 712

1896 *Ibid.*, p. 714

1897 « Deuxième Séance, du 9 janvier 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 108

1898 Cela pour deux raisons principales. D'abord parce qu'elle était devenue créancière des treize colonies et avait tout intérêt à activer leur commerce pour faciliter leur entrée d'argent, ensuite parce qu'elle avait pour dessein de supplanter la Grande-Bretagne dans ses relations commerciales avec ses anciennes colonies américaines, ce qui lui offrait potentiellement un nouveau terrain d'action tout en sapant les bases matérielles de la puissance commerciale de sa principale rivale.

tourner vers les États-Unis<sup>1899</sup>. Plusieurs arrêts du Conseil permirent à la plupart des produits américains d'entrer en France sans être alourdis par les droits d'importations accoutumés, à tel point que les États-Unis pensaient pouvoir établir en 1787 un port franc à Honfleur, alors bienvenu pour écouler à moindre coût leur surplus de tabac, de riz et de blé que le marché anglais ne pouvait plus absorber. La logique d'ouverture de l'économie mercantile française est à son comble lorsque l'arrêt du Conseil de 1784 offre aux négociants américains la possibilité de pénétrer le marché des colonies antillaises, renforcée par le règlement du 7 décembre 1787 qui gonfle la liste des produits autorisés. C'était le début de l'Exclusif « mitigé »<sup>1900</sup>.

Cela faisait partie d'une stratégie impériale menée par les États-Unis pour rompre le lien ombilical et leur dépendance vis-à-vis de leur ancienne métropole<sup>1901</sup>, et d'une manière plus matérielle encore, pour développer leurs importations, seules capables d'alimenter l'économie intérieure en numéraire, qui faisait alors cruellement défaut. Mais au moment où la « Société gallo-américaine » voyait le jour, le commerce franco-américain complétait plus l'ancien commerce colonial entre l'Angleterre et les treize colonies qu'il ne le supplantait, car dès le traité de Paris, l'Angleterre allait reprendre définitivement l'ascendant commercial qu'elle disposait avant-guerre, en grande partie grâce aux « liens de crédit qui ont fait revenir le négoce américain vers les ports de la Grande-Bretagne »<sup>1902</sup>. Voyant son numéraire s'écouler outre-Manche, via les États-Unis, et ne parvenant que timidement et temporairement à s'immiscer entre la Grande-Bretagne et ses anciennes colonies, la France, constatant que sa plus grande rivale demeurait toujours son premier partenaire commercial<sup>1903</sup>, a conclu avec elle un traité qui allait être considéré par après comme l'une des premières grandes tentatives de libéralisation des relations commerciales. Le Traité d'Eden-Rayneval signé le 26 septembre 1786, était un traité de commerce et de navigation

---

1899 Godechot, Jacques, « Les relations économiques entre la France et les États-Unis de 1778 à 1789 », in *French Historical Studies*, vol. 1, n°1, 1958, p. 30

1900 Tarrade, Jean, *Le commerce colonial de la France à la fin de l'Ancien Régime. L'évolution du régime de 'l'Exclusif' de 1763 à 1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972, p. 676

1901 *Op.cit.*, p. 29

1902 Butel, Paul, *Européens et espaces maritimes (vers 1690-vers 1790)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997, p. 38

1903 *Op.cit.*, p. 34

entre la France et l'Angleterre, qui prévoyait notamment un abaissement des barrières tarifaires<sup>1904</sup> dans l'optique de provoquer un élan industriel national par l'introduction de la concurrence directement sur le marché intérieur<sup>1905</sup>.

Initialement créée par Brissot, Clavière, Crèvecoeur et Bergasse pour favoriser les relations commerciales entre la France et les États-Unis d'Amérique<sup>1906</sup>, la « Société Gallo-américaine » voyait naturellement d'un bon œil le traité franco-anglais<sup>1907</sup>. Dans la séance du mardi 6 mars 1787, les membres affichaient avec intérêt l'utilité de leur société : « ne rendrait-elle pas un vrai service à ces trois contrées (France, Angleterre et États-Unis) que de leur faire voir comment elles peuvent asseoir un commerce solide entre elles sans se nuire, sans se rivaliser ? »<sup>1908</sup>. La tournure du commerce international prenait les allures du « doux commerce » si cher à Montesquieu<sup>1909</sup>, et montrait les premiers indices du passage d'une logique de confrontation et de rivalité à une logique de répartition pacifique et équitable des richesses. Son projet débordait le simple cadre économique, il était éminemment global : « conférer du bien public et réciproque de la France et des États-Unis », « concilier les intérêts de tous les hommes et de toutes les nations »<sup>1910</sup>, « étendre cette morale universelle »<sup>1911</sup>, « embrasse[r] dans sa vue principale le bonheur de l'humanité »<sup>1912</sup>.

---

1904Henderson, « The Anglo-French Commercial Treaty of 1786 », in *The Economic History Review*, vol. 10, n°1, 1957, p. 107

1905Minard, Philippe, « L'Atlantique reconnecté ? », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°363, 2011, p. 165

1906Dans une lettre à un de ses frères rédigée probablement en février 1786 ou 1787, Bergasse écrit : « Nous sommes occupés actuellement de faire un comité du commerce pour l'Amérique » : « Procès-Verbaux de la Société Gallo-Américaine », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 105

1907« on doit espérer que ce traité va dissiper insensiblement l'antipathie qui séparait ces deux nations » : « Séance du Mardi 6 Mars 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 128

1908*Ibid.*, pp. 127-128

1909Voir notamment Hirschman, Albert, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 13-14 et Potofsky, Allan, « The Political Economy of the French-America Debt Debate. The Ideological Uses of Atlantic Commerce (1787-1800) », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 63, n°3, 2006, p. 490

1910« Deuxième Séance, du 9 janvier 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 108

1911*Ibid.*, p. 110

1912*Ibid.*, p. 109

Ces hautes ambitions ne devaient pas rester parole morte. La Société voulait se donner les moyens pour les réaliser, son objet « étant de former un centre de lumières pour tous les européens qui voudront s'instruire de la situation et des progrès des États-Unis »<sup>1913</sup>. Cette phrase dégage une philosophie qui défend, bien plus que les idées, une pratique, et s'accorde avec une exigence, celle de l'utilité. Sa prise en compte est le résultat d'années d'expérience de ses fondateurs, et de Brissot en particulier. Il en avait lui-même entrevu le bien-fondé à travers la « Société économique de Berne », en avait appris les rudiments à Londres à travers la « Constitutional Society », la « Lunar Society », la « Society of Arts », et les cours privés de droits publics et constitutionnels qu'offrait son ami David Williams. Il en avait même peut-être pris trop tard la mesure, puisque son « Lycée » pêchait sur cet aspect, se cantonnant à une société purement littéraire. Souvenons-nous également les révélations que Bergasse fit à Brissot sur les intentions secrètes du salon Kornmann, mais aussi les impératifs opératoires des sociétés philanthropiques sous l'apanage du duc d'Orléans dont il avait en partie la charge. Toutes ces sociétés se donnaient la vocation de s'occuper du bien public.

Un des volets de la « Société gallo-américaine » était la création d'antennes dans « les principaux ports de mer de France »<sup>1914</sup>. Elles avaient la tâche de répandre d'une rive à l'autre de l'Atlantique les « institutions utiles », « un pont où viennent se déposer tout ce qui se fait de bien dans chaque nation », contribuant ainsi à l'établissement d'« une communication perpétuelle »<sup>1915</sup> et durable. La société Gallo-américaine comme centre de diffusion. Ceci n'est pas sans nous rappeler les ambitions du « Lycée » de Londres, nœud de communication de la « Confédération universelle des amis de la liberté et de la vérité ». Son savoir devait être accessible à tous, aux individus comme aux États, puisque ce n'est que par le truchement de ce dernier que de profondes réformes peuvent être entamées.

---

1913« Prospectus de la Société Gallo-Américaine », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 117

1914Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale, fait en 1788*, Tome III [*De la France et des États-Unis*], Paris, Buisson, 1791, p. 410

1915A.N. 446 AP/5 dossier 2 n° 152

« Paris disait-elle, ne peut être qu'un centre où elles [les lumières] se rassembleront pour mieux se répandre et pour offrir au gouvernement dans toutes les transactions commerciales qui, dans l'ordre actuel, exigent encore son intervention, des renseignements recueillis par l'esprit public »<sup>1916</sup>. Il faut également lire entre les lignes pour saisir toute la portée de ces mots. « Offrir », c'est aussi « suggérer » et « conseiller », quelque soit la manière, en public ou en coulisse. La société avait fait du *De la France et des États-Unis d'Amérique* de Clavière et Brissot leur bréviaire, dont l'idée était même probablement née en écrivant les premières lignes. La création de la Société faisait partie du versant pratique de leur ouvrage, comme elle contribuait à promouvoir sa diffusion, puisqu'on y lisait des passages lors de ses séances. Brissot envoie le 21 juin 1787 une lettre au Garde des Sceaux dans laquelle il lui adresse un exemplaire, et s'était laissé à dire que des « hommes éclairés, et des vrais patriotes ont donné des éloges à cette entreprise »<sup>1917</sup>. On ne pourrait omettre la possibilité que la « Société Gallo-américaine » fut même plus que ce qu'elle paraît, l'embryon d'un club de pression, en plus d'être un club de propagande. Elle était directement connectée aux plus hautes sphères de l'État par l'entremise de La Fayette et de Jean-Marie Roland, inspecteur général du Commerce et des Manufactures, et pouvait ainsi souffler quelques idées du moment pour les hommes forts du moment, ces banquiers, financiers ou spéculateurs dont la plupart avait également des intérêts dans le commerce au long court, et plus largement dans toutes les affaires profitables du moment.

Brissot, Clavière, Bergasse, Mirabeau, Crèveœur comme membres, La Fayette, Jefferson, Roland de la Platière comme appuis. Avec une telle cohorte et de tels discours, cette société sonnait franchement franc-maçon. Des doutes planent toujours sur l'appartenance de Crèveœur et de Roland, plus sur le premier que sur le second, qui fut probablement membre de la loge du « Contrat Social »<sup>1918</sup>, et dont sa femme se tenait au faite des mouvements para-maçonniques comme le mesmérisme<sup>1919</sup>. Son article 13, faire « le Bien des deux Mondes », résonnait avec les paroles prononcées par un La Fayette au Suprême

---

1916 *Ibidem*

1917 A.N. 446 AP/4 dossier 2

1918 B.N.F. Fichier Bossu n°279, « Roland de la Platière, Jean-Marie »

1919 *Ibidem*

Conseil des francs-maçons des États-Unis : « Puisse notre antique institution propager partout la Liberté, l'Égalité, la Philanthropie et contribuer au grand mouvement de civilisation sociale qui doit émanciper les deux hémisphères »<sup>1920</sup>. Brissot parle de Clavière comme « notre ami, notre frère »<sup>1921</sup>, on y retrouve de manière récurrente les mots clés de communication, de bienveillance, de morale et de société universelle<sup>1922</sup>. À part bien entendu les grades et les rites (même si pour ces derniers il est impossible d'assurer du contraire), son organisation est calquée sur la loge : l'article 23 de ses Règlements stipule qu'il « n'y aura dans l'assemblée aucune distinction de places, excepté pour le modérateur et le secrétaire, dont les places seront fixes ; [...] sans égard aux qualités ou conventions reçues dans le monde ; tous les membres devant se regarder comme des égaux »<sup>1923</sup>, l'article 26 mettant quant à lui un point d'honneur sur le devoir d'hospitalité et de correspondance de ses membres<sup>1924</sup>, sans parler de celui de simplicité et de fraternité présenté dans son « Esquisse d'un club ou assemblée, ou meeting Gallo-américain »<sup>1925</sup>.

Il serait possible d'aller plus loin et de considérer le magnétisme subversif du salon Kornmann comme étant le foyer de la « Société Gallo-américaine », parce que la quasi-totalité de ses instigateurs, à part Crèveœur, en faisait partie, qu'ils se positionnèrent tous en faveur de la philanthropie généralisée, et d'une campagne contre l'adultère en particulier, que l'harmonie économique des Nations faisait écho à l'Harmonie universelle dont tous ses

---

1920 Lettre de La Fayette au Suprême Conseil des États-Unis, cité dans Brengues, Jacques, « Les francs-maçons français et les États-Unis d'Amérique à la fin du XVIIIe siècle », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 84, n°3, 1977, p. 299

1921 « Séance du 27 Mars », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 131

1922 Voir notamment « Deuxième Séance, du 9 janvier 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 108 ainsi que « Séance du 27 Mars », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 132

1923 A.N. 446 AP/5 dossier 2 n° 151

1924 « Le devoir des membres correspondants dans les Provinces, dans l'étranger, dans les États-Unis, sera de recevoir & d'accueillir les membres de la Société, à Paris, toutes les personnes qu'ils pourront juger être utiles à ses projets, d'instruire la Société autant qu'il sera en eux, de tout ce qui se passera autour d'eux, & qui pourra concerner les objets qu'embrasse la Société de répandre tout ce qu'elle jugera devoir être utile, d'entretenir une correspondance en envoyant des mémoires, des observations ou autrement. Ce devoir de correspondance est considéré comme si sacré, que si un membre Français laisse passer six mois, & un membre étranger laisse passer un an sans faire un acte de correspondance, & sans donner une excuses plausible de son silence, il sera rayé du tableau des membres » : *Ibidem*

1925 A.N. 446 AP/5 dossier 2 n° 152



hommes se disaient les apôtres, et que l'intention ultime était de « préparer la révolution de la régénération des idées politiques »<sup>1926</sup>. Si cela est vrai, c'était donc ajouter un nouveau front au combat de flanc, celui du despotisme économique au despotisme ministériel et académique, dont Crèvecoeur semblait partager avec tous ces membres un « mépris » commun<sup>1927</sup>. On peut même être amené à penser que la « Société Gallo-américaine » fut pour elle ce que les « Musées » de Court de Gebelin et de Pilâtre de Rozier furent pour les « Neufs Sœurs », et la « Société Constitutionnelle » pour les « Honest Whigs », une sorte de société-écran, une antenne satellitaire, à la fois vitrine et canal pour leurs idées.

Ils étaient les zéloteurs d'idées nobles, de la philanthropie à l'économie. Ils appuyaient l'initiative du port franc à Honfleur, tout comme le projet d'assurance-vie<sup>1928</sup>, mais il serait naïf de penser que toutes ces personnalités, dont Clavière et très certainement Kornmann lui-même, n'avaient pas eu de visées plus matérielles et plus personnelles. Guillaume Kornmann était banquier ne l'oublions pas, appartenant à une famille de « bourgeois et de notables luthériens de Strasbourg, s'apparentant [...] naturellement à la banque protestante »<sup>1929</sup>. Il avait notamment été impliqué avec son frère Pierre Frédéric dans l'entreprise d'aménagement commercial du Palais-Royal (avant de se rétracter), et dans l'achat de fonds publics américains, bref dans toute une gamme de spéculations, comme ce fut le cas pour Clavière. Pierre-François Pinaud disait de la loge des « Amis Réunis », dans laquelle ce dernier faisait partie, qu'on n'y « travaille pas qu'à la gloire du grand architecte, à la transmutation des métaux ou à la recherche de la pierre philosophale. On travaille aussi, au moins pour certains, à l'édification de sa fortune et à l'accroissement des biens matériels dans le royaume. La spéculation financière côtoie ici la spéculation spirituelle »<sup>1930</sup>. Il semble en être de même via la « Société Gallo-américaine ».

---

1926« Séance du 3 avril 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 135

1927Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 49

1928Darnton, Robert, *Pour les Lumières : défense, illustration méthode*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002, p. 40

1929Luthy, pp. 324-325

1930Pinaud, Pierre-François, « Un cercle d'initiés à Paris à la fin du XVIIIe siècle : Les Amis Réunis », art.cit., p. 135

## Spéculations financières

Brissot embarque le 3 juin 1788 à bord du « Cato », un navire hollandais de construction américaine<sup>1931</sup> à destination de Boston. Durant sa traversée, Brissot nous fait l'inventaire d'un équipage bigarré, dont la majorité est composée de matelots hollandais<sup>1932</sup>, gouverné par un Américain, le capitaine Stevens. Le navire comptait surtout comme passagers des Allemands et des Américains, dont Nathaniel Barrett, un ami proche de Crèvecoeur<sup>1933</sup>. Le Cato avait également à son bord Peter Otsiquette, « un jeune sauvage, de la tribu des Oneidas »<sup>1934</sup>, qui avait été emmené en France par La Fayette, où il reçut pendant trois ans une éducation mondaine<sup>1935</sup> dans l'optique de « le mettre à portée de civiliser ses compatriotes »<sup>1936</sup>. Mais las de la vie parisienne, il avait pris la direction du retour.

C'est après cinquante et un jours de traversée que le navire de Brissot, parti du Havre-de-Grâce, atteint la rade de Boston. À son arrivée, son engouement fut immédiat : « Asile de l'indépendance, je te salue... »<sup>1937</sup> Après avoir effectué son pèlerinage philosophique dans la Suisse de Rousseau, puis dans l'Angleterre de Voltaire et de Montesquieu, Brissot goûte enfin aux joies de la mise en oeuvre de la liberté dans les États-Unis d'Amérique si bien peinte par Saint John de Crèvecoeur. Dans son chapitre intitulé « Méthode d'observation à suivre dans mon voyage en Amérique », son objectif est clairement posé : « *examiner les*

---

1931 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau Voyage*, Tome 1, *op.cit.*, p. 92

1932 *Ibid.*, p. 106

1933 Il faisait partie d'une association informelle de marchands bostoniens pour laquelle il fut dépêché en France afin de commercialiser leur huile de baleine. Associé avec la banque *Lecouteulx & Cie* de Paris, qui était leur principal partenaire commercial dans cette affaire, il parvint, grâce à son appui, à obtenir un régime douanier favorable, venant couronner la vente massive d'huile de baleine pour le compte de l'entreprise d'éclairage public Tourtille-Saugrain. Il avait également bénéficié des auspices de Thomas Jefferson pour occuper le poste de consul à Honfleur, probable futur port franc pour les exportations américaines. Voir Thayer, William Roscoe, « November Meeting. Gifts to the Society ; Arthur Theodore Lyman ; Du Pont and Talleyrand, 1798 ; Letter of Joseph Hawley, 1780 ; Letters of Rufus King ; Lucien Carr », in *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. 49, octobre 1915-juin 1916, pp. 83-87 et Zylberberg, Michel, *Capitalisme et catholicisme dans la France Moderne, la dynastie Le Couteulx*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001, p. 198

1934 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau Voyage*, *op.cit.*, Tome I, p. 107

1935 Watson, Elkanah, *Men and Times of the Revolution, Or, Memoirs of Elkanah Watson*, cité dans Wonderley, Anthony, « 'Good peter's narrative of several transactions respecting indian lands' : an oneida view of dispossession, 1785-1788 », in *New York History*, vol. 84, n°3, 2003, pp. 262-263

1936 Brissot, *Nouveau Voyage*, *op.cit.*, Tome 1, p. 107

1937 Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome I, p. 91

*effets de la liberté sur les développements de l'homme, de la société, du gouvernement* »<sup>1938</sup>.

Il nous représente les États-Unis comme une sorte de refuge hautement spirituel, un abri à la corruption ambiante et à la déliquescence de la société monarchique, minée par le despotisme et l'aristocratie. Il est vrai que son *Voyage* est enivrant. Il est une invitation. Mais le tableau qu'il dresse de l'Amérique comme aventure transcendante pourrait facilement nous faire oublier les opportunités plus terre-à-terre que constituaient les nouveaux États-Unis pour tous les spéculateurs d'Europe et d'Amérique.

Son voyage est philosophique, mais il est aussi pratique et utilitaire, sous tous les angles *portus*, refuge et passage. Il comptait apporter des informations inédites sur les Américains, leurs mœurs, leurs campagnes, leurs gouvernements, leurs législations, leur condition et leur niveau de vie, mais aussi sur leur commerce, leurs banques, la dette des États et de la Confédération, leurs dépenses et leurs revenus. Dans une des lettres écrites par Clavière à son endroit, il est marqué ceci : « Après vous avoir dit ce que je pense sur des objets généraux, il convient d'arrêter ses idées sur ceux qui présentent le fruit le plus facile, le plus palpable et le plus certain, que vous puissiez retirer de votre voyage ; je veux parler des achats des terres ou de fonds publics auxquels on peut être invité par les circonstances »<sup>1939</sup>.

En effet, c'était pour un spéculateur en chambre comme Clavière, pour l'affairiste sans fortune qu'il était, le moment opportun de poser son regard sur les nouveaux États-Unis d'Amérique. Le plus palpable, le plus certain, mais aussi le plus urgent. Les nombreuses affaires dans lesquelles il s'était engagé ne s'étaient pas avérées lucratives. Il fait d'ailleurs part à Brissot de la situation critique dans laquelle il se trouve présentement : « J'ai grand besoin que quelque grand succès vienne à mon secours, car depuis longtemps je dépense beaucoup et je ne gagne rien. Je viens d'acheter une Compagnie à Suresnes qui lorsque tout sera payé me coûtera plus de 105 000 livres tournois. [...] Faites donc, mon cher ami, que ces affaires en papiers américaines prennent une tournure qui nous soit profitable »<sup>1940</sup>.

---

1938 *Ibid.*, p. 46.

1939 « Lettre V de M. Clavière à M. Brissot de Warville », Jacques Pierre Brissot de Warville, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 32

1940 A.N. 446 AP/5 dossier 4 n° 1

Clavière était sur le fil, et il était grand temps pour lui de faire un « gros coup ».

Brissot partit pour la jeune République états-unienne motivé par un contrat signé avec Clavière, Cazenove et Stadinski d'Amsterdam, le gratifiant de 10 000 livres, plus pourcentage différé, dans lequel il devait réunir des renseignements sur la dette des États-Unis d'Amérique, sur celle des États confédérés, et sur l'impact d'une probable ratification de la Convention de 1787 sur la solidité de la dette :

aussitôt recueillis ces renseignements ou qu'il connaîtra une de ces décisions ou évènements qui peuvent intéresser d'une manière essentielle le paiement de la dette américaine et le crédit du Congrès – Clavière ayant ajouté : « ou de déterminer la spéculation sur cette dette » – il les enverra et les mandera séparément à MM. Stadinski, Cazenove et Clavière, afin qu'ils puissent [se diriger par là dans les spéculations qu'ils se proposent de faire sur les fonds américains]<sup>1941</sup> donner promptement leurs ordres à M. Brissot de Warville<sup>1942</sup>.

Dans ces temps hautement spéculatifs où les capitalistes jetaient leur dévolu sur les fonds publics, il y avait un engouement certain de la part des spéculateurs français, hollandais et américains de mettre la main sur les titres d'État, de la dette étrangère américaine en particulier<sup>1943</sup> (celle de la France dans notre cas), ainsi que sa dette domestique<sup>1944</sup>, qui laissait augurer de formidables profits<sup>1945</sup>. C'était un pari osé, d'autant plus pour Clavière qui était sur la corde raide, osé, mais rondement lucratif. La situation dans la décennie 1780 est donc exactement la même pour les agioteurs que pour les libraires : la spéculation offre des gains proportionnels aux risques, dépendamment de sa position. Et comme pour les rentes viagères, il fallait trouver le moyen de les limiter pour la dette publique américaine.

C'est ici que Brissot intervient. En tant que commissionnaire, il bénéficiait du réseau de ses commanditaires, de leurs liens de confiance, d'affinité et de connaissances, pour

---

1941Ce qui est placé entre crochet est biffé dans le contrat original.

1942« Contrat de Brissot avec Clavière, Cazenove et Stadinski, pour sa mission aux États-Unis », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, pp. 180-181

1943Riley, J.C., « Foreign Credit and Fiscal Stability : Dutch Investments in France, 1781-1787 », in *The Journal of American History*, vol. 65, n°3, 1978, p. 662

1944*Ibid.*, p. 673

1945Livermore, Shaw, « Advent of Corporations in New York », in *New York History*, vol. 16, n°3, 1935, p. 288

transformer les calculs risqués en risques calculés. Les noms de Cazenove, de Clavière, et de Stadniski cachaiement des banques de haut vol, *Delessert & fils* et *Van Staphorst & Willink*, qui disposaient d'un excellent crédit, ce qui leur permettait d'entretenir des relations d'affaires avec les puissantes maisons de banques locales et européennes. La maison *Van Staphorst & Willink* s'était jointe à d'autres banques hollandaises de grande envergure, telle que *De la Lande & Fynje*, pour consentir à John Adams et aux États-Unis d'Amérique un premier prêt aux États-Unis de 720 000\$ en 1782, lequel fut majoré entre 1783 et 1786 d'un montant de 1 280 000\$, à 4,5% d'intérêt<sup>1946</sup>. Stadniski était leur principal courtier pour revendre leurs titres américains aux investisseurs hollandais. En 1786, il achète pour son propre compte 200 000\$ de *public securities* à travers un syndicat dont il est à la tête, via Daniel Parker. Ce dernier, après avoir fait faillite aux États-Unis, s'était réfugié à Londres en 1785. De là, il s'était spécialisé dans la revente de titres d'État dépréciés du gouvernement américain en faisant miroiter des profits mirobolants<sup>1947</sup>, avec la complicité de Andrew Craigie, son agent particulier à New York<sup>1948</sup>.

Dans une lettre du 7 février 1788, Jefferson indique que Stadniski fut leur principal agent de change et actionnaire, à hauteur de 1 340 000\$ rien qu'en dette domestique<sup>1949</sup>. Stadniski est donc hautement impliqué dans les affaires financières américaines, en contact avec les plus hauts dignitaires du pays, mais aussi avec les spéculateurs américains de plus grands calibres que lui, lorsque ces deux figures de dignitaires et de spéculateurs ne s'amalgament pas tout à fait. C'était le cas de William Duer, un des principaux associés de Andrew Craigie<sup>1950</sup>, et ancien partenaire de Daniel Parker<sup>1951</sup>, qui joignait depuis 1786 son activité de spéculateur avec son poste de trésorier de la Confédération<sup>1952</sup>.

1946Kaminski, James Jan, « Pieter Stadnitsky : America's Principal Broker and Land Developer », in *Polish American Studies*, vol. 44, n°1, 1987, p. 58

1947Jones, Robert F. « William Duer and the Business Government », art.cit., p. 403

1948*Op.cit.*, p. 59

1949*Ibid.*, p. 60

1950Jourdan, Annie, « A Tale of Three Patriots in a Revolutionary World : Théophile Cazenove, Jacques-Pierre Brissot, and Joel Barlow (1788-1811) », in *Early American Studies : An Interdisciplinary Journal*, vol. 10, n°2, 2012, p. 366

1951Ver Steeg, Clarence L., « Financing and Outfitting the First United States Ship to China », in *Pacific Historical Review*, vol. 22, n° 1, 1953, p. 3

1952Il fit ses premières passes d'armes en tant qu'hommes d'affaires, en décidant d'acheter des terres au niveau de Fort Miller, une zone qui sera destinée à la colonisation. En 1771-1772, il travaille pour le

Brissot s'associe avec les deux hommes en octobre 1788 afin d'obtenir des titres de la dette étrangère et domestique des États-Unis, et dans lesquels chacune des deux parties impliquait un des leurs amis, Clavière pour Brissot, et Parker pour Craigie et Duer<sup>1953</sup>. On s'attardera plus loin sur les engagements que ce contrat impliquait pour les deux parties, mais disons simplement qu'il initie une véritable « compagnie » – c'est le terme qu'ils utilisent pour décrire leur association – transnationale de surcroît, puisque chaque partenaire, quelle que soit sa résidence, était vu comme un agent pour la poursuite de l'« intérêt général »<sup>1954</sup>. Les affaires conclues en Europe engageaient les parties américaines et réciproquement<sup>1955</sup>. Chaque partie prenante s'engageait à maintenir les liens de confiance, et pouvait recruter d'autres personnes intéressées. La répartition des parts était convenue comme suit, sachant que chaque part était divisée en dix actions : une pour Clavière, une pour Brissot, deux pour Duer et ses héritiers, une pour Craigie, le reste étant offert à toute personne intéressée à s'engager dans la compagnie.

Duer, Craigie et Parker étaient très certainement les premiers partenaires de Clavière et Brissot dans cette affaire. On remarquera d'ailleurs que les noms de Cazenove et Stadniski n'étaient pas mentionnés. Il s'agit donc d'une spéculation transversale, et le voyage de Brissot en Amérique portait déjà ses fruits. De nouvelles relations de connivence et de confiance avaient été établies, de nouvelles ententes avaient été scellées, ce qui avait l'avantage d'élargir considérablement le réseau de Clavière et consorts, mais aussi les opportunités, présentes et futures. Le terrain était déjà posé. Stadinski avait rendu cette

---

compte de la firme canadienne *Phynn, Ellices & Co*, où il tenta en vain de dénicher un contrat d'approvisionnement de l'armée britannique stationnée au niveau des Grands Lacs. En 1772, ses terres de New York approvisionnaient plus de bois que nécessaire pour ses plantations des îles (Antigua et Saint Domingue), et partit pour Londres afin d'obtenir un contrat afin de fournir la Royal Navy, contrat qui s'avérerait extrêmement lucratif mais qui fut sans suite : Jones, Robert F., *The King of the Alley : William Duer, Politician, Entrepreneur and Speculator (1768-1799)*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1992, p. 2.

1953« Contrat de Brissot avec Duer et Craigie », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, pp. 208-212

1954*Ibid.*, pp. 209-210

1955« Une moitié de tous les avantages résultant des négociations de la Compagnie devra être divisée entre les parties de l'association résidant en Europe, et l'autre moitié aux parties de l'association résidant en Amérique » : *Ibid.*, p. 210

alliance possible, lui qui était un lien avec Parker, et par extension avec Craigie. Mais derrière Clavière se trouvait également Kornmann, qui, s'il n'était pas intéressé à spéculer de nouveau sur les titres américains, avait très certainement apporté ses conseils et son expérience en la matière. Brissot avait en sa possession une « Convention faite entre M. Holker et consorts du 22 décembre 1778. Tableau des négociations faites par M. Holker fils pour le compte du Congrès »<sup>1956</sup>, impliquant Grand et la maison de banque *Kornmann & Cie*, mais aussi un « Compte de négociations des traites faites par M. Jean Holker sur M. *Bussault & Cie* »<sup>1957</sup>. À chaque fois, on retrouve les mêmes protagonistes, John Holker et Ferdinand Grand :

à la fin de l'année 1778, M. Grand d'Amsterdam a proposé à M. Kornmann de prendre un intérêt dans les contrats des treize États-Unis, appelés Loan office Bills, achetés par M. Holker pour une somme de cent mille [illisible] et portant 6% d'intérêt, suivant l'État détaillé déposé chez la maison de *Grand et Cie* banquier à Paris, qui chargée de cette opération, s'est fait payer une commission et a fait un transport de 400,00 lt d'intérêt à MM. Kornmann qui en conséquence ont payé la valeur à M. Grand. Cette maison se disait intimement liée avec des principaux américains avait assuré à MM. Kornmann qu'elle aurait soin de surveiller cette opération de la manière la plus attentive, pour que le retour des intérêts et ensuite du capital se fasse de la manière le plus avantageuse<sup>1958</sup>.

Une foule d'agents et de filiales avaient donc été impliqués implicitement dans les affaires de Clavière et de Brissot. J'ai souvent parlé de nébuleuses pour qualifier la réalité de ces associations en chaîne, reliées par de multiples intercesseurs, qui formaient de plus grandes constellations, et qui se découvrent une fois le voile levé sur le monde fermé et obscur des sociétés anonymes et ma foi très secrètes.

L'appui des liens communautaires déjà établis permet d'obtenir le crédit nécessaire, et ainsi d'augmenter les chances de réussite. Sa niche relationnelle était la banque protestante helvético-genevoise. Celle-ci n'a de sens et d'existence que d'un point de vue extensif. Il faut la voir comme un ensemble inclusif et potentiel, ouvrant la porte vers d'autres

---

1956A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°1

1957A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°2

1958A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°5

nébuleuses, celle de l'association Duer et Craigie via Parker<sup>1959</sup>, mais aussi celle plus formalisée, et tout aussi énigmatique que fut la sociabilité franc-maçonne de Brissot. Avant son voyage, il avait dans les mains des lettres de recommandation de La Fayette. La banque helvético-genevoise avait ses rhizomes, qui pouvaient se croiser avec ceux d'autres milieux, et donner naissance à un espace liminal et tangentiel. C'était le cas de l'espace entre cette dernière et la faction dissidente de l' « Harmonie Universelle », surgenon de la République universelle des francs-maçons vers laquelle elle avait un accès direct. Nous savons que Clavière, Brissot et Mirabeau étaient tous des adeptes de l' « Art Royal », mais c'était aussi apparemment le cas de leur associé Panchaud<sup>1960</sup>. Selon Johnston, il les accueillait dans son salon au même titre que le duc de Chartres<sup>1961</sup>, entrepreneur de haut vol, gageant sa fortune et ses biens dans des spéculations en tout genre. Panchaud entretenait des liens serrés avec Thomas Sutton, comte de Clonard, d'origine écossaise, dont la famille fut contrainte à l'exil lors de la destitution de la dynastie des Stuart. En 1777, ils achetèrent conjointement la « Cristallerie de la Reine », alors en pleine prospérité (ce qui veut dire prestige et crédit), et posèrent simultanément les premières pierres de la Caisse d'escompte. « Autour de Panchaud, comme jadis autour de Law, nous retrouvons donc ce milieu d'aristocratie anglaise émigrée après l'avènement des Hanovre, établie et dotée en France par Louis XIV, si influente dans la marine et les affaires coloniales, comme d'ailleurs dans l'armée et l'administration royale même – sans même mentionner son rôle dans l'introduction de la franc-maçonnerie en France. »<sup>1962</sup>

---

1959 Jones, Robert F., « William Duer and the Business of Government », art.cit., p. 403. « I have much pleasure in the present opportunity of introducing to your acquaintance Mons. Brissot de Warville, a French Gentleman of the most respectable character & connections, his views in going america, are principally to obtain a perfect knowledge of the funds & the Lands in the western Territory. The representations that he wil make to his friends in Europe will determine them respecting the purchase of the Funds – as he is a literary man, & his pursuits having been confined to that line, he will pass unsuspected in America, of having any design to buy the Funds. [...] You'll find M. de Warville to possess true republican sentiments and great knowledge in the affairs in Europe, of France in particular. [...] I must pray you to give him all the attention in your power and to make acquainted with all your friends in Congress » : Lettre de Daniel Parker à Andrew Craigie datée du 2 juin 1788, citée dans Stancliffe Davis, Joseph, *Essays in the Earlier History of American Corporations*, Cambridge, Harvard University Press, 1917, p. 153

1960 Johnston, Robert Matteson, « Mirabeau's Secret Mission to Berlin », in *The American Historical Review*, vol. 6, n° 2, 1901, p. 240

1961 *Ibidem*

1962 Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, p. 434



Selon les estimations de Daniel Ligou, quasi la moitié des 42% que forme le tiers état au moment de la constitution du Grand Orient de France en juin 1773 est composée d'hommes d'affaires<sup>1963</sup>. C'était le cas de Ferdinand Grand, fils d'un banquier vaudois, André-Daniel Laffon de Ladébat, apparemment l'un des fondateurs de la Caisse d'escompte, donc lié avec Panchaud, mais aussi avec la maison de banque amstellodamoise *Horneca, Hogguer, Fizeaux, Grand & Cie*, dont il sera la correspondant à Paris<sup>1964</sup>. Clavière connaissait Grand, et entretenait des relations d'affaires avec lui. Il le sollicita en avril 1786 pour acheter des actions de la Banque de Saint-Charles<sup>1965</sup>. Grand était également le banquier de Franklin, qui le fit inclure dans la loge des « Neufs Soeurs »<sup>1966</sup>, le même qui cède à Frédéric Pierre Kornmann un intérêt de vingt-quatre mille livres tournois « dans une négociation de trois cent mille livres par forme d'emprunt faite par M. Holker fils avec les États-Unis de l'Amérique Septentrionale »<sup>1967</sup>. La spéculation, qu'elle soit foncière ou financière, dispose de perspectives les plus prometteuses lorsque l'intéressé qui entre en lice dispose d'accointances et d'affidés haut placés, atouts privilégiés pour diminuer les risques et assurer la confiance. La force de ces liens permettait ainsi de pallier la faiblesse d'un projet hautement spéculatif, d'autant que chaque associé était autant d'attaches qui l'enracinaient dans la société. Et les liens maçonniques, comme tous liens d'affinités et d'amitié, jouaient leur rôle dans ce jeu d'argent.

Il semble que Thomas Jefferson ne fut pas en reste. Il appartenait sans nul doute à la loge des « Neuf Sœurs »<sup>1968</sup>, comme à la « Société Déiste » de Williams et Franklin<sup>1969</sup>. Il avait été dépêché en tant que ministre plénipotentiaire à la Cour de France, et avait notamment pour tâche de négocier la dette que les États-Unis avaient contractées à son endroit, ainsi

---

1963Ligou, Daniel, « Le Grand Orient de France (1771-1789) » in Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France, op.cit.*, p. 76

1964*Op.cit.*, p. 45

1965Bouchary, Jean, « Un manieur d'argent avant la Révolution française (Suite). VIII. Les grandes spéculations de Clavière », art.cit., p. 254

1966Hans, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth Century. La Loge des Neuf Sœurs and Its Venerable Master, Benjamin Franklin », art.cit., p. 518-520

1967A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°11

1968*Op.cit.*, p. 518

1969Hans, Nicholas, « Franklin, Jefferson, and the English Radicals at the End of the Eighteenth Century », art.cit., p. 416

qu'un potentiel transfert<sup>1970</sup>. Jefferson avait invité Brissot à le rencontrer dans sa demeure parisienne en septembre 1786<sup>1971</sup>, et côtoyait apparemment sur une base régulière Clavière, qui avait bénéficié de ses conseils en matière financière<sup>1972</sup>. Il faut dire qu'ils partageaient les mêmes accointances : la Fayette, Condorcet, Dupont de Nemours, la Rochefoucauld<sup>1973</sup>. Et si l'on se rappelle la liaison entre Brissot et Franklin, qu'elle soit directe – via la loge des « Neuf Sœurs » – ou indirecte – via Williams –, on se rend compte que le voyage de Brissot dans les États-Unis commençait à Paris.

Arrivé à Boston, il poursuivait sa tournée des grands hommes. Il ne faut pas oublier les raisons de son périple. Son voyage est instrumental, son but est d'amasser le plus d'informations utiles pour déterminer les termes d'une spéculation future. Il fit la rencontre de John Adams dans son foyer à Braintree, chez qui il croise pour la première fois Richard Price dont le nom était pour lui déjà familier<sup>1974</sup>. Adams éclaira Brissot de ses lumières, et « trouvait qu'il valait mieux placer ses capitaux dans les fonds publics » plutôt que dans les terres du Massachusetts qui étaient fort dispendieuses, surtout dans les alentours de Boston<sup>1975</sup>. Il s'entretint avec Léonard Jarvis, contrôleur général des finances du Massachusetts, qui le trouvait « très instruit de la situation des finances de son pays et qui a en général sur les finances des lumières plus étendues que celles qu'on a ici »<sup>1976</sup>. Brissot lui a même « fait voir la possibilité de faire un emprunt pour payer la dette privée du Massachusetts », dont il se proposait lui-même d'être l'agent en Europe, contre les informations sur la dette de l'État, ses ressources, ses dépenses annuelles, à même d'établir la confiance des investisseurs européens<sup>1977</sup>. Il fut accueilli par Christopher Gore<sup>1978</sup>, représentant à l'Assemblée du Massachusetts, impliqué depuis peu avec Craigie dans l'achat

---

1970A.N. 446 AP/4 dossier 3 n°71

1971A.N. 446 AP/6 dossier 2 n°31

1972Clavière avait acheté une créance de la dette américaine envers les officiers français, « le meilleur de la dette » selon Jefferson : « Lettre de Clavière à Brissot. Le 11 juillet 1788 », A.N. 446 AP/4 dossier 4 n°1

1973Palmer, Robert R., *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800, The Challenge*, Princeton, Princeton University Press, 1959, p. 469

1974Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 373

1975Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau Voyage, op.cit.*, Tome I, p. 148

1976« Brissot à Clavière. Le 10 août 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 200

1977Ibidem

1978Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 154

de titres d'État<sup>1979</sup>, et par William Constable, ancien Aide-de-camp de La Fayette, à la tête de sa propre firme, *Constable & Co*, qui lui a fourni un « Estimate the importation into the United States of the different articles as follow, founding my Calculations an reasons which I submit to you »<sup>1980</sup>. Poursuivant son voyage vers le Sud, il fait la connaissance de John Langdon, marchand-patriote et leader révolutionnaire, élu comme président du New Hampshire de 1785 à 1786 et de 1788 à 1789, réélu au Congrès Continental en 1787 et membre délégué de cet État à la Convention Constitutionnelle de 1787 : « Il me parut bien persuadé que son pays devait arriver au plus haut degré de prospérité, si le nouveau système fédéral était adopté »<sup>1981</sup>. À Hartford, il visite un des associés de l'ombre de Craigie et Duer<sup>1982</sup>, Jeremiah Wadsworth, avant de les rencontrer en personne à New York. Brissot nous dit que très peu de choses sur Craigie<sup>1983</sup>, ce qui n'est pas le cas de ce dernier. Brissot lui a manifestement fait bonne impression, puisqu'il indique à Parker dans une lettre du 3 décembre 1788 qu'il « a eu de telles preuves de son aimable tempérament et de sa candeur » qu'il ne peut avoir envers lui que « la plus parfaite confiance »<sup>1984</sup>.

Brissot semble avoir bénéficié du concours actif de Duer. Il nous dit que « c'est à son caractère obligeant, à son zèle, que je dois une foule de renseignements précieux sur l'état des finances de ce pays »<sup>1985</sup>, dont la situation des finances de l'État de New York<sup>1986</sup> et un estimé du revenu indirect des États-Unis après 1791<sup>1987</sup>. Toujours à New York, il dit avoir fait connaissance avec Cyrus Griffin, président du Congrès, envers lequel il témoigne sa reconnaissance à la suite des « bons procédés » qu'il eut à son égard<sup>1988</sup>, James Madison, qui lui précisa entre autres « que par la nouvelle Constitution les États particuliers ne pourraient

---

1979Pinkney, Helen, *Christopher Gore, Federalist of Massachusetts, 1758–1827*, Waltham, Gore Place Society, 1969, pp. 33-35

1980A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°96

1981Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit*, Tome II, pp. 318-319

1982Stancliffe Davis, Joseph, *Essays in the Earlier History of American Corporations, op.cit.*, p. 168

1983« Brissot à Clavière. Le 10 août 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 199

1984Cité dans *op.cit.*, p. 162

1985Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit*, Tome I, p. 247 et Tome II, p. 365

1986*Ibid.*, pp. 248-250

1987A.N. 446 AP/5 dossier 2 n°64

1988Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit*, Tome I, p. 247

plus jeter dans la circulation de papier-monnaie »<sup>1989</sup>. Rendu à Philadelphie, il rencontre l'homme de la place, Benjamin Franklin, dont il nous gratifie seulement d'un portrait dithyrambique<sup>1990</sup>. Il reprit son périple le 15 novembre en direction de Wilmington, traversa le bac de la Susquehanna pour atteindre Baltimore, puis Alexandrie, où il fut escorté par Thomas Porter, le correspondant de Andrew Craigie, jusqu'à la demeure de George Washington à Mount Vernon. Il resta « trois jours environ dans la maison de cet homme célèbre, qui me combla d'amitiés, et me donna beaucoup de lumières »<sup>1991</sup>.

Durant les sept mois de son séjour en Amérique, Brissot se lia, de quelque manière que ce fut, avec de nombreuses sommités des États-Unis d'Amérique. Il est inutile de recenser les informations accumulées par Brissot tellement elles sont pléthoriques : elles vont des « droits de tonnage et d'entrée » aux « appointements des magistrats », en passant par les « droits d'accise, les taxes levées sur les terres, maisons, nègres, bestiaux et autres propriétés quelconques »<sup>1992</sup> ; il avait même reçu en primeur le « projet de constitution politique »<sup>1993</sup>. Il avait entre les mains ce que seul un éminent fonctionnaire de l'État américain naissant était en mesure de savoir : l'état exact de la dette, le montant des terres vendues par le Congrès, en certificats et en argent, et celui escompté selon les accords en cours, celui dû par les États fédérés pour les réquisitions passées, l'intérêt de la dette, et son intention de l'honorer en *indents*<sup>1994</sup>, l'investissement réalisé à hauteur de 34 000 000 de livres en rentes viagères pour s'acquitter des dettes contractées envers la France auprès de la Compagnie royale sur la vie<sup>1995</sup>, qui vient tout juste de nommer Clavière à sa tête. Brissot est tellement au fait de l'état économique actuel des États-Unis que Craigie conseilla à son associé Parker de le rencontrer à son retour pour se mettre à la page<sup>1996</sup>.

---

1989« Brissot à Clavière. New York, le 15 août 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 202

1990*Op.cit.*, pp. 311-337

1991Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 270

1992A.N. 446 AP/5 dossier 2 n°21

1993A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°26

1994A.N. 446 AP/5 dossier 3 n° 25. Les *indents* sont des certificats par lesquels les États-Unis ont transformé les arrérages de sa dette domestique en nouvelles reconnaissances de dette

1995A.N. 446 AP/5 dossier 3 n° 29 et n° 30

1996Stancliffe Davis, Joseph, *Essays in the earlier history of American Corporations, op.cit.*, p. 162

Quelles sont les conclusions que Brissot tire de tous ces renseignements accumulés ? Voici sa réponse : « l'état actuel des finances, les produits des impôts, leur accroissement, qui suivra nécessairement celui de l'industrie, du commerce, de la population, de la consommation, offriraient la garantie la plus solide à la dette publique, une garantie telle qu'une autre nation n'en pouvait présenter une semblable »<sup>1997</sup>. Cependant, il conseille à Clavière de ne « pas penser à la dette étrangère. Le Congrès actuel renverrait le tout au Nouveau Congrès. Mieux vaut mûrir le plan et venir ensuite »<sup>1998</sup>. Mais il restait convaincu qu'une

spéculation sur les fonds américains doit donc être avantageuse. Puisque les américains peuvent et veulent payer, puisque leur dette est fixée et n'est pas considérable, et au dessus de leurs ressources, puisque le prix de ces effets est prodigieusement au dessous du pair, il y a donc avantage à en acheter. Cette spéculation mérite quelque considération. Ou le spéculateur achète pour garder, ou il achète pour revendre ... Dans le premier cas, il doit calculer qu'il ne touchera pas d'intérêt avant deux ans. [...] Mais celui qui achète pour revendre avec un bénéfice au premier moment favorable doit calculer autrement. Il doit examiner quand viendra probablement le premier moment, c'est-à-dire quand les effets américains monteront.<sup>1999</sup>

Il avait même rédigé à cet effet un « Mémoire sur la dette des États-Unis », dont les premières lignes parlent d'elles-mêmes : « L'objet de ce Mémoire est de donner des idées claires et précises de la dette des États-Unis aux personnes qui voudraient spéculer sur cette dette. On va exposer le tableau de ces dettes, et leur faire voir ensuite que les États-Unis peuvent et veulent les payer, on examinera enfin les considérations qui peuvent déterminer une spéculation sur cette dette et la manière dont elle doit être conduite. »<sup>2000</sup> Il posait là des jalons à une future spéculation de grande ampleur, destinée à seulement quelques hommes d'affaires parisiens, amstellodamois, londoniens, et bien sûr, bostoniens. Il était reparti en

---

1997 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome II, p. 347

1998 « Lettre de Brissot à Clavière. Le 10 août 1788 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, op.cit., p. 200

1999 A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°22

2000 A.N. 446 AP/5 dossier 3 n°24. En voici la suite : « La dette du Congrès ou des États-Unis montait au 1er janvier 1788 à la somme de dollars 27,995,242 cette dette aujourd'hui fixée est composée de différents articles on n'en citera que les principaux. On y comprend 11,412,287 pour les certificats ou reconnaissance du bureau d'emprunt et cet article renferme tout l'argent prêté au Congrès, en espèce, et en papier monnaie réduit à sa valeur suivant l'échelle de dépréciation. On y comprend la dette contractée pour l'armée de 8,932,293. On y comprend le montant des comptes arrêtés entre les États-Unis et les [mot illisible] des différents États qui leur avaient fait des avances montant à 3,614,011. On y comprend l'argent de pour leur service aux officiers étrangers montant à 189,357. »

Europe avec un contrat qui l'engageait avec Clavière, Duer, Craigie, et Parker. Mais il avait également conclu une autre entente avec William Seton, banquier et caissier de la banque de New York, qui scellait l'achat de certificats continentaux au nom de Clavière, pour la somme de 109 350\$<sup>2001</sup>. C'était ajouter une autre maille au tissu relationnel de Clavière, qui portait désormais une coloration Atlantique, et dont Brissot en avait été la trame.

### Spéculations foncières

Parler de la colonisation des terres, c'est réaliser un instantané assez évocateur des jeunes États-Unis d'Amérique. Mais ce qui se manifeste après que l'Indépendance soit définitivement conquise s'exprime déjà bien avant, mais seulement par éclat. Les colons anglais des treize colonies ont le regard porté vers l'Ouest depuis la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, mais la présence des Six-nations Iroquoises freine considérablement leur expansion. À la suite de la rébellion Pontiac, les Anglais leur abandonnent tout droit sur les terres au-delà du fleuve Unadilla, entente scellée lors de la signature le 5 novembre 1768 du Traité de Fort Stanwix. Ce Traité cristallise les mécontentements de la plupart des riches colons d'Amérique qui avaient fondé leurs propres compagnies afin d'amorcer la colonisation des terres de l'Ouest<sup>2002</sup>, comme c'est le cas de la compagnie Vandalia et celle du Mississippi, dans lesquelles on pouvait retrouver Benjamin Franklin<sup>2003</sup> et George

---

2001A.N. 446 AP/5 dossier 4 n°3 et 4. Pour plus de détails, voir Stancliffé Davis, Joseph, *Essays in the earlier history of American Corporations, op.cit.*, pp. 162-163

2002Adams, Herbert, « Washington's Interest in Western Lands », in *John Hopkins University Studies*, vol. 1, 1885, pp. 55-77, Courville, Serge, *Immigration, colonisation et propagande. Du rêve américain ou rêve colonial*, Sainte-Foy, Éditions Multimondes, 2002, Salkoski, Aaron, *The Great American Land Bubble. The Amazing History of Land Grabbing, Speculations and Booms from Colonial Days to the Present Time*, New York, Harpers & Brothers Publishers, 1932, pp. 15-17

2003En 1748, un groupe de Virginiens obtient une concession de 800 000 acres à l'ouest des Alleghany. Alors arpenteur et agent des terres de Lord Fairfax, George Washington participe à cette entreprise. Il soutient « la demande de la Compagnie de l'Ohio et imagine des plans pour l'établissement de colons, mais il va jusqu'à s'associer avec des voisins pour fonder sa propre compagnie, la Compagnie du Mississippi » (Courville, Serge, *Immigration, colonisation et propagande. op.cit.*, p. 117). En 1773, il obtient 20 000 acres de terre sur la Grande Kanawha. La Guerre de Sept Ans puis la proclamation de 1763 qui limitait la progression vers l'Ouest ne suffit pas à porter un coup à ses ambitions. Il continuera dans le plus grand secret à accumuler des terres. Après la guerre d'Indépendance, il achète une patente de 3 000 acres dans la vallée de la Mohawk et, alors qu'il occupe le poste de président, des terrains dans la nouvelle ville de Washington. À sa mort, il avait amassé plus de 71 000 acres, dont plus de la moitié étaient des terres vierges de l'Ohio (Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis. Histoire d'un mirage américain au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000, p. 55. Voir également Adams, Herbert, « Washington's Interest in Western

Washington<sup>2004</sup>. Il n'est pas étonnant que ce dernier refusât à ce Traité tout caractère contraignant, légitime ou légal, et le considérait comme un « simple bout de papier »<sup>2005</sup>.

Le Congrès continental regardait cet espace comme une extension naturelle du futur État américain. Lorsqu'il décide en 1776 de substituer la milice par une armée continentale, il doit parallèlement se pencher sur la question de la rémunération des futurs soldats. Alors que les *public securities* sont en pleine dépréciation, et sans autres ressources, le Congrès tente d'attirer des volontaires en leur promettant à tous, par la résolution du 16 septembre 1776, des *Land Warrants*, des titres valant sur des terres qu'il ne possède pas encore<sup>2006</sup>.

Après le Traité de Paris, la Confédération américaine voit dans ces terres une manne salubre pour le remboursement de sa dette. Elle était soucieuse de se tourner vers les petits acquéreurs ayant la réelle intention de s'y établir, ce qui ferait une pierre deux coups : tout en lui octroyant de nouvelles recettes, cela lui permettrait de protéger sa « Frontière » (« *Frontier* »). En 1785, elle vote une Ordonnance qui s'inscrit dans ce sens, ce qui sur le papier exclut derechef la participation d'associations spéculatives privées de gros calibre. Cette Ordonnance devait faire écho aux débuts de la colonisation du Territoire du Nord-Ouest impulsée par les vétérans de la guerre d'Indépendance, qui venait de débiter l'arpentage des terres, provoquant une augmentation de leur valeur et une accélération du peuplement. Mais la question de la souveraineté des terres de l'Ouest n'avait pas encore été totalement résolue. Les États voyaient tout autant que le Congrès l'intérêt économique d'une telle annexion, et c'est seulement avec la Convention d'Hartford, signée en décembre 1786, qu'un accord global fut décidé. L'État de New York cède à l'État du Massachusetts le droit

---

Lands », art.cit.).

2004En 1766, Benjamin Franklin siège au Parlement de Londres en tant que représentant de la Pennsylvanie. Ayant des vues sur les terres de l'Illinois, il profite de sa position pour tenter d'obtenir de la Grande-Bretagne une immense concession de 63 millions d'acres. Il se regroupe avec son fils et un influent banquier londonien, Thomas Whampole, pour former ce qui sera connue comme la Compagnie Vandalia, alors chargée d'établir une nouvelle colonie sur les terres convoitées. Pour cela, il n'hésita pas à soudoyer quelques hommes politiques pour obtenir gain de cause (Salkoski, Aaron, *The Great American Land Bubble*, op.cit., pp. 15-17, Abernethy, Thomas, *Western Lands and the American Revolution*, New York, Appleton, 1959).

2005Cité dans Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis*, op.cit., p. 56

2006Ibid., p. 16

de préemption du territoire à l'ouest du Lac Seneca jusqu'au lac Ontario en contrepartie de la reconnaissance par ce dernier de la souveraineté politique de l'État de New York sur cette zone<sup>2007</sup>. L'édifice institutionnel chargé d'encadrer la colonisation des terres de l'Ouest est achevé lorsque le Congrès continental signe le 13 juillet 1787 l'Ordonnance du Nord-Ouest, établissant un territoire bien délimité, compris au Nord de la rivière Ohio et à l'Est du Mississippi. Les citoyens américains habitant à la « Frontière », auparavant livrés à eux-mêmes et dépourvu de gouvernement, s'en remettent à la protection et l'administration légale des États-Unis d'Amérique dès que l'on recensera soixante mille personnes sur une portion définie de ce territoire<sup>2008</sup>. Cette ordonnance préfigure la politique d'expansion coloniale à l'Ouest, mais aussi l'appropriation foncière et la souveraineté des Américains sur le droit du sol des Amérindiens. Elle n'était pas non plus sans donner un coup de fouet à la spéculation foncière et financière.

Le cadre légal avait été posé afin de favoriser l'achat de terres par de petits ou moyens propriétaires. Mais il n'était pas non plus sans exciter la convoitise des spéculateurs de plus haut vol. Deux consortiums y jetèrent leur dévolu dès 1787 : l'association dite *Phelps & Gorham* et la Compagnie de l'Ohio. La première parvient à acquérir le 31 mars 1787 l'ensemble des terres pris sous la Convention d'Hartford, jouant ainsi avec la souveraineté en paliers de la Confédération américaine. La Chambre des Représentants du Massachusetts n'acceptait pas simplement leur proposition d'achat, elle les « autorisait » à éteindre par contrats les titres de propriété que les Indiens disposaient encore de droit<sup>2009</sup>. C'est ce qu'ils firent le 8 juillet 1788, par le biais d'un contrat qui avait tout de léonin<sup>2010</sup>. La deuxième, celle qui nous intéresse en premier lieu, s'était constituée dans l'intention d'offrir une terre aux soldats démobilisés conformément aux promesses du Congrès. Mais entre les intentions d'origine et les desseins qui en dérivent, un abîme s'était formé en moins de

---

2007Hauptman, Laurence M., *Conspiracy of Interests. Iroquois Dispossession and the Rise of New York State*, Syracuse, Syracuse University Press, 1999, p. 88

2008Howard, Dick, *Aux origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet-Chastel, 2004, p. 221

2009Osgood, Howard Lawrence, *The Title of the Phelps and Gorham Purchase*, Rochester, Harvard College Library, 1891, p. 17

2010McKelvey, Blake, « Historic Aspects of the Phelps and Gorham Treaty of July 4-8, 1788 », in *Rochester History*, vol. 1, n°1, 1939, p. 7



quatre ans, et ce qui fut initialement une entreprise d'assistance devint de plus en plus une entreprise aux allures officieusement spéculatives. Pour réaliser ce projet, fallait-il encore franchir un obstacle de taille, car les terres que le consortium *Phelps & Gorham* avait obtenues n'étaient pas placées sous les mêmes dispositions légales. En effet, celles que la Compagnie de l'Ohio convoitait, à l'Est de la rivière Ohio et au Sud de la rivière Scioto, relevaient, depuis 1786, de la juridiction de la Confédération, et tombaient sous le coup de l'Ordonnance de 1785 qui limitait l'achat des terres à de petites superficies. Toutefois, une dérogation fut accordée « au nom de l'honnêteté des intentions de l'entreprise, du sérieux de ses garanties et de la qualité des hommes qui la composent »<sup>2011</sup>. Le 27 octobre 1787, le Congrès accepte un premier contrat relatif à la vente de 1 500 000 acres pour le compte de la Compagnie de l'Ohio, conditionné au paiement immédiat de 500 000\$ à la signature, l'autre moitié après la réalisation des tracés, les titres de propriété étant octroyées au second versement. Le deuxième contrat, bien plus nébuleux, levait une option d'achat sur près de 2 500 000 acres au profit de Manasseh Cutler, de Winthrop Sargent et de « leurs associés », les mêmes qui avaient été mandatés pour négocier avec la Compagnie de l'Ohio. Ces derniers ne furent en réalité que les hommes de paille d'un consortium privé qui sera connu sous le nom de Compagnie du Scioto. Pour un Congrès réticent il y a deux ans de cela à toute vente massive, la perspective de pouvoir rembourser près de 4 millions de dollars de dette, d'accélérer la colonisation et de voir la valeur des terres de l'Ouest s'apprécier, avait mis des réserves sur les convictions premières, et avait débouché sur un enthousiasme des plus pragmatiques.

Sonder les « achats à faire des terres » faisait partie du plan initial d'observation que Brissot avait élaboré, que ses commanditaires lui avaient sans aucun doute suggéré. Dans le tome premier de son *Nouveau voyage*, il se donne pour mission de dresser l'histoire du « Kentucky, des établissements adjacents, du cours de l'Ohio, et des derniers transports de colons rassemblés à Pittsburgh »<sup>2012</sup>. Le 21 mai 1788, Clavière esquisse pour Brissot le « Plan d'une colonie à établir en Amérique ». Il y précise la facilité qu'ont désormais les

---

2011 Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis, op.cit.*, 2000, p. 35

2012 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 59

nouvelles colonies à s'agréger aux États existants, de se protéger des raids Indiens, et lui demande de mettre son séjour à profit pour s'informer de la disponibilité et de l'accessibilité de bonnes terres, favorables à l'industrie des premiers colons, des conditions de cession de ces terres par le Congrès, des modalités de paiements, des frais d'arpentage et de construction. Les terres américaines sont clairement dans sa mire. Mais quelques semaines plus tard, Clavière se rétracte et demande à Brissot de se focaliser seulement sur les effets<sup>2013</sup>. La prudence était de mise pour Clavière, lui qui était actuellement dans une situation particulièrement critique :

Il faut avoir des amis sûrs qui vous avisent ou opèrent pour vous, au moment où il se manifeste une occasion d'acheter des terres à la veille d'augmenter en valeur. Je pense donc que les spéculateurs qui veulent des bénéfices très prochains, doivent préférer les effets provenant des dettes publiques. Ceux-là doivent hausser rapidement, dès que l'on jugera la révolution bien consolidée, dès qu'on aura des preuves palpables de l'intention de tout payer ; et il sera d'autant plus avantageux de préférer ces effets, qu'ils serviront aussi à acheter des terres, lorsque l'occasion se présentera.<sup>2014</sup>

On sait ce qu'il en est des « preuves palpables », de même que de la stratégie spéculative adoptée par Clavière. Ce n'est pas parce qu'ils ne comptent pas immédiatement se tourner vers l'achat de terres américaines qu'ils ne s'y intéressent pas médiatement. Brissot le dit lui-même : pour obtenir des bénéfices rapides, mieux vaut investir dans les titres américains actuellement au plus bas, ce qui offre aux créanciers deux options. La première est d'attendre une augmentation des cours et revendre les actions une fois arrivées au plus haut. La deuxième est d'amasser le plus de bons dépréciés de la dette américaine et les convertir par la suite en titres sur les terres de l'Ouest. Mais cela nous confirme également qu'en 1788, Clavière, et Brissot comme nous le verrons, caressent toujours l'idée d'acquérir quelques arpents aux États-Unis, terre de liberté, mais aussi pour un homme comme lui acquis aux idées physiocratiques, source fondamentale de toutes richesses.

Durant son voyage, Brissot va accumuler des informations, mais aussi cultiver des contacts qui pourront être utiles à l'avenir, les « amis sûrs » de Clavière. Certaines personnalités

---

2013A.N. 446 AP/5 dossier 4 n° 1

2014« Lettre V. 22 mai 1788 », in Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 37

rencontrées avaient jeté leurs dévolus sur les terres de l'Ouest. C'était le cas de Judge Sullivan<sup>2015</sup>, impliqué dans le consortium *Phelps & Gorham*<sup>2016</sup>. C'était le cas d'une manière plus saillante encore avec George Clinton, le gouverneur de l'État de New York. Il était connu pour être un fervent partisan de l'expansionnisme américain. Il s'était engagé dans une course effrénée, et même brutale, à l'appropriation de ces terres « sans maître » tant convoitées, dont il voulait faire main basse avant que d'autres États ne le fassent avant lui. Il était déjà parvenu, en juin 1785, à gruger 300 000 acres en territoire Oneida<sup>2017</sup>. Il avait d'ailleurs réussi à impliquer Peter Otsiquette, le compagnon de traversée de Brissot, à la fin de l'été 1788 pour renégocier rien de moins que la « Property Line »<sup>2018</sup>. Mais les principales personnes impliquées à titre privé dans une spéculation foncière massive, avec lesquelles il était en relation continue et poussée, n'étaient nul autre que Craigie et Duer<sup>2019</sup>.

La présence de Brissot était dans ce sens une aubaine pour ces deux hommes. Ils pouvaient profiter de ses lumières et de ses accointances pour leur entreprise spéculative. Après son

---

2015Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 145

2016Osgood, Howard Lawrence, *The Title of the Phelps and Gorham Purchase, op.cit.*, p. 17

2017Wonderley, Anthony, « 'Good peter's narrative of several transactions respecting indian lands' : an oneida view of dispossession, 1785-1788 », art.cit., p. 240

2018*Ibid.*, pp. 261-263. Brissot en rend d'ailleurs compte dans son *Nouveau voyage* : « Le gouverneur [de l'État de New York] partait pour conclure précisément avec les Oneidas un marché pour des terres. Il se fit accompagner de ce jeune sauvage, qu'il accueillit fort bien. Mais à peine ce dernier fut-il arrivé, eut-il revu ses anciens compatriotes, que le goût de la vie sauvage le reprit. Il vendit tous ses effets, en employa le prix à boire de l'eau-de-vie, se maria avec une *Squah* [...], et oublia complètement l'Europe » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 108). Cette version, qui était probablement celle de Clinton lui-même, contraste avec celle rapportée par Anthony Wonderley : « Otsiquette lui-même pourrait avoir accepté [l'offre de Clinton] [...] parce que les habitudes et les manières de ces gens n'étaient pas prévu pour s'accorder avec l'éducation qu'il avait reçue dans une 'Nation Civilisée' », et demanda en échange « une concession de terres à l'État de New York près de la Réserve Oneida » : *Op.cit.*, p. 263.

2019Duer était l'homme d'influence derrière la Compagnie de l'Ohio. C'est d'ailleurs grâce à son intervention active et déguisée que ses promoteurs officiels, Cutler et Sargent, sont parvenus à infléchir un Congrès d'abord réticent. Le 29 octobre 1787, il était devenu le principal actionnaire de la Compagnie du Scioto, et avait « tous pouvoirs pour négocier soit un emprunt sur ces terres, soit leur vente, en Hollande ou tout autre pays d'Europe » (cité dans Moreau-Zanelli, *Gallipolis, op.cit.*, p. 39). Au même moment où Brissot passait en Amérique, un agent de Duer, Joel Barlow, faisait le chemin inverse. Il était l'équivalent américain de Brissot, à la différence, majeure dans son cas, qu'il était citoyen d'une République libre. Sans-le-sou, il s'appuya sur sa plume, et en plus d'écrire quelques poèmes à succès, entama une carrière de journaliste, qu'il abandonna pour le barreau, sans trop de réussite. Il prit la direction du Havre le 25 mai 1788, dotées de lettres de recommandation qui impliquaient trait pour trait les mêmes personnalités que celles de Brissot. Craigie était quant à lui le deuxième plus gros actionnaire du Scioto derrière Duer. Il prit la direction de Londres en août 1787, sans doute pour consulter son ami et associé Daniel Parker, qui avait ses entrées, et pouvait l'aider à sonder les investisseurs européens qui pourraient être intéressés dans cette affaire.

retour en France en début d'année 1789, il semble même avoir ébauché un « Plan of a Society for promoting the emigration from Europe to United States »<sup>2020</sup>. Celui-ci fut sans doute rédigé dans le courant de l'année 1790, probablement pour le compte du Scioto et de son nouvel ami Joel Barlow, ce qui expliquerait qu'il l'ait écrit en anglais. Il y explique qu'« une large émigration aux États-Unis, et principalement dans les meilleures contrées du territoire de l'Ouest, d'européens industriels, sobres et en bonne santé, pourrait contribuer à l'accroissement du prix des terres », et y suggère qu'une « Société possédant une grande étendue de terres » réussirait indubitablement son entreprise si elle diffuse dans toute l'Europe, « dans un langage courant, en anglais, en allemand, et en français, les avantages physiques, politiques, commerciaux... des États-Unis, le bonheur d'y vivre..., les qualifications requises et recherchées ». Brissot était bien placé pour rédiger un tel plan. Il était bien informé sur la situation des États-Unis, avait vu de ses propres yeux ce qu'une vie américaine laissait augurer, et était lui-même acquis aux vues de cette Société, par connivence certes, mais aussi par conviction, car il était lui-même un candidat sérieux à l'émigration.

Brissot était désireux de venir s'installer avec sa famille dans la jeune République américaine. Et ceci n'avait rien d'un coup de tête. Ce choix avait été mûrement réfléchi depuis des années déjà, et allait pour la première fois se formaliser le 4 avril 1786 à travers une lettre qu'il adressa à Calonne, dans laquelle il sollicitait « une mission ou un titre, avec appointements » qui lui permettrait de « passer en Amérique »<sup>2021</sup>. C'était certainement la meilleure occasion pour Brissot, toujours englué dans la précarité et soumis aux petits expédients, de quitter définitivement cette vie de misère en actionnant les ficelles qu'il avait eues à sa disposition par le biais de Panchaud, de Clavière et de Mirabeau.

Son voyage aux États-Unis, loin du poids du monde parisien, paraissait plus léger malgré

---

2020« Plan of a Society for promoting the emigration from Europe to United States », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 458 et supra

2021Perroud, Claude, « Notice sur la vie de Brissot », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. xl

l'enjeu. Il était accueilli par les principaux personnages du pays et était respecté par eux<sup>2022</sup>, évoluait dans la meilleure compagnie, sans faste ni prévention, sans épée ni particule, pouvait jouir de l'air de la campagne et de la beauté naturelle des lieux. Il est vrai qu'il était venu là en tant qu'homme de paille, mais il était souvent transporté par la perspective de vivre parmi ces gens simples qu'il côtoyait, et forcément qu'il enviait. Il avait rencontré plusieurs Français durant son périple, moins compatriotes qu'expatriés, partis tenter leur chance au loin. Il fit la connaissance de Pierre de Sales Laterrière, un hobereau de province, qui avait rejoint Québec en 1766. Il s'était improvisé apothicaire et petit négociant, et en vue de gagner la reconnaissance de ses pairs, prit la direction de Boston durant l'automne 1788 pour quérir le diplôme de médecin qui lui faisait tant défaut<sup>2023</sup>. Brissot le rencontra très certainement sur le campus de Cambridge, et il semble qu'une étroite amitié se soit développée entre les deux hommes. Alors que Laterrière s'était rendu dans une vallée près de la Potomac, Brissot avait l'intention de le rejoindre, sans doute dans le courant du mois d'octobre, afin de prospecter les maisons et les terres qui y étaient à vendre<sup>2024</sup>. Le 9 novembre 1788, dans les dernières semaines de son voyage, Brissot rapporte à Félicité les quelques mots de son « compagnon de route » qui auraient très bien pu être les siens si les États généraux n'avaient pas été convoqués en France : « Je viens de voir M. Laterrière. Il va passer son hiver ici. Il me dit qu'il est heureux pour la première fois de sa vie »<sup>2025</sup>.

Brissot avait également fait la connaissance d'un autre Français, qui avait pris refuge dans l'arrière-pays de Philadelphie après plusieurs années de mésaventures dans les Indes Occidentales françaises. Il fit sa rencontre alors qu'il était accompagné du général Thomas Mifflin, qui avait eu l'occasion de le visiter l'année précédente avec George Washington et d'autres délégués de la Convention Fédérale<sup>2026</sup>. Il avait pris demeure depuis deux ans dans une maison le long de la rivière Schuylkill à Spring Mill, qui avait selon Brissot « une des

---

2022Lettre de Craigie à Parker datant du 3 décembre 1788, cité dans Stancliffe Davis, Joseph, *Essays in the earlier history of American Corporations, op.cit.*, p. 162

2023Andrès, Bernard, *L'énigme de Sales Laterrière*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2000, pp. 392-411

2024A.N. 446 AP/1 dossier 2 n° 118

2025A.N. 446 AP/1 dossier 2 n° 121

2026Whitefield, J. Bell Jr., *Patriot-improvers. Biographical Sketches of members of the American Philosophical Society, 1743-1768*, Tome 1, Philadelphie, American Philosophical Society, 1997, p. 409

plus magnifiques vues qu'on puisse imaginer »<sup>2027</sup>. Cet homme, Pierre Legaux, était pour lui la figure idéale de l'émigrant qu'il aimerait être un jour, un propriétaire-cultivateur prospère, vivant dans le sein de la nature, y élevant des « bêtes à cornes » et des chevaux, y cultivant le blé, le maïs et le sarrasin. Un bémol toutefois : sa solitude, lui qui vivait sans femme et sans famille, avec pour seule compagnie ses domestiques allemands et un homme noir de condition libre. Mais ce n'était pas le cas de Brissot, pour qui il ne manquait plus que le titre de transport et de propriété. Il avait élaboré un questionnaire qu'il avait fait remplir par une de ses nombreuses relations d'Amérique, avec des interrogations aussi diverses que les marchandises utiles à apporter, la possibilité ou non pour lui d'être élu aux « Assemblées du comté », jusqu'au coût de la traversée pour rejoindre New York<sup>2028</sup>. Dans une lettre à Félicité datée du 19 septembre 1788, il lui propose de s'installer à Philadelphie, « la ville qui te conviendrait le mieux »<sup>2029</sup>. Le 24 octobre 1788, il avait mandaté Crèvecœur à acheter des terres pour le compte d'une association qui rassemblait, outre sa belle-mère, Clavière, lui et Félicité, Lanthenas et les Roland, pour une superficie totale estimée à 16 000 acres<sup>2030</sup>. Il avait discuté avec Craigie et Duer des possibilités d'achat de terres<sup>2031</sup>. Mais de client il se fit agent, et repartit en France avec le blanc-seing de Craigie pour la vente d'un important lot de terre le long de la Susquehanna<sup>2032</sup>.

Brissot avait vécu à Londres pendant près d'un an et demi où il évoluait dans le milieu « whig », n'avait eu de cesse de se déplacer à l'intérieur de l'Europe pour subvertir sa position, mais il fallut attendre son voyage dans les États-Unis d'Amérique pour que sa sensibilité républicaine se réalise pleinement, et avec elle une nouvelle conscience de soi. La manière dont il peint la jeune République, sorte d'âge d'or retrouvé, les rencontres qu'il fit, des plus éminentes d'entre elles, qui enfin l'estimaient à l'aune de son talent et non de sa condition, aux aventuriers comme lui, à l'image de Laterrière, qui avaient vu dans les États-

---

2027Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome I, p. 356

2028« 2<sup>e</sup> Questionnaire », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, pp. 184-186

2029A.N. 446 AP/1 dossier 2 n°118

2030Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis*, *op.cit.*, pp. 76-77

2031Stancliffé Davis, Joseph, *Essays in the earlier history of American Corporations*, *op.cit.*, p. 158

2032*Ibidem*

Unis un foyer chaleureux et accueillant où il était possible de vivre heureux. Brissot pouvait être enfin lui-même, grâce à la terre et aux citoyens américains. Son déplacement avait trouvé dans les États-Unis un point d'ancrage, où le sens qu'il se faisait de sa vie pouvait prendre racine. Il avait vécu le mythe de la « Frontière » américaine – celui que John Filson avait véhiculé à travers les aventures de Daniel Boone, qu'il avait lui-même lu ou simplement entendu depuis les salons américanistes qu'il fréquentait à Paris<sup>2033</sup> –, et devint lui-même l'archétype du héros aventurier. L'Amérique avait révélé au grand jour ses capacités latentes. Elle fut le terreau de sa régénération identitaire<sup>2034</sup>, et actait la disjonction de l'homme européen et de l'homme euro-américain, juste milieu entre la culture qui faisait de Brissot un homme distingué, et la nature qui faisait de lui un être humain, l'égal de ses semblables.

### 3. La République du commerce : allégorie et trahison opportune

L'économie comme allégorie de la République commerçante universelle, comme sens figuré et second, en train de se déprendre de son sens littéral qui ne fait plus signe n'y sens. L'économie comme allégorie de la République commerçante universelle est en cela l'indice d'une subjectivité nouvelle, et si l'on suit les intuitions de Walter Benjamin<sup>2035</sup>, des fantasmagories de l'espace et de la place tant rêvées et désirées par Brissot. Celles-ci le mèneront à se situer dans une tradition économique, à se donner un corps de doctrines dans lequel se rattacher et rattacher ses propres pensées, discours et perspectives. C'était là relever une première forme de spéculation, toute théorique. Il s'agit maintenant de se pencher sur une deuxième forme, quant à elle pratique et pragmatique, qui dérive de la

---

2033 Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, Wesleyan University Press, 1973, p. 314 : « By the time Jefferson arrived in Paris, *Kentucke* had begun to make the rounds of the Americanist salons. Crèvecoeur [...] had sponsored a translation of the work by Parraud in 1785 and used Filson's material in his own « Esquisse du Fleuve Ohio » in the 1787 edition on the *Lettres*. The coterie atmosphere assured *Kentucke* a sympathetic hearing by the intellectual and to some extent the political elite of France. [...] Members of the circle included political leaders and leaders-to-be like La Fayette, Brissot, Mirabeau, and Condorcet, du Pont de Nemours »

2034 *Ibid.*, pp. 302-303

2035 Benjamin, Walter, « VI. Haussmann ou les barricades », in *Paris, capitale du XIXe siècle, op.cit.*, p. 44

première jusqu'à s'en détacher totalement. C'est ici se pencher sur le nécessaire passage de l'élucidation à la transformation du réel, tout en mêtis et en *tropos*, celui de l'allégorie à sa trahison opportune.

*De la subversion de l'économie et de la patrie*

Au vu de ses relations et au vu de ses discours, la position de Brissot sur l'économie en général ne nous surprendra pas, elle est en droite ligne de sa trajectoire personnelle et philosophique. En un mot : libérer. Libérer la fortune des mains de l'oisiveté et mettre la Nation au travail en restaurant sa valeur perdue. Dès 1784, dans son *Journal du Lycée*, Brissot déplore que « chacun aspire à paraître vivre noblement et sans rien faire : de là la secrète mésestime répandue sur l'état du commerce »<sup>2036</sup>. Il soulève la distinction maintes fois relevée entre l'homme à talent et l'homme de condition, l'homme qui n'a pour seule qualité que la naissance. Il faut y voir la distinction plus générique entre utilité et futilité, bien public et esprit de corps<sup>2037</sup>, travail et oisiveté, quête de sa place dans la société et conservation de sa conquête. Le commerce libre comme acte républicain, et donc comme acte de régénération sociale, contrastant ainsi avec le luxe et le monopole, autant de signes de la corruption généralisée de la société monarchique.

Libérer la fortune des mains des privilégiés et des accapareurs qui assèchent l'économie nationale, fortune qui n'est appelée à en sortir que par le luxe. « Répartissez-les [richesses] dans beaucoup de mains, c'est l'aisance et non le luxe qui devient générale, et la consommation, comme les mœurs, y gagnent. »<sup>2038</sup> Les sources de cette corruption de la

---

2036 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. Essay on the nature of a loan, etc. *Essai sur la nature de l'emprunt, avec une introduction nécessaire pour la connaissance des fonds publics*. Londres, Debrett, 1784. Letters on credit, etc. *Lettres sur le crédit public, seconde éditions*. Londres, Debrett, 1784. », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 2, n°6, 1784, pp. 326-327

2037 « qu'est-ce qu'une compagnie pour Brissot ? Un Corps qui se forme au milieu de la société, et presque toujours sans rien faire existe et gagne à ses dépens ; un Corps qui a des intérêts séparés des siens, qui doit viser à payer peu à la société et à en recevoir beaucoup. À la lettre c'est une excrescence qui ne grossit qu'au dépens des bons membres qu'elles appauvrissent » : *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage*, *op.cit.*, pp. 24-25

2038 « Quatrième lettre sur la dette nationale, considérée relativement à la Guerre de la Turquie », in *Point de Banqueroute*, *op.cit.*, p. 87



société se retrouvent dans les « privilèges exclusifs », qui se manifestent à travers une vaste gamme de compagnies à monopole, des Eaux de Paris, contre les incendies, la Nouvelle Compagnie des Indes, la Compagnie Royale des Philippines, la Compagnie britannique des Indes orientales. Elles cherchent à s'appropriier les richesses nationales dans l'espoir de leur propre gain, « qu'autoriser ce monopole, c'est autoriser les exactions, ces concussions infaillibles que se permet le Privilège »<sup>2039</sup>. Et ceci est aussi vrai de la métropole aux colonies, que d'empire à empire. C'est cet esprit qui anime son *Tableau de la situation actuelle des Anglais dans les Indes orientales* : « j'écris pour l'homme s'exclame-t-il, pour l'Européen, qui fréquente l'Inde, pour les nations qui y ont ou qui veulent y faire des établissements. J'écris pour dégager le commerce, et la politique des principes iniques, exclusifs, anti-sociaux [...] pour accélérer le moment où elle sera ouverte à toutes les nations, où le commerce sera libre »<sup>2040</sup>.

Libérez les hommes de ces entraves inutiles tonnait-il, ou regardez-les partir. « L'émigration des hommes suit les mêmes lois, le même ordre naturel que celle des arts et du commerce »<sup>2041</sup>. Un homme qui n'est pas en symbiose avec son milieu s'y sent étranger, et sera poussé à trouver en dehors de son terreau originel le sol propice à son propre développement. Ce n'est pas grossir artificiellement le trait que d'user d'une telle métaphore. Elle est omniprésente sous la plume de Brissot : « Le crime n'est pas de sortir, de se transplanter, mais d'empêcher la sortie, la transplantation »<sup>2042</sup>. N'oublions pas qu'il est toujours question de Nature, que l'émigration est une quête de soi à travers une quête de lieu, la recherche d'une patrie hospitalière qui sera pour lui un *portus*, refuge à la dénaturation de sa patrie d'origine et ouverture à la réalisation de sa nature. Libérez-le de toutes contraintes, et vous le verrez prospérer en vos murs : « l'émigration des arts et des hommes ne peut jamais être empêchée par la force, que la punir est une atrocité

---

2039 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage, ou Lettres à M. le Cte de S\*\*\* sur un nouveau projet de compagnie d'assurance contre les incendies à Paris, sur ses inconvénients, et en général sur les inconvénients des compagnies par actions*, Londres, 1786, p. 11

2040 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales, et de l'État de l'Inde en général*, n°1, Londres, Cox, 1784, p. 16

2041 *Ibid.*, p. 37

2042 *Ibid.*, p. 38

infructueuse, que les auteurs de l'émigration ne sont pas plus coupables que l'artiste ou le manufacturier qui portent ailleurs leur talent, que le vrai moyen de conserver les arts et les hommes est de leur accorder une entière liberté »<sup>2043</sup>.

Brissot a rarement exprimé d'une manière plus explicite son rapport à l'enracinement et au déracinement, au manquement de lieu et à la nécessité de se le réapproprier. Pas de patrie, pas de chez soi, sans liberté pour être soi, « point de patrie, s'il n'est point de contrée libre sur la terre »<sup>2044</sup>. Un État qui ne se conforme pas au droit naturel, qui fait fi de la nature humaine, ne peut être pour lui qu'un État anti-patriotique : « *le citoyen n'est attaché à sa patrie que par le lien naturel du bonheur. S'il se rompt, son engagement civil est rompu, il n'a plus de patrie* »<sup>2045</sup>. Et qu'est-ce que le bonheur pour Brissot ? C'est la fin que la Nature a assignée à l'homme<sup>2046</sup>, c'est la « jouissance de l'âme », c'est le sentiment d'union que l'homme ressent avec lui-même et avec son entourage, c'est finalement parvenir à *être soi*. Car pour lui la nature n'est pas seulement l'inverse de la société, un état dépourvu d'entraves, elle est un appel à la plénitude, et pousse l'homme dans cette direction. La loi sociale du domaine, de la patrie, autrement dit son économie sociale, pourrait se résumer comme suit : l'art patriotique, c'est celui d'assurer et d'étendre la communication naturelle entre bonheur privé et félicité publique.

Brissot fait donc la distinction entre un patriotisme authentique, naturel, qui n'existe que lorsque « les droits de l'homme sont respectés »<sup>2047</sup>, et un patriotisme servile, abusif et captieux :

---

2043Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Législation criminelle. Genevois naturalisé Irlandais, jugé criminellement à Genève. Question sur l'immigration examinée », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, pp. 37-38

2044Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, op.cit.*, p. 233. Sa phrase résonne très franchement avec celle de La Bruyère : « Il n'y a point de patrie dans le despotisme » (La Bruyère, cité dans Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003, p. 484)

2045Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II, op.cit.*, p. 9

2046Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Législation criminelle. Genevois naturalisé Irlandais, jugé criminellement à Genève. Question sur l'immigration examinée », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 17

2047*Op.cit.*, p. 32 et p. 17

Le patriotisme, comme les anciens l'entendaient, était l'inhumanité même. Le patriotisme, comme nous l'entendons, est une absurdité ou une bassesse ; le vrai patriotisme est l'amour de soi, de son bien-être, du pays où l'on a ce bien-être, des lois qui le protègent, des citoyens qui le partagent, de la liberté qui l'honore, de la réflexion qui l'étend. Dans ce sens, la patrie est l'univers, ou bien le seul pays où l'on pense, où l'on vit libre. Dans ce sens, les maximes que je prêche, loin de renverser le patriotisme, l'éclairent d'un jour nouveau, le dépouillent de voiles impurs dont on le couvrait<sup>2048</sup>.

L'enracinement qu'apporte l'amour de ce qui est mien (la Terre de l'Homme, à défaut de la propriété de ma terre) et de ce qui est moi (l'humanité en général, et l'humanité opprimée de manière plus circonstanciée) permet de dépasser la rupture délibérée d'une appartenance qui m'aliène. Je pourrais parler de « patriotisme abstrait »<sup>2049</sup>, mais je n'aurai qu'à moitié raison. Je partage tout à fait l'optique de Peter L. Berger lorsqu'il lie ce patriotisme-ci avec sa version « communautaire » ou intersubjective, et ceci pour une raison très simple : parce que cette Humanité à laquelle Brissot se rapporte est indifféremment les deux à la fois, concrète et abstraite, liée à une expérience vécue et partagée de l'oppression ordinaire. Celle-ci se départit toutefois de sa localisation pour monter en généralité<sup>2050</sup>, qui est non seulement un acte de communauté potentielle et imaginée, mais un acte de réappropriation et d'aspiration à la totalité. Son ancrage dans la commune oppression, dont la bohème littéraire constitue pour lui le foyer initial, lui permet de se déprendre de la société d'ordres et de retrouver du lien dans une société à son image, plus grande et plus vraie. Ce patriotisme émancipateur ne fait que dépasser le patriotisme aliénant, il crée la communauté qu'il s'imagine et qui le transcende, il l'inscrit dans sa propre tradition. En cela, le domaine royal perd toute consistance, il n'est plus qu'une échelle inopérante dans la nouvelle société réellement existante de Brissot. Le patriotisme est l'amour de sa patrie qui aime ses citoyens et réalise ses droits naturels. Le nouveau patriotisme de Brissot est donc un cosmopolitisme qui met en acte à l'échelle nationale des principes universaux – et cela vingt ans avant les thèses fondatrices du jeune Johann Gottlieb Fichte<sup>2051</sup> –, un cosmopolitisme de la

---

2048 *Ibid.*, p. 33. Voir également Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Législation criminelle. Genevois naturalisé irlandais », *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 1 et supra

2049 Berger, Peter L., « Réflexions sur le patriotisme », in *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, Paris, Éditions du Centurion, 1980, p. 154

2050 *Ibid.*, pp. 155-159

2051 « tout individu qui, dans sa nation, est le patriote le plus puissant et le plus actif est, précisément pour cette raison, le citoyen du monde le plus actif » : Fichte, Johann Gottlieb, *Lettres et témoignages sur la*

subversion et de l'enracinement, un cosmopolitisme de la résolution de soi.

Il est donc logique, pour ne pas dire naturel, qu'à patrie nouvelle, nouvelle économie, nouvelle loi du domaine, nouvelle dimension du domaine de la vie. Un domaine à l'échelle de la Nature, celle de l'Être humain et de son environnement, car le « commerce, les arts n'ont point d'autre partie que l'univers. Ils se fixent où ils n'ont point d'entraves. Ils fuient le tyran qui leur en donne ; ici la contrainte est vaine. Tout cède à l'effort impérieux de la nature »<sup>2052</sup>. La nature du commerce est d'être ouverte à tous, mais aussi d'assurer spontanément, naturellement devrais-je dire, la communion des intérêts<sup>2053</sup> et la réalisation de la nature de chacun : être et devenir homme, telle est la fable de la Nature. Le cosmopolitisme de Brissot est un libéralisme économique, un pied de nez au mercantilisme de son époque. Faut-il rappeler les relations que Brissot entretenait avec le Lord Shelburne et tout son aréopage d'intellectuels libéraux, Benjamin Vaughn, Richard Price, Joseph Priestley, Adam Smith<sup>2054</sup>, mais aussi David Hume (qui avait cependant décliné son invitation<sup>2055</sup>), John Cartwright, James Anderson, Josiah Tucker, convergeant tous vers un même sens, dénonçant tous la futilité des guerres commerciales et territoriales, défendant tous l'abolition des monopoles commerciaux et l'intérêt général des Nations dans le commerce.

Pour ce qui est de Brissot, un tel libéralisme se faisait l'écho de la pensée physiocrate.

---

*Révolution française* (trad. I. Radrizzani), Paris, Vrin, 2002, p. 120. Voir également Fichte, Johann Gottlieb, « Quatorzième leçon », in *Le caractère de l'époque actuelle* (trad. I. Radrizzani), Paris, Vrin, 1990, pp. 205-216. Voir également Anarchisis Cloots et ses *Bases constitutionnelles de la république du genre humain*. L'étymologie autorise un double sens, et Brissot à passer du Roi et du Royaume (πατρικος (*patrikos*), « qui vient du père, transmis, légué par le père », τά πατρία (*ta patria*), « les règles, les coutumes, les institutions, les lois des ancêtres », πάτρα (*patra*), « descendance, lignée, race ») au genre humain et à la Terre habitée (πατριώτης, (*patriotes*), qui est du même pays, indigène, et par extension qui appartient au genre humain, qui vit sur la terre habitée (ή οίκουμένη)).

2052 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II*, *op.cit.*, p. 35

2053 La « Société Gallo-américaine » proposait dans ses règlements : « Nous espérons trouver dans l'alliance de la France avec les États-Unis, les moyens d'augmenter nos fortunes, notre bonheur et de nous rendre meilleur. Quant à notre patrie, nous cherchons à hâter le développement de sa prospérité que doit amener cette liaison. » : A.N. 446 AP/5 dossier 2, n°153

2054 Ritcheson, Charles R., « The Earl of Shelburne and Peace with America, 1782-1783 : Vision and Reality », *art.cit.*, pp. 325-326

2055 *Ibid.*, p. 328.

Josiah Tucker en était lui-même très proche<sup>2056</sup>, celle de Hume et de Smith en portait la marque<sup>2057</sup>, et Brissot avait l'occasion de goûter à ces préceptes depuis qu'il avait dans son entourage immédiat la présence d'une de ses têtes de file, Dupont de Nemours. Si l'on se penche sur les thèses avancées par Brissot, il est difficile de ne pas y retrouver l'empreinte physiocrate. Pensons en premier lieu à la figure du « fermier » ou du « cultivateur américain », tant louée par Crèvecoeur et si chère à Brissot, dont il avait pu observer les traits à travers ceux de John Jay, Gouverneur Morris, Robert Morris, James Bowdoin, Timothy Pickering, George Washington, Jeremiah Wadsworth et du français Pierre Legaux<sup>2058</sup>. Il n'avait d'ailleurs pas pu s'empêcher d'esquisser « le tableau du bonheur d'un fermier de Pennsylvanie ; bonheur auquel cet état appelle les hommes de tous les pays et de toute religion »<sup>2059</sup>. L'agriculture, à la fois berceau et source de toute économie saine, est pour lui la seule productrice de richesses, qui dans un système libre les distribue et les fait circuler dans toutes les nervures de la société. Elle est pourvoyeuse de vertu, vectrice d'égalité, et autorise l'avènement et la perpétuation du républicanisme<sup>2060</sup>. Une telle position prenait très franchement le contrepied de la gestion actuelle des terres du Royaume de France, monopolisées par les puissants Fermiers généraux, receveurs des impôts indirects et accapareurs des richesses du pays, que les physiocrates accusaient de dilapider le « produit net » en train de vie fastueux et stériles<sup>2061</sup>. Cette gestion improductive se retrouvait d'ailleurs jusque dans les colonies, dans lesquelles on pouvait observer les mêmes dérives, initiées cette fois-ci par les grandes compagnies à monopole. François Quesnay était l'un

---

2056Stewart, Dugald, « Account of the Life and Writings of Adam Smith », in Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Oxford, Clarendon Press, 1980, p. 347

2057Groenewegen, Peter, « L a 'French connection' : influences françaises sur l'économie politique britannique », in *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 20-35

2058« Le mode de développement défendu par les physiocrates [...] est un développement de l'agriculture et plus particulièrement de la grande agriculture. L'exemple auquel se réfèrent les physiocrates est l'agriculture anglaise où les fermiers fort riches permettent à ce pays de vivre dans l'abondance et d'approvisionner les pays extérieurs » : Clément, Alain, « Du bon et du mauvais usage des colonies : politique coloniale et pensée économique française au XVIIIe siècle », in *Cahiers d'économie Politique/Papers in Political Economy*, vol. 1, n° 56, 2009, p. 121. Pour Brissot, ce rôle appartiendrait désormais aux États-Unis : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome III, pp. 116-117, p. 251 (« L'Europe est manufacturière, l'Amérique libre doit être cultivatrice. Voilà l'état des choses sur lequel leur commerce actuel et réciproque doit être établi et combiné »)

2059Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, pp. 106-107

2060Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 180

2061Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, p. 22

des premiers détracteurs du corporatisme économique de la société d'Ancien Régime<sup>2062</sup>, qui selon lui jetait dans l'esclavage les colonies comme les campagnes de France. Brissot voulait leur rendre la liberté, puisqu'il s'agissait bien de cela, d'un retour à l'ordre naturel, et de la réalisation de sa parole à la lettre : la liberté et l'égalité pour tous dans le commerce.

Cela expliquait pourquoi de l'avis de Quesnay, le « négociant est étranger dans sa patrie »<sup>2063</sup>, tout comme le paysan, et ultimement l'esclave. Malgré leurs différences de condition, toutes ces classes d'hommes appartenaient à un même type de sujet bien défini, celui du sujet aliéné à sa terre. Quelle que soit sa place, il était soumis au régime des privilèges, il se situait en deçà de la ligne de fracture qui consacrait une « société des propriétaires », oisive et uniquement consommatrice. La France était en effet découpée en deux économies distinctes, à laquelle on entrevoit les traits de l'économie coloniale du don : une « économie intérieure », rurale, « assujettie à un enchevêtrement de servitudes et de redevances, avec sa séparation très nette et très franche entre les vilains qui labourent la terre et en récoltent les fruits [...] et les gens de condition, associés au régime, qui s'en partagent le produit net », et une « économie extérieure [...] d'où elle tire son luxe »<sup>2064</sup>. On comprend bien pourquoi pour Brissot, mais aussi pour Mirabeau, Dupont de Nemours et Clavière, la société d'ordres était une société étale et cadencée, et pourquoi les opportunités, qu'il fallait soi-même se créer, ne pouvaient se situer que dans les intervalles de la société d'ordres. Herbert Lüthy soutenait que c'est « toujours en marge du circuit intérieur [...] que s'épanouit le capitalisme commercial et bancaire et que se manifestent les tendances libérales de l'époque »<sup>2065</sup>. La banque protestante helvético-genevoise, de par ses ramifications et son portefeuille transnational, et bien évidemment de par son activité, évoluait justement dans l'une de ces marges, parce qu'elle était Suisse, et parce qu'elle était

---

2062 Comme il le dit lui-même, « ce ne sont pas des corps particuliers de commerçants, c'est le commerce lui-même qu'il faut favoriser par la liberté, par la sûreté, par la franchise, par toutes les facilités qu'il est possible de lui donner : les prohibitions, les privilèges exclusifs, les prétendues faveurs de cette espèce, accordées à des négociants, soi-disant *nationaux*, quoique membre de la République commerçante universelle, peuvent assurer des profits excessifs à ces commerçants ; mais il n'y a que le commerce libre qui puisse faire fleurir l'Agriculture » : Quesnay, François, *Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Tome I, Yverdon, 1768, p. 85

2063 *Ibid.*, p. 86

2064 Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France*, *op.cit.*, pp. 24-25

2065 *Ibid.*, p. 25

banque, libre de faire circuler ses capitaux en dehors de toutes réglementations mercantilistes et des corps organisés<sup>2066</sup>. Le monde de la finance représente donc un interstice dans ce régime socio-économique de monopolisation terrienne. Ceci explique peut-être pourquoi Brissot reprend les arguments de Thomas Howard pour légitimer le jeu dans les fonds publics en le proclamant d'intérêt général :

dès que la dette [nationale] existe, il doit exister un trafic des fonds publics ; et ce trafic doit être légitime, ou la dette ne l'est pas. En prononçant contre ce jeu, la loi prononce contre elle-même ou contre le Gouvernement qui a créé la dette ; en prononçant contre ce jeu, la loi arrête les mouvements du Gouvernement. Car ce jeu augmente la circulation des effets publics, et plus cette circulation est grande, plus l'argent est à bas prix, plus il est facile d'emprunter, moins on a besoin d'impôts : mettez des entraves aux spéculations, vous produisez un enchaînement d'effets contraires qui amène le malheur de la société<sup>2067</sup>

Malgré son aspect financier, c'est la circulation et la distribution des richesses qui est ici en jeu, circulation et distribution opportune, générée indirectement par l'État lui-même et par sa frénésie guerrière multiséculaire. Il s'agissait bien d'opportunisme, car ces politiques d'emprunts publics, et leur contrepartie spéculative, n'avaient rien de productives. Mais elles représentaient une manne exceptionnelle d'argent frais, alimentée et gagée sur l'État lui-même, une sorte d'économie supplémentaire, avec laquelle ce dernier devait au XVIII<sup>e</sup> siècle absolument composer.

Si l'on revient sur les propos de Brissot concernant la dette publique, ils résonnent très franchement avec le libéralisme naissant de Smith, mais annoncent derrière cela un tournant symbolique des plus décisifs. Ils préfigurent une recomposition de la souveraineté au profit du sujet qui se libère de la tutelle étouffante de l'État par le biais de la finance. Pour un secteur considéré il y a encore quelques décennies comme une activité ingrate et vile, il était désormais intégré pleinement à l'économie du Royaume, et parce qu'à son service, il était un dispensateur de prestige et puissance. Le crédit du Royaume était

---

2066Plessis, Alain, « La révolution et les banques en France : de la Caisse d'escompte à la banque de France », art.cit., p. 1002

2067Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. Essay on the nature of a loan, etc. *Essai sur la nature de l'emprunt, avec une introduction nécessaire pour la connaissance des fonds publics* », art.cit., pp. 327-328

hypothéqué sur le crédit de ces particuliers, ce qui n'était pas sans renverser l'économie du don et de la dépendance.

On ne peut comprendre la position des physiocrates, et leur appel à la libération de la propriété, droit naturel s'il en est, si l'on ne comprend pas à sa mesure ce rapport manqué à la terre. Cette École de pensée est originellement liée à l'aristocratie et à la bourgeoisie de province, car l'un comme l'autre, « tout le rattache au milieu rural. Sa richesse est foncière, ses rentes mêmes reposent sur la terre »<sup>2068</sup>. On sait ce qu'il en était pour Chartres. Elle représente au XVIII<sup>e</sup> siècle, et surtout après l'exode des industries textiles, le type même de la ville étroitement liée avec le milieu rural. La « terre comme unique vraie source de richesses » est une maxime qui se calque parfaitement avec l'expérience vécue de Brissot, du poids des privilèges à la possibilité de s'y soustraire. « Dans la France des physiocrates nous dit Michel Vovelle, la ville de province reste avant tout le point de fixation du capital foncier, la résidence de la 'classe propriétaire'. Elle est en contact intime avec le monde rural, sous une double forme : conquérante, la métropole provinciale colonise la campagne voisine, en draine le revenu. Mais inversement, n'est-elle pas elle-même dépendante de ce milieu rural ? »<sup>2069</sup>. Pour les physiocrates, la réponse est évidente. Mais l'existence de cette classe de petits propriétaires rendait compte pour Brissot d'une chose : la perspective d'une déprise. Guillaume Brissot n'avait-il pas troqué ses habits de maître-traiteur pour ceux de bon bourgeois de Chartres, propriétaire de près de 100 hectares en Beauce, dont quelques métairies, d'une valeur de 200 000 livres ?

À suivre Éric Hobsbawm, le « problème agraire était donc le problème fondamental dans le monde de 1789 et il est aisé de voir pourquoi la première école systématique d'économistes, les physiocrates français, a admis comme une évidence que la terre, et le produit de la terre, étaient les seules sources de profit. Et le nœud du problème agraire était la relation entre ceux qui cultivaient la terre et ceux qui la possédaient, ceux qui produisaient la richesse et

---

2068 Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle*, op.cit., p. 165

2069 *Ibid.*, p. 24



ceux qui l'accumulaient. »<sup>2070</sup> Ils étaient les précurseurs d'un appel global à libérer l'économie des mains de l'État. « Favoriser l'industrie disait Brissot, c'est la laisser à elle-même »<sup>2071</sup>. Soulignons en passant qu'il est ici bien plus radical qu'un Guillaume Lesage, pourtant manufacturier de profession, qui interpellait en 1786 l'intendant du commerce de Montaran en ces mots : « Laissez-nous faire, Sire, mais protégez-nous beaucoup »<sup>2072</sup>. Cette revendication, qui se coulait très bien dans la politique néo-mercantile vers laquelle l'État monarchique se dirigeait, contrastait avec celle de Brissot, qui annonçait un libéralisme largement plus débridé. Il avait envoyé un exemplaire de son ouvrage sur *la France et sur les États-Unis* à Roland de la Platière, inspecteur des manufactures à Lyon. Une correspondance s'ensuivit, dans laquelle les deux hommes partageaient le même avis sur le sujet : « la vraie manière de faire fleurir les manufactures : c'est que l'État ne s'en mêle point »<sup>2073</sup>. Nous connaissons l'exécration que Brissot témoigne envers les entraves de toute sorte, entorses indélébiles à sa liberté, à sa conscience et à son bonheur. Il faut dire que Brissot avait pu dès l'enfance observer les contrecoups des manufactures d'État. Chartres était une ville en déclin, économiquement et démographiquement. Les contemporains de Brissot se penchant sur la situation avaient incriminé la concurrence féroce « des manufactures de coton et de draperies fines créées un peu partout dans le royaume »<sup>2074</sup>, qui avait porté un coup fatal sur l'artisanat de la région. Et ce qui était vrai pour les compagnies et pour les manufactures était aussi vrai pour le commerce et la prospérité du pays<sup>2075</sup>. C'est ainsi que le « despotisme mercantile » s'inscrit tout à fait comme le pendant du « despotisme académique » et du « despotisme ministériel », et l'objet de ces attaques converge autour d'un même précepte : libérer la fortune comme la gloire de la mainmise des sujets consacrés. Ce n'est donc pas en soi contre l'État qu'ils prêchent, mais *in fine* contre l'État monarchique, en réaction à son emprise, et aux privilèges qu'il institue, ce qui n'exclut pas que leur dégoût de l'État monarchique ait tourné en dégoût contre l'État lui-

---

2070Hobsbawm, Éric, J., *L'ère des révolutions*, *op.cit.*, p. 24-25.

2071Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome III, p. 32

2072Cité dans Chassagne, Serge, *Le Coton et ses patrons, 1760-1840*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1991, p. 135

2073« Brissot à Roland. Paris, 27 juin 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 142

2074Gamot, Benoît, « Le logement populaire au XVIIIe siècle : l'exemple de Chartres », *art.cit.*, p. 185

2075Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome I, p. xxiv

même. Se libérer et libérer l'économie et le commerce des entraves, des impôts comme des tarifs douaniers<sup>2076</sup>, comme la société doit l'être de l'esprit de corps en littérature, de l'ordre des avocats, de la morale décadente de l'aristocratie, de l'intolérance religieuse, de l'oppression politique, ennemies de la prospérité<sup>2077</sup>.

Sa défense de la liberté totale est bien entendu une attaque totale contre les contraintes instituées de tout ordre. Mais derrière cela, il faut y voir un appel pour trouver et occuper la place qui lui est due dans la société, un appel à briser son rapport de dépendance auquel elle le condamne, un appel à fondre sa nature double dans une seule et même conscience, unie et plus vraie. Oui, l'économie politique est une science morale, mais Brissot nous montre qu'elle est moins une science de libéralisation qu'une science de libération, une science qui exprime le désir d'unification psycho-sociale, originellement une science de la consonance de soi. La considérer seulement comme une science épistémique serait une erreur, car elle est une expression de la connaissance de soi, dont il n'est pas étonnant qu'elle prenne des allures physiocratiques : communion de l'être humain avec la Nature, communion de l'être humain avec sa nature, communion du genre humain ; nouveau rapport à soi, nouveau rapport aux autres, nouveau rapport au monde, et nouveau rapport au transcendant : nouvelle identité. « C'est par la liberté que le commerce vit » soutient-il<sup>2078</sup>. En d'autres termes, « c'est hors de toutes entraves que la communion se fait ».

### *Manipuler le marché*

Clavière avait retenu la leçon de 1783. Alors que les actions de la « Caisse d'Escompte » chutèrent brutalement, pris de panique il se mit à liquider son portefeuille, et vit à son grand désarroi, après intervention de l'État, ces mêmes actions reprendre de la vigueur quelques semaines plus tard. Il allait transformer cette débâcle en stratégie, et jeta désormais son

---

2076 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome III, p. 96. Voir également Darnton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 130

2077 « c'est à la liberté de la discussion publique, que l'Angleterre doit la prospérité singulière, qui jusqu'à ces derniers temps, l'a suivie partout dans le commerce » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome III, p. 7

2078 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II, op.cit.*, p. 36

dévolu, avec la complicité de Panchaud et Cazenove, sur les compagnies dont les actions étaient surévaluées à la Bourse<sup>2079</sup>. Bien entendu, il n'était pas en mesure de prévoir une telle chute. Par contre, il pouvait lui-même la provoquer, et développa l'art de la combine financière.

Clavière s'était attaché les services de Mirabeau et de Brissot à partir de 1785, qui étaient à l'époque deux littérateurs désargentés, plus connus pour leur plume mordante que pour la finesse de leurs pensées. Il ne faut pas sous-estimer ni réduire cette alliance. Ils partageaient les mêmes idées et les mêmes croyances, avaient des amis et des expériences en commun. Mais les nécessités impérieuses du moment laissaient apparaître un versant plus pragmatique à leur association. C'est donc en tant que maîtres d'œuvre de Clavière, empêtré dans une situation financière plus que délicate, que Mirabeau et Brissot allaient ici intervenir. Ils recyclèrent leur talent de publiciste dans la rédaction de brochures financières qui dénonçaient le jeu sordide des agioteurs. C'était là un savant mélange entre affairisme et publicité abusive<sup>2080</sup>.

L'objectif était clair : manipuler les cours à la baisse pour acheter massivement les actions dépréciées, et attendre que Calonne, qui profitait également de sa position au ministère pour spéculer à son compte<sup>2081</sup>, intervienne directement pour remédier à un marasme dont l'État et Calonne lui-même étaient des victimes collatérales. Pour cela, il fallait garder la face en affichant un semblant de neutralité – « Je ne suis ni un actionnaire, ni un joueur à la hausse ou à la baisse »<sup>2082</sup> soutenait Brissot dans l'un de ses pamphlets –, maintenir l'illusion de sa crédibilité, pourtant mise à dure épreuve lorsque les belligérants s'exposaient aux critiques de leurs adversaires et pouvaient jusqu'à être ridiculisés en public<sup>2083</sup>. Malgré cela, il fallait

---

2079Whatmore, Richard et Livesey, James, « Étienne Clavière, Jacques-Pierre Brissot et les fondations intellectuelles de la politique des Girondins », art.cit., p. 10

2080Ibidem. Voir également Herbert Lüthy, *La banque protestante en France*, op.cit., p. 668. C'est ici que la publicité n'est pas autre chose que l'utilisation de l'espace public en vue d'un bénéfice privé.

2081Nogaret-Chaussinand, Guy, *Mirabeau*, op.cit., p. 89

2082Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage*, op.cit., p. 4

2083Ce fut le cas de Mirabeau qui subit l'affront de la part de Beaumarchais, que l'on voit toujours du côté des « haussiers », dans sa *Réponse à l'ouvrage sur la Compagnie des Eaux de Paris* en se faisant qualifier de « mirabelle » : Bouchary, Jean, « Un manieur d'argent avant la Révolution française (Suite). VIII. Les

continuer à donner le change, à prouver la moralité de son intervention – ce qui excluait les injures trop cinglantes – les hautes visées qui la justifiaient, et à montrer patte blanche : « Quand des ennemis du bien public préparent de nouveaux pièges pour tromper le gouvernement et les citoyens, le devoir de tout bon patriote est de leur en dévoiler le danger »<sup>2084</sup>. Le jeu en bourse se doublait d'un jeu de dupes, où pour faire plier le marché à ses propres intérêts, il fallait en appeler à l'opinion publique. L'espace était donc mince entre le marché et l'opinion, entre l'intérêt privé et l'utilité publique, espace frontalier révélé par cette autre forme de littérature frontalière que constituaient les pamphlets financiers.

### *Manipuler l'opinion*

#### Le tribunal des affaires contentieuses

Nous savons que l'« âme » du commerce tant littéraire que financier est de payer son dû, et cette capacité pour un commerçant à honorer ses dettes s'appelle le crédit. Le crédit est l'« âme » du commerce parce qu'il est le médium qui autorise la combinaison des deux parties et qui scelle leurs intérêts. Cela va sans dire que la confiance se soigne et s'entretient, comme elle peut, dans le cas d'un litige commercial, être ternie et salie. C'est ce que fit Théophile Cazenove en 1785, dans sa *Lettre à M. J. J. Pallard, de Marseille, pour constater que ce n'est pas lui, mais M. J. A. Pallard, de Paris, qui doit les différences sur les marchés de Dividendes*. Le titre suggère son contenu. Cette petite brochure est le moyen qu'il a trouvé pour régler ses comptes avec *J. A. Pallard*, qui lui doit ainsi qu'à Jean-Jacques Clavière, plusieurs milliers de livres, comme la maison *Pommaret, Rilliet & Cie* et les

---

grandes spéculations de Clavière », art.cit., p. 260

2084 *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage*, op.cit., p. 3. Ou, exprimée dans une version plus virulente : « Je n'ai pu voir sans intérêt tonnait Brissot dans sa *Seconde lettre*, sans indignation, que les habitants de cette capitale allaient être encore une fois sacrifiés à l'imagination féconde en projets d'agioteurs cupides, qui, depuis deux années, sondent leur fortune sur l'ignorance et la crédulité, qui, transformant la bourse de Paris en un tripot, transformeront bientôt presque tous les Français en joueurs frénétiques. Quand les hommes tombent dans le délire, quand ce délire ne peut amener qu'un réveil funeste, qui donc doit se charger du soin de le guérir, sinon les écrivains occupés des causes du bonheur public et de l'extirpation des abus ? » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Seconde lettre contre la compagnie d'assurance, pour les incendies à Paris, et contre l'agiotage en général, adressée à MM. Perrier et Compagnie*, Londres, 1786, p. 5

frères Fulchiron de Lyon, comme Gaudy, Barde et les frères Torras de Genève, dont la réputation était pourtant si intacte, comme Baroud, « cet homme si célèbre qui agiote pour des millions » mais qui refuse de « payer ses propres billets *valeur reçue* », comme Bertrand, associé de la maison *Passavant de Candole & Cie* de Genève, dont Étienne Clavière est la principale victime de sa friponnerie<sup>2085</sup>. Et comme tout règlement de comptes de privé à privé en dehors des circuits sanctionnés par l'État, cet opuscule est une gamme de plus dans l'éventail de la publicité diffamatoire, et doit être considéré à ce titre comme un libelle. Lorsqu'une personne rompt le rapport symbolique avec l'un de ses partenaires, elle rompt par là sa crédibilité dans l'économie de l'échange aux yeux et au su de tous, son visage doit être mis à nu. C'est un ouvrage de combat qui simultanément instruit et détruit, qui situe le sujet reconnu et dévoilé dans l'échelle de la valeur. Et comme ce différent est d'ordre moral, c'est l'opinion qui doit être seule juge, c'est devant elle que se règle l'offense. La peine doit en conséquence être en proportion du délit, et l'opprobre doit répondre à la tromperie.

Comme tout libelle, ce type d'écrits mêle intimement attaque *ad personam* et querelle politique. Cazenove n'aurait pas écrit ce pamphlet s'il n'avait pas spéculé avec Clavière et Panchaud sur la baisse des actions de la Caisse d'escompte, qui concurrençait directement les emprunts du gouvernement. L'opuscule de Cazenove est un libelle au même titre que les pamphlets « baissiers », comme Linguet le confirme, qui « nomme libelles non seulement les attaques injurieuses, mais également les écrits de combat commandés par le gouvernement. Ils n'hésitent pas à confesser que les hommes politiques manipulent l'opinion publique par l'intermédiaire d'écrivains à gages »<sup>2086</sup>. Le libelle n'est plus simplement une injure diffamatoire, il est aussi un moyen légitime de lutte politique, et plus encore, de lutte économique. Mais contrairement aux libelles politiques, aux satires et à la littérature pamphlétaire, les libelles économiques sont tolérés parce qu'ils ne portent atteinte

---

2085Cazenove, Théophile, *Lettre de M. Théophile Cazenove à M. J. J. Pallard, de Marseille, pour constater que ce n'est pas lui, mais M. J. A. Pallard, de Paris, qui doit les différences sur les marchés de Dividendes*, Amsterdam, 1785, pp. 8-10

2086Kapp, Volker, « Satire et injure au XVIIIe siècle : le conflit entre la morale et la politique dans le débat sur les libelles », art.cit., p. 162

à aucun pilier de la société d'ordres. On appellerait ces libellistes des « plumes à billets », des agents de change littéraires, commissionnaires de publication élargissant le champ de la spéculation typographique, impliqué dans une nouvelle forme de l'économie agonistique.

### La propagande par le songe

Entre 1785 et 1786, Pieter Stadniski achète un bloc de dette américaine pour un montant d'au moins 200 000\$, par l'entremise de Daniel Parker<sup>2087</sup>. En tant que courtier, il avait acquis une certaine expérience dans la revente d'actions en tout genre, et souhaitait cette fois-ci tenter sa chance pour son propre compte. Pour s'attirer les vues des investisseurs hollandais, il avait rédigé deux pamphlets qui vantaient la gestion politique de la jeune République américaine, et les bénéfices séduisants que laissait présager un tel investissement<sup>2088</sup>.

Dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, le littérateur est l'homme des révélations, celui qui instruit et qui éduque, mais aussi celui qui amuse et qui divertit. Divertir, c'est déjà tourner le sens du littérateur dans un autre sens, et même dans un sens contraire. C'était là séparer le philosophe du libelliste, mais chacun disposait pourtant d'une certaine maîtrise sur l'opinion. Même s'ils divergeaient tout à fait en nature, ils répondaient tous deux aux besoins variés de leurs lecteurs : besoin de liberté et de réflexion, besoin de transcendance et d'évasion, mais aussi besoin de licence et de transgression, besoin de plaisir et de distraction, en d'autres termes, besoin de l'âme et goût du jour. Tous ces littérateurs faisaient écho aux imaginaires de l'époque, qui comme on le sait, étaient ventilés en un

---

2087Kaminski, James Jan, « Pieter Stadnitsky : America's Principal Broker and Land Developer », art.cit., p. 59

2088Riley, James C., « Dutch Investments in France, 1781-1787 », art.cit., pp. 672-673. Il faut rappeler que c'est grâce à l'intervention de certains Patriotes fameux tels que Van der Capellen, et à la campagne publique qu'ils menèrent conjointement avec certaines maisons de banque aussi dévouées qu'intéressées à la cause Républicaine, que certains fonds hollandais furent redirigés vers les prêts américains : Stapelbroek, Koen, « Neutrality and Trade in the Dutch Republic (1775-1783) : Preludes to a Piecemeal Revolution », in Manuela Albertone et Antonio De Francesco (eds.), *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the Age of Democratic Revolutions*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 111

large éventail, du plus rationnel au plus exalté. Les entreprises spéculatives n'étaient pas restées indifférentes à ce pouvoir d'attraction, et leurs visées financières ou foncières ne pouvaient se passer de campagnes publicitaires, d'un commerce de séduction.

Le *Nouveau voyage* de Brissot n'a pas le ton, ni l'écho des *Lettres d'un cultivateur américain* de Saint John de Crèvecoeur, qu'il publiera en trois volumes de 1784 à 1787. Ces lettres ne seront pas un *best-seller*, mais elles s'y rapprochent. Elles surfent sur l'engouement post-Indépendance, suscitent espoir pour les uns et curiosité pour les autres. Le *Nouveau voyage* de Brissot n'a pas non plus les ambitions, ni les visées des *Recherches philosophiques sur la découverte du Nouveau Monde* de Joseph Mandrillon, écrit en 1784, du *Discours sur les avantages ou les désavantages qui résultent pour l'Europe de la Découverte de l'Amérique* du marquis de Chastellux et de *L'influence de la découverte de l'Amérique sur le bonheur du genre humain* de l'abbé Louis Genty, rédigés tous deux en 1787. Ils étaient chacun à leur manière une réflexion à la question posée par l'abbé Raynal pour l'Académie de Lyon en 1783 : « La découverte de l'Amérique a-t-elle été utile ou nuisible au genre humain? ». Et pourtant, son *Nouveau voyage* s'inscrivait à la suite de tous ces ouvrages. Ceux-ci se rapportaient tous à la même « fascination exercée par l'Amérique et le républicanisme à l'époque de la Révolution américaine »<sup>2089</sup>, que le succès de *l'Histoire de l'Amérique* de William Robertson avait initiée en 1777.

Les récits des voyageurs ont toujours été pourvoyeurs d'informations inédites, apportant la matière première à la confection des nouvelles théories générales, à la formation d'un savoir exotique et colonial<sup>2090</sup>, posant les assises d'une entrée en connaissance avec le monde extérieur. Brissot se présente lui-même comme un savant voyageur, « un voyageur qui veut s'éclairer et éclairer ses semblables »<sup>2091</sup>. Si l'on suit Michèle Duchet, le « rôle joué par la littérature des voyages dans la formation de l'esprit philosophique n'est donc plus à

---

2089 Damton, Robert, *Édition et sédition, op.cit.*, p. 53

2090 Regourd, François, « Capitale savante, capitale coloniale : sciences et savoirs coloniaux à Paris au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », art.cit., pp. 124-127 et pp. 131-143

2091 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome III, p. xxxiv

démontrer »<sup>2092</sup>, mais qu'en est-il de l'esprit d'aventure ? « Le Public a toujours aimé et recherché la lecture des voyages. Son empressement à cet égard semble s'être augmenté depuis quelque temps »<sup>2093</sup>. Cette impression date de 1785. Voyage et Amérique, deux puissants imaginaires en vogue, qui, cumulés l'un à l'autre, conjuguèrent les attraits et renforçaient l'attraction.

Lorsque Brissot publie son *Nouveau voyage*, en 1791, il n'a pas cessé d'être en contact avec ses associés d'outre-Atlantique, Duer et Craigie<sup>2094</sup>. Il vient même tout juste de se lier d'amitié avec un de leur agent dépêché en France, Joel Barlow<sup>2095</sup>. Les premiers coups portés contre la Compagnie du Scioto datent de la fin 1789, et redoubleront en janvier 1790. À ce moment précis, Brissot ne s'est pas rétracté de ses engagements passés en 1788 (même s'il les a quelque peu relégués), ni n'a abjuré son engouement pour l'Amérique. C'est dans les colonnes du *Spectateur national* que vont sortir les plus violentes attaques. Un pamphlétaire anonyme y avait publié à partir du 27 janvier quatre articles, un à chaque jour, faisant état de ses « Observations relatives au plan de l'établissement d'une colonie sur les bords de l'Ohio et du Scioto, dans l'Amérique septentrionale »<sup>2096</sup>. Il y démentait point par point les affirmations du *Prospectus* élaboré par la compagnie, y portait un sévère réquisitoire contre les pratiques frauduleuses des spéculateurs, et révélait l'inanité d'une telle entreprise, inéluctablement condamnée à l'échec et ses candidats à la désillusion. Cette affaire n'était pour ce détracteur qu'un « leurre offert aux imaginations crédules », un « songe [...] séduisant » auquel devra succéder un « réveil [...] douloureux »<sup>2097</sup>, bref, un charlatanisme. Il accusait les promoteurs d'avoir peint un tableau exagéré et captieux sur les terres et leur fertilité, sur le climat et l'austérité des lieux, mais aussi sur les titres de propriété qu'ils ne possédaient pas encore – ce qui était vrai, puisqu'ils ne disposaient que

---

2092 Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op.cit.*, p. 65

2093 Mallet, Paul-Henri (ed.), *Nouveau recueil de voyages au Nord de l'Europe et de l'Asie, contenant les Extraits des Relations de Voyages les plus estimées, et qui n'ont jamais été publiées en Français. Ouvrage traduit en différentes langues, par une Société de Gens-de-Lettres, avec des notes, des éclaircissements, et enrichi de cartes, de vues et de dessins gravés par les meilleurs Artistes*, Tome I, Genève, 1785, p. vii

2094 Stancliffé Davis, Joseph, *Essays in the Earlier History of American Corporations*, *op.cit.*, p. 165

2095 Jourdan, Annie, « A Tale of Three Patriots in a Revolutionary World : Théophile Cazenove, Jacques-Pierre Brissot, and Joel Barlow (1788-1811) », *art.cit.*, p. 364

2096 Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis*, *op.cit.*, pp. 218-220

2097 Cité dans *ibid.*, p. 220



des droits de préemption. Brissot prend leur défense dans son *Nouveau voyage*, en confirmant l'incontestabilité des titres de propriété (ce qui était donc faux), et renvoyait la responsabilité sur les migrants eux-mêmes, ces aristocrates qui fuyaient la République, et qui voyaient là une occasion pour recouvrir leur privilège. La vie qui les attendait au Scioto était bien loin d'une vie de grandeur et de faste, elle était « le premier degré après l'état de nature », et ne pouvait pour cette raison que convenir « aux malheureux d'Europe qui n'ont ni propriété, ni emploi »<sup>2098</sup>, aux malheureux industriels. Il soutenait également la véracité des informations données dans l'un des pamphlets de la compagnie, la *Description du sol, des productions, etc.*, traduite en 1789, signée par Manasseh Cutler, et avalisée par Thomas Hutchins, topographe officiel des États-Unis. Ce dernier avait été chargé depuis 1785 d'arpenter le territoire du Nord-Ouest, aidé par Rufus Putnam, un des premiers instigateurs de la Compagnie de l'Ohio, dont l'impartialité était donc fortement sujette à caution. Ce pamphlet faisait la description avantageuse des terres américaines, et résonnait en parfaite concordance avec l'imaginaire du moment déjà alimenté par les livres de Crèvecoeur et les idées rousseauistes. Les émigrants furent effectivement les dupes de ce stéréotype, et étaient bien loin de prendre la mesure de la réalité des lieux<sup>2099</sup>.

Ces écrits ne faisaient pas simplement office d'orviétan littéraire, ils venaient confirmer un imaginaire puissant, mais trompeur, celui de l'Amérique comme pays de Cocagne, l'Eden sur terre, le terrain de la pureté retrouvée. Ils ne créaient pas le mirage, ils le produisaient. Ils reprenaient les images standards et convenues, qu'ils se contentaient de répéter à l'identique. Pourtant, ces brochures avaient leurs précédents<sup>2100</sup>.

Nous savons maintenant ce qu'est la production pour y voir plus clair. Conduire en avant les candidats à l'émigration, et derrière ce vernis, conduire en avant ses propres intérêts. S'arrêter sur la valeur d'usage de ces brochures, c'est faire l'impasse sur son sens même, sur

---

2098 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, pp. 424-425

2099 Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis, op.cit.*, pp. 105-109

2100 Citons pour l'exemple américain l'*Ode au voyage de Virginie*, publiée en 1606, et attribuée à Michael Drayton pour le compte de la « Virginia Company », et la *Description abrégée de l'état présent de la Caroline méridionale* écrit par Jean-Pierre Pury en 1731, en vue d'attirer des nouveaux habitants pour sa colonie de Purrysburgh.

sa valeur d'échange : donnant-donnant. Cette brochure partageait avec ses devancières le même objectif, la spéculation. Et pour cela, elle utilisait leur pouvoir spéculaire au maximum, jusqu'à reproduire l'image attendue, et même espérée. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la phrase de Durand Echeverria : « le mirage américain est un miroir où se reflète le miroir de la France. L'Amérique imaginée par la France révèle davantage le visage de la France que celui de l'Amérique »<sup>2101</sup>. Le visage, ou plutôt le masque, parce qu'il est impossible pour le commun de voir ce qui est visé. Le déguisement cachait un sens bien plus terre-à-terre que l'idée qui l'habillait.

L'exemple du Scioto nous oblige à constater une chose essentielle : c'est qu'entre les aspirations bienveillantes de quelques-uns et les intérêts mercenaires de quelques autres, il existait un large éventail de motivations, convergeant vers cette association du moment. Deux spéculations donc, l'une d'utilité publique, l'autre d'intérêt privé, non exclusives et tout à fait complémentaires, chacune formant un pilier de l'entreprise, portant et alimentant les visées de la seconde. Entre deux, leur mariage se calculait par degré, et une entreprise comme celle du Scioto pouvait manifester toute une diversité d'intentions : c'était celles d'anciens membres de l'armée continentale comme Rufus Putnam et Manasseh Cutler, qui œuvraient auprès du Congrès pour faire respecter ses engagements envers ses soldats, et qui n'étaient certainement pas insensibles à l'idée d'obtenir eux-mêmes quelques terres à la « Frontière ». Les nécessités du moment les avaient poussés à s'allier avec un homme d'influence comme William Duer, dont les visées lucratives ne faisaient aucun doute. Le projet mis en branle, il fallait un mandataire sur l'autre rive pour vendre les terres et le rêve : ce fut la tâche de Joel Barlow, quelque peu gazé cependant par l'attraction des salons et du beau monde. Et puis il y avait Brissot, qui n'y occupa qu'un second rôle, parce que Clavière et consorts avaient jeté leur dévolu sur les fonds publics plutôt que sur les terres. Il avait pris la défense du Scioto dans son *Nouveau voyage*, mais sans doute avait-il été plus animé par son enthousiasme personnel que par des intérêts purement matériels. Il avait apparemment acheté des titres d'État américain pour une somme de 90 000\$<sup>2102</sup>, mais cela

---

2101Echeverria, Durand, « L'Amérique devant l'opinion française. 1734-1780 : Questions de méthode et d'interprétation », in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 9, n°1, 1962, p. 62

2102A.N. 446 AP/5 dossier 4 n°4 : « Traduction de l'obligation de M. Seton envers M. Brissot de Warville » :

traduisait une chose : son appel de l'Amérique. Sa participation implicite à la propagation du mirage du Scioto s'inscrit à la suite de sa profession de foi républicaine, et dans l'espoir qu'il porte. S'il vend ce songe, c'est parce qu'il y croit : la dupe se double donc du rêveur. Il me semble qu'on doit plus le considérer comme un prophète crédule que comme un marchand d'illusions, le même qui donnait le change quelques années auparavant en parlant de la compagnie d'assurance contre les incendies : « Voilà l'histoire de toutes les Compagnies par action. C'est en dernière analyse un nouveau jeu de cartes jeté aux ignorants, aux gens crédules pour les engager à se ruiner »<sup>2103</sup>. Sinon pourquoi aurait-il envoyé François Dupont, qu'il considérait comme son frère, grossir les rangs de ces aventuriers émigrants<sup>2104</sup> ? Pourquoi aurait-il caressé le rêve de venir s'y établir, lui et sa famille ? Pourquoi aurait-il précipité plusieurs de ses amis dans ce fiasco annoncé<sup>2105</sup> ? Entre le rêve de Brissot et sa réalisation, il y avait l'Atlantique, les États généraux, puis la Révolution française. À son rêve initial s'en était substitué un nouveau.

### *Garder la face*

Le *Nouveau voyage dans les États-Unis de l'Amérique septentrionale* renvoie à l'imaginaire de Brissot, mais aussi à celui de ses lecteurs. Ce livre relate ses impressions, et non ses actions, il se présente en tant que philosophe, et non en tant qu'agent de change. Il lui permet de jouer avec les représentations, et de se situer dans l'échelle de la spéculation : « J'étudiais tous les livres qui pouvaient me donner des lumières sur la nouvelle patrie que j'avais adoptée dans mon cœur, et, confondu de l'ignorance où l'on était en France à cet égard, je résolus de publier un ouvrage où j'examinais la situation des États-Unis. Je me proposais d'y faire connaître les relations commerciales et politiques que la France pouvait

---

« Et pour la vraie et fidèle exécution des deux engagements par le dit Guillaume Seton, nous Guillaume Seton, Guillaume Duer et André Craigie nous engageons solidairement et le paiement nos divers et respectifs exécuteurs et administrateurs envers le dit J. P. Brissot de Warville ses héritiers exécuteurs et administrateurs dans la somme générale de 90 mille piastres en espèces »

2103 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage*, *op.cit.*, p. 24

2104 Après trois ans de dur labeur, il confessa à sa mère le 22 novembre 1792 qu'il était encore bien loin de la fortune tant attendue, et que les difficultés rencontrées étaient bien plus importantes que ce qu'escompté : Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis*, *op.cit.*, p. 76

2105 *Ibid.*, p. 162

former avec ces contrées »<sup>2106</sup>. Brissot a le choix de ses masques. Son appartenance aux quelques sociétés dont il a la paternité lui offre plusieurs prétextes : apporter de nouvelles connaissances utiles pour les deux nations, ce qui l'inscrit dans le mandat de la Société Gallo-américaine<sup>2107</sup>, ou étendre les liens de solidarité et propager les idéaux philanthropiques dans le cadre de la Société des Amis des Noirs, qu'il vient tout juste de créer avec Clavière, comme il le présente dans ses *Mémoires*<sup>2108</sup>. En se prêtant de telles intentions, il assurait les intérêts du secret.

William Duer était un spéculateur de haut vol, secrétaire du Trésor, qui dissimulait ses visées personnelles derrière l'entreprise d'intérêt public que constituait la Compagnie de l'Ohio, mais aussi derrière son prestige apparent, lui qui était l'intime de Robert Morris, d'Alexander Hamilton, de George Washington et de John Jay, autant de gages de sa moralité<sup>2109</sup>. Lorsqu'il vint à la rencontre de Cutler, il se présenta comme l'émissaire d'un « projet émanant de certaines personnalités parmi les plus influentes de la ville [de New York] » qui prévoyait « d'englober une autre compagnie, mais à la condition que cet arrangement restât absolument secret »<sup>2110</sup>. Duer et Cutler ne formaient eux-mêmes que l'avant-scène, et cachaient un arrière-fond plus obscur, où évoluait une nébuleuse de francs-tireurs, de hauts financiers, de banquiers ou de spéculateurs en tout genre. Derrière leur nom, il y avait ceux de Nalbro Frazier, Richard Platt, John Holker<sup>2111</sup>, Silas Deane, Robert Morris, Jeremy Wadsworth, le Général Knox, William Constable, Melancton Smith, Seth Johnson, Christopher Gore et Samuel Osgood<sup>2112</sup>. La révélation d'un circuit de l'ombre

---

2106 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 52

2107 Dans une lettre du 21 novembre 1787 adressée au marquis de Chastellux, Brissot compte aller en Amérique, ce qui s'inscrit dans la « continuation de l'ouvrage nouveau que j'ai publié avec M. Clavière m'obligeant, avec d'autres circonstances, à y faire un voyage » : A.N. 446 AP/4 dossier 2 n°12

2108 « Un des motifs du voyage que j'avais fait en Amérique était d'y servir la cause des noirs et d'y étendre les rameaux de la Société que je venais d'instituer à Paris » : *Op.cit.*, p. 74

2109 Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis, op.cit.*, p. 33

2110 Cutler, Mannasseh, *Life and Journal of Mannasseh Cutler*, cité dans *ibid.*, p. 28

2111 Stancliffé Davis, Joseph, *Essays in the Earlier History of American Corporations, op.cit.*, p. 140-141.

Holker cumulait durant la guerre d'Indépendance la fonction d'agent de la marine royale de France dans tous les ports des États-Unis, de Consul de France dans le port de Philadelphie avec celle de représentant commercial de Jacques Donatien Le Ray de Chaumont, de banquier des commissionnaires américains. à Paris, de munitionnaire des armées du Comte d'Estaing et de George de Washington.

2112 *Ibid.*, p. 168

impliquant de telles personnalités publiques aurait pu anéantir leurs visées spéculatives et leur destin politique, mais aussi ébranler la crédibilité de la jeune République états-unienne aux yeux de son propre peuple.

Dans une lettre du 3 décembre 1788, Craigie rappelle à Parker qu'il est une des rares personnes avec Brissot à être au courant de l'implication de Duer dans leurs affaires, et qu'il « serait mieux de ne jamais mentionner le nom de D. en toute occasion »<sup>2113</sup>. Brissot lui-même restait tout aussi sibyllin dans sa correspondance avec Félicité : « Je ne puis te dire les raisons de ce voyage. Je les explique à l'ami Clavière tu pourras les savoir de lui. »<sup>2114</sup> Pour Clavière, Cazenove et Stadniski, Brissot était l'agent idéal pour examiner les opportunités d'investissements outre-Atlantique. Il disposait de paravents crédibles à travers la « Société Gallo-Américaine » et la « Société des Amis des Noirs ». Il était le philosophe en dehors de tout soupçon, parfait pour garder intact l'effet de surprise que susciterait un investissement massif dans les fonds américains, et les perspectives de gain à court terme<sup>2115</sup>. Il était pour eux le candidat tout désigné, bilingue, compétent en la matière, mais surtout un ami fiable, sur qui compter. Pourtant, son image avait été précédemment écornée, et la complicité avec Clavière dévoilée. Dans leur réponse en juin 1786 à la *Dénonciation au public* de Brissot, les frères Perrier l'avaient clairement démasqué, et ce malgré la précaution de l'anonymat. Mais Brissot persistait et signait publiquement dans sa *Seconde lettre contre la compagnie d'assurance* : « cet esprit public est le seul motif qui m'a mis la plume à la main contre vous »<sup>2116</sup>.

Brissot voyageait *incognito* en Amérique, mais discrétion, prudence et méfiance étaient pour lui les maîtres mots : « Je puis t'écrire ici librement écrit Brissot à Félicité une fois arrivé à Philadelphie. Imagine que par un concours bizarre de circonstances, j'ai été obligé

---

2113 Cité dans *Ibid.*, p. 161

2114 A.N. 446 AP/1 dossier 2 n° 119

2115 Dans sa lettre de recommandation à Craigie, Parker le dit expressément : « Comme c'est un homme de lettres et que ses activités sont restées jusque là confinées à ce domaine, il ne sera pas soupçonné en Amérique d'avoir l'intention d'acheter des fonds » : cité dans Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis, op.cit.*, p. 62

2116 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Seconde lettre contre la compagnie d'assurance, op.cit.*, p. 5

presque toujours de cacher [...] mes sentiments et mes résolutions, parce que mes lettres pouvaient ici même tomber dans des mains qui m'étaient suspectes. »<sup>2117</sup> Garder la face et donner le change se faisaient au prix de la suspicion. Cela remettait en cause totalement l'adage que Brissot avait coutume d'avancer fièrement dans ses pamphlets : « Quand j'attaque quelqu'un, je le dis, et me nomme »<sup>2118</sup>. Ce devoir moral faisait ici long feu pour ne pas ébruiter les manœuvres sourdes de son protecteur et ami, et de ses partenaires du moment.

La République du commerce de Brissot se constituait à la lisière des économies mercantiles et du régime monarchique, ni totalement intégrée ni entièrement exclue, espace liminal et milieu du passage. République du commerce, pris dans le sens extensif du terme, du négoce aux spéculations financières, étirant le trafic des marchandises jusqu'aux capitaux<sup>2119</sup>, dans laquelle s'actaient un nouveau sujet et une nouvelle forme de société. La République du commerce, cet espace opportun qui se défaisait des positions et des configurations instituées, « croisement de mobiles » en tout genre, où des hommes comme Clavière et Brissot avaient pris refuge. « Le cas de Clavière, exilé politique aux ambitions très grandes et aux moyens financiers de fortune, qui mêle la publicité à l'affairisme à la fois pour gagner et pour se pousser en avant, est un cas particulier, comme celui de Panchaud dont il croise la route et le milieu de politiciens financiers ; ce sont des hommes disponibles pour tous les emplois et pour tous les évènements »<sup>2120</sup>.

Au moment où Brissot rencontre Clavière, il avait les mêmes aspirations, du moins beaucoup plus tempérées. Clavière et Panchaud visaient le ministère, Brissot un titre avec

---

2117A.N. 446AP/1 dossier 2

2118Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique*, p. 21 et Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Seconde lettre contre la compagnie d'assurance*, p. 3

2119Comme l'entend lui-même Brissot : « Les lumières sur le commerce y sont encore [en France] bien peu avancées comparativement à celles des Anglais ou des Hollandais, et ce calcul, qui dirige les spéculations dans les fonds publics, ne peut résulter que de l'esprit de commerce généralement répandu et très exercé » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. Essay on the nature of a loan, etc. *Essai sur la nature de l'emprunt, avec une introduction nécessaire pour la connaissance des fonds publics* », art.cit., p. 326

2120Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, p. 715.

appointements, qui pourrait lui permettre de vivre décemment lui et sa famille, tout en tirant secrètement la France vers ses plus hautes destinées, avec la République pour horizon. On connaît son passé laborieux d'écrivains nécessaires. Son association avec Clavière laissait présager des jours meilleurs, et lui permettait de continuer son combat patriotique contre le despotisme ministériel par le moyen détourné de la finance. Son association avec Clavière et Panchaud lui avait offert pendant quelques temps ses entrées au ministère, à l'ombre de Calonne, et était avec Mirabeau une des chevilles ouvrières des intrigues politico-financières du Royaume. Opportunité de plus sur sa route que lui offrait la relation complice avec un puissant de l'État, qu'il tenta de saisir en vain en 1786 afin de rejoindre l'Amérique. Mais contre toute attente, c'est grâce à ce rôle de maître d'œuvre, bien loin de ses rêves de jeunesse, mais au plus près de sa vie d'aventurier et des entraves rencontrées, que son savoir-faire de pamphlétaire aguerri lui avait ouvert la porte de la faction orléaniste.

En cabotant, Brissot était parvenu à prendre de la hauteur. C'était aussi le cas de Panchaud, emprisonné quelques jours pour dettes à Londres début 1780, « constamment en voyage entre l'Angleterre, les Pays-Bas et la France où il brasse de nouvelles affaires »<sup>2121</sup>, dans les prêts à la grosse, dans la Caisse d'escompte, dans les Eaux de Paris, dans les compagnies d'assurances, les mines, les charbonnages, le ramonage<sup>2122</sup>. Celui de Duer, qui d'aide-de-camp du Gouverneur-Général de l'East India Company, devient propriétaire planteur dans l'île de la Dominique, et achète une parcelle de terre au niveau de Fort Miller destinée à la colonisation. En 1775, lorsque les tensions entre la métropole et la colonie américaine s'intensifiaient, malgré sa naissance, son éducation anglaise et sa récente arrivée en Amérique, il décida d'œuvrer en faveur de l'indépendance. Même s'il était parvenu à pénétrer dans la haute société new-yorkaise, il lui fallut attendre la constitution du Congrès américain pour occuper une position de premier plan<sup>2123</sup>. Et que dire de Clavière, qui vivait dans une République qui lui refusait « la carrière politique qu'il assignait à son propre

---

2121Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France, op.cit.*, p. 428

2122Ibid, pp. 426-427.

2123Jones, Robert Francis, *The King of the Alley, op.cit.*, p. 15

mérite »<sup>2124</sup>, devenu fervent adversaire de l'aristocratie, se disant appartenir à la « société des gens de mérite »<sup>2125</sup> à l'instar de Mirabeau<sup>2126</sup> et de Brissot. Avant que l'intérêt de tous ces hommes se croise, ils avaient un point en commun : le sens de la mètis, intimement lié au désir de percer dans la société, ce sens qui les fait tous converger autour de l'opportunité américaine, sa dette et ses terres.

Les États-Unis d'Amérique étaient une porte par laquelle Brissot et Clavière étaient passés pour subvertir leur position, une des portes par laquelle se matérialisait momentanément l'espace liminal entre le politique et l'économique. Pour Clavière, il lui fallait attendre ses premiers coups de bourse sur la dette américaine pour franchir cette porte. Malgré les prospections encourageantes, il ne fit aucun investissement de taille, et resta finalement au seuil. C'était très différent dans le cas de Brissot. Côté monétaire, le contrat qu'il signa lui concéda 10 000 livres, ce qui en réalité couvrait les frais de voyage, et un intérêt sur les fonds américains, qui fut nul dans son cas, puisque le seul contrat qu'il passa, pour une somme de près 110 000\$, fut contesté par Clavière. Par contre, sur le plan symbolique, Brissot l'avait bel et bien franchi. Il avait côtoyé les principaux personnages des États-Unis, avait tissé des relations de confiance avec la plupart d'entre eux, et comble de bonheur, avait reçu leur estime et leur reconnaissance<sup>2127</sup>. Dans les États-Unis d'Amérique, Brissot n'était plus un roturier, ni même un homme d'esprit, il était un patriote. Autrement dit, il commençait à devenir lui-même, un *soi* uni et plein. Identité bien éphémère pour Brissot, puisqu'aussitôt revenu en France, il dû réapprendre à revêtir ses masques.

La République vectrice du commerce, le commerce vecteur de la République. La première affirmation était seulement valable pour les États-Unis, la seconde pour toutes les Nations du monde. Toutes les compagnies dans lesquelles Clavière était engagé « étaient d'une

---

2124Bénétruy, Joseph, *L'Atelier de Mirabeau*, *op.cit.*, p. 8

2125*Ibid.*, p. 114.

2126Lettre à Montmartin datant du 25 novembre 1785, citée dans Chaussinad-Nogaret, Guy, *Mirabeau*, *op.cit.*, p. 88

2127Craigie disait de Brissot qu'en plus d'avoir « établis les meilleurs liens dans ce pays », « était hautement respecté par nos personnages de premier plan » : Lettre de Craigie à Parker, le 3 décembre 1788, cité dans Stancliffé Davis, Joseph, *Essays in the earlier history of American Corporations*, *op.cit.*, p. 162



façon ou d'une autre intégrées au système financier de l'État, [...] et toutes étaient également utilisées à des fins politiques. Spéculer en bourse était devenu d'intérêt public et s'inscrivait dans la nouvelle politique d'opinion publique qui se développa dans les années 1780 »<sup>2128</sup>. De telles spéculations leur permettaient de toucher des profits substantiels sous couvert de défendre la finance morale et l'intérêt des petits actionnaires contre l'ignominie de l'agiotage qui faisait fureur à cette époque. Clavière n'aurait donc pas eu en tête la simple idée de faire fortune, car bien plus que l'argent, elle pouvait le mener par contournement aux plus hautes sphères du pouvoir politique. Lui qui n'était pour le moment qu'un petit spéculateur en chambre pouvait, en se construisant une réputation de financier, accéder au poste de Directeur des finances, comme l'avait fait quelques années auparavant son compatriote Necker. Il avait en tête de faire ses preuves en tant que financier, et en cas de réussite, cela lui ouvrait les portes de la gloire. Rappelons-nous les confidences faites par Brissot au marquis du Crest en 1787 : « on ne peut rien faire sans argent, sans beaucoup d'argent ; c'est le premier pas que font en Angleterre tous les corps, tous les citoyens ayant un intérêt semblable, qui ont à réclamer contre l'administration »<sup>2129</sup>. Clavière devait en être parfaitement conscient. Reste cependant à savoir sur quel État il aurait jeté son dévolu. Est-il possible, comme le soutient Herbert Lüthy, que Clavière n'ait jamais perdu de vue sa patrie d'origine, et que sa volonté de parvenir au plus haut sommet de l'État Français répondait à son désir de renverser le régime bamboche que la France avait installé depuis 1782 en lieu et place de la République genevoise<sup>2130</sup> ?

République et commerce, politique et économique, bien public et intérêt privé, moralité et turpitude : espace liminal dans lequel ces contraires, loin de s'opposer, s'unissent. Brissot physiocrate, mais Brissot spéculateur, Brissot moralisateur, mais Brissot corrupteur. Tantôt le physiocrate est le vrai visage de Brissot, tantôt il concorde avec ses convictions et ses idéaux les plus profonds, mais tantôt il se convertit en masque, dissimulant ses activités de

---

2128 Whatmore, Richard et Livesey, James, « Étienne Clavière, Jacques-Pierre Brissot et les fondations intellectuelles de la politique des Girondins », art.cit., p. 7

2129 « Brissot au Marquis du Crest », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, op.cit., p. 158

2130 Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France*, op.cit., p. 746

spéculateurs. Une phrase pour dissiper cette contradiction apparente : le masque est le faste de l'aventurier, il « crée un champ qui autorise des pratiques sociales risquées et contingentes »<sup>2131</sup>, il s'offre un « théâtre de légitimité »<sup>2132</sup> et s'ouvre un terrain d'opportunité pour passer au-delà des positions fixes et définies. Il est l'indice de la subversion et du contournement, il est l'enseigne du passage et du sujet qui s'actualise. Il faut donc moins s'attarder sur la contradiction, ou plutôt la contrefaçon, que sur ce qu'elle autorise, la trajectoire appropriée pour percer le plus promptement dans la société, quitte à égratigner quelques certitudes pour ses menées plus impérieuses, à infléchir le bien public dans l'intérêt particulier, la fidélité dans la liberté, l'en soi dans le pour soi. Comme le suggère Herbert Lüthy, il ne faut pas crier trop rapidement haro sur Clavière et Brissot. Le groupe des « baissiers » dénonçait les « marchands d'illusions qui poussent les effets en bourse au multiple de leur valeur réelle pour faire frauduleusement fortune aux dépens des acheteurs naïfs »<sup>2133</sup>. En cela, il s'opposait au mirage de prospérité que laissait planer un tel agiotage. Il est possible de comprendre leur position comme la réunion d'une morale frondeuse avec un simple calcul de bon sens<sup>2134</sup>. Toutes ces banques et ces compagnies dont les valeurs montaient en flèche n'avaient en effet rien de solide, et parier à la baisse était au final le choix le plus raisonnable, et le moins risqué. Certaines voies opportunes étaient moins faciles à prendre que d'autres, mais elles étaient toutes une exception bienvenue pour cheminer dans sa conscience et dans la société, et la marque d'un sujet en passe de devenir son propre souverain.

Brissot, patriote spéculateur, spéculateur patriote. Non plus sujet du roi, mais sujet pour lui et en lui-même, sujet universel, sujet cosmopolite. « Libres ils resteront ; oui sans doute, parce que l'homme est ennemi né de la servitude, parce qu'en s'appartenant, en appartenant

---

2131 De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien I, op.cit.*, p. 183

2132 *Ibidem*

2133 *Op.cit.*, p. 716

2134 Voir notamment la lettre de Clavière aux Cazenove de Londres datée du 4 février 1785 : « Nous avons aussi avec votre frère Théophile une affaire très désagréable. Nous avons vendu à prime, de la manière la plus légitime, des dividendes de la Caisse d'Escompte, en fondant notre spéculation sur ce que nous devons attendre du bon sens et de la raison » : cité dans Bouchary, Jean, « Un manieur d'argent avant la Révolution française (Suite). VIII. Les grandes spéculations de Clavière », art.cit., pp. 246-247

qu'à lui seul, il sent une noble fierté ; son âme s'élève »<sup>2135</sup>. Et si l'âme est un médium de combinaison, d'alliance et de communion, que sous la forme de l'amitié et de la confiance il favorise le commerce, le commerce pour sa part « établit une communication universelle », « rend les deux pôles voisins »<sup>2136</sup>, et en cela alimente l'âme, subvertit les entraves physiques, politiques, économiques, et psychiques. À la différence de l'exil et de l'errance, de la société d'ordres et de sa double conscience, le voyage américain avait permis à Brissot l'ancrage, avait acté son intégration dans la République, et avait initié sa résolution intérieure. À la différence de l'exil et de l'errance, le voyage américain de Brissot appelait son retour : retour physique, en France, mais aussi retour sur soi. La reconnaissance qu'il avait obtenue de la part de ses pairs américains lui renvoyait enfin l'image de patriote qui lui correspondait, et qui actait son appartenance à la République universelle.

---

2135Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Législation criminelle. Genevois naturalisé irlandais, jugé criminellement à Genève. Question sur l'immigration examinée », in *Bibliothèque philosophique*, Tome X, *op.cit.*, p. 36

2136Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, *op.cit.*, p. 211

Le Nouveau monde. Terre d'exil et de transcendance, terre du républicanisme et de spéculations. Mais aussi terre de déportation et de souffrance, terre d'esclavage et de plantations. Cette dialectique est au cœur même du parcours social de Brissot et de la trajectoire prise par sa double conscience. Quatre mois avant de s'embarquer pour l'Amérique, il avait fondé avec Clavière la « Société des Amis des Noirs », et intégré par la même le combat transatlantique pour l'abolition de la traite et l'extinction de l'esclavage. Avant d'entrer dans le vif du sujet « Brissot abolitionniste », il est nécessaire de clarifier d'abord l'acception que je compte lui donner. Pour ce qui est de la République, ses bases conceptuelles (vertu civique, bienveillance et désintéret) nous sont maintenant familières, de même que ses ressorts pratiques actualisés (utilité et représentation – sous toutes ses coutures, du politique à l'idéologique), que j'ai exposés tantôt en filigrane, tantôt expressément. Mais qu'en est-il de l'abolitionnisme, et *a fortiori* de la « Société des Amis des Noirs » de Paris ?

Dans un ouvrage qui lui est entièrement consacré, publié en 1998, Bernard Gainot et Marcel Dorigny soutiennent qu'il serait plus juste de la qualifier d'anti-esclavagiste plutôt que d'abolitionniste, trop loin de sa réalité<sup>2137</sup>. Pourquoi ce choix ? La Société prône l'abolition immédiate de la traite, ce qui n'est pas du tout le cas de l'esclavage. Même si elle fait partie du programme de la société, il s'agirait en fait plus d'une cause ajournée, et même d'une question subsidiaire. Elle condamne l'esclavage en tout point de vue, mais il semble que cette institution barbare le soit aussi par la nature des choses, condamnée à s'essouffler d'elle-même au fur et à mesure de la montée en culture des sociétés. Moins une abolition officielle, tranchée et décisive, qu'une extinction progressive, douce et presque naturelle. Cette idée se retrouve sans équivoque dans leurs discours et dans leurs gestes. Mais il me semble toutefois que ce serait une erreur de suspendre la définition de l'abolitionnisme au seul critère du temps.

---

2137Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Éditions de l'UNESCO, 1998, p. 34

En fait, je considère pour ma part l'acte abolitionniste non comme un simple acte d'autorité, mais aussi comme un acte d'aboutissement. L'acte de fondation est d'abord un acte de conception, un acte de gestation et un acte de formation avant d'être un acte d'accouchement. Geste qui fait naître, geste qui fait croître et geste qui en procède. D'autant que l'acte, pour se réaliser pleinement, doit se rapporter à une autorité, sans laquelle il est vide. Il en ressort qu'il n'existe pas seulement une temporalité de l'« acté », mais une temporalité de l'« actualisation », ou pour être plus précis de l'« acteur agissant ». Pour ce qui est de l'abolitionnisme en tant que tel, il est important de relever deux moments au sein de ce dernier temps. Le moment qui acte une élucidation et une conscientisation, le moment d'implication esthétique-normative, qui ne s'engage pas au-delà du terrain du discours, et le moment qui acte une transformation, quelle qu'elle soit, immédiate ou graduelle, minimale, modérée ou radicale, le moment où l'abolitionnisme devient un réformisme social, moral, économique, et bien sûr, politique. Dans ce sens, on ne peut exclure la « Société des Amis des Noirs » de ce mouvement. D'abord, parce que si l'on s'en tient au critère de Gainot et de Dorigny, seulement quelques rares sociétés pourraient arborer cette épithète. Ensuite, parce que les Amis des Noirs reconnaissent ouvertement dans leur séance du 19 février 1788 leur intention d'œuvrer « à l'abolition de la traite et de l'esclavage des Nègres »<sup>2138</sup>. Dorigny infléchira sa position quelques années plus tard, en apportant une définition plus juste selon moi de l'anti-esclavagisme et de l'abolitionnisme – le premier se cantonnant à une « condamnation morale de l'esclavage », le second s'inscrivant comme un « acte politique » de sortie de l'économie esclavagiste<sup>2139</sup>. C'est à raison que l'abolitionnisme se caractérise par son implication politique, ce qui fera dire à nos deux auteurs que les Amis des Noirs ont tous les traits d'un « groupe de pression »<sup>2140</sup>, doublé d'un « club politique » (comme la majeure partie des sociétés dans lesquelles Brissot prit part depuis 1786), mais il est bien loin de se limiter à cet unique critère.

---

2138« Résolution de l'assemblée, tenue rue Française, n°3, le 19 février 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, pp. 61-62

2139Dorigny, Marcel, *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions. Débats et controverses en France de la fin du XVIIIe siècle aux années 1840*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008, p. 7

2140*Op.cit.*, p. 31

Temps de la réflexion et temps de l'action donc, temps qui avait été initié par les quakers d'Amérique, les premiers à asseoir leur discours sur un geste conséquent, instigateurs de la première vague d'affranchissement d'envergure et du premier mouvement anti-esclavagiste organisé<sup>2141</sup>. Nous revenons dans le cœur de l'Amérique de Brissot, et en plus du temps, vient se greffer un autre élément tout à fait fondamental que l'on déploiera dans cette partie : l'espace. Car l'abolitionnisme renvoie ultimement à un espace-temps de la lutte qui va bien au-delà de la question noire.

## 1. La naissance d'un enjeu. L'internationalisation de la question noire

### *Les nouveaux visages de l'amitié. L'itinéraire abolitionniste de Brissot*

Je tâcherai tout d'abord de faire état du parcours personnel de Brissot qui l'a conduit, rencontre après rencontre, année après année, jusqu'aux idées abolitionnistes. J'ai assez insisté sur la notion d'itinéraire pour la développer ici-même, mais disons simplement que Brissot fait partie de ce large contingent de personnes de sexes, de religions, de nationalités, de conditions, et d'âges différents qui se sont retrouvées autour de ce mouvement parce que « quelque chose dans leur expérience du monde les [y] a menés »<sup>2142</sup>. Quelque chose, ou quelqu'un. Pour Brissot ce quelqu'un s'accorde au pluriel, puisque nombreuses ont été les personnes qui vinrent lui souffler à l'oreille le sort des malheureux noirs, le troubler, le sensibiliser, puis le perturber jusqu'à ce qu'il se sente concerné et impliqué dans la cause abolitionniste.

Brissot évoluait dans un monde des lettres de plus en plus pénétré par la question noire. La

---

<sup>2141</sup>Brissot cite d'ailleurs le nom de Guillaume Burling, qui « publia, en 1718, le premier traité que je connaisse contre l'esclavage » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, pp. 6-7

<sup>2142</sup>Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, p. 25

fin du XVII<sup>e</sup> siècle avait été marquée par la multiplication des insurrections d'esclaves en Jamaïque, en Guadeloupe, en Martinique, à Saint-Domingue, dont l'écho commençait à parvenir jusque dans les métropoles. À partir de 1725, une littérature française se concentre sur le sujet, et développe un thème qui aura une forte résonance, celui de la révolte<sup>2143</sup> : parmi les écrits notables, il y avait ceux de l'abbé Antoine François Prévost, d'abord dans son périodique *Le Pour et le Contre*, dans lequel il faisait état entre 1733 et 1740 de différents troubles marrons en Jamaïque, ses *Voyages du capitaine Robert Lade* publiés en 1744, et sa volumineuse *Histoire générale des voyages* écrite entre 1746 et 1759. Il y avait aussi le *Oroonoko* de Aphra Behn, traduit en français par Pierre-Antoine de La Place en 1745, et la *Nouvelle Histoire de la Jamaïque* de Hans Sloane, qui arrive en France en 1751. Ces écrits ont tracé la voie à leurs émules, puisque les grands noms de la philosophie française – pour rester dans les limites du Royaume – avaient pris la défense de l'humanité opprimée : c'était Montesquieu, Saint-Lambert, Diderot, Rousseau, Voltaire, Raynal, ainsi que des hommes de lettres qui avaient, en plus de la sympathie, l'amitié de Brissot : Bernardin de Saint-Pierre, Condorcet et Mercier – ce dernier ayant porté la dénonciation de l'esclavage à son paroxysme dans son ouvrage abrasif *L'An 2440*<sup>2144</sup>.

Toute cette littérature portait la question noire à un double niveau de réflexion. Elle obligeait le public métropolitain à prendre conscience de la situation des esclaves dans les colonies, des traitements qui leur étaient infligés, et des conditions de vie qui leur étaient imposées. En brossant un tableau de l'homme révolté, elle n'était pas non plus sans alimenter certaines projections. Dans un contexte où l'ordre social monarchique se faisait de plus en plus pesant, et était aussi de plus en plus contesté, l'image de l'esclave insurgé provoquait un mélange ambigu de menace et d'espoir. Cette atmosphère posait les premières balises de l'humanisme anti-esclavagiste, de sa sensibilité et de son projet, et allait trouver en Brissot un terrain propice et fécond.

---

2143Duchet, Michel, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op.cit., pp. 140-145

2144Il y annonçait la venue de « l'ange [noir] exterminateur », qui par l'action de son bras vengeur, avait libéré ses semblables de leurs fers en versant le sang de leurs tyrans : Mercier, Louis-Sébastien, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, 1771, pp. 147-148

Les philosophes avaient posé le contexte, son entourage lui apporta la contexture qui lui manquait. Il allait rendre cette question vivante à ses yeux, il allait tout simplement l'incarner. Brissot raconte dans ses *Mémoires* le rôle décisif que Pahin de La Blancherie avait tenu dans son itinéraire abolitionniste. Ce dernier avait rejoint les « Isles » très probablement vers 1766, et séjourna quelques mois à Saint-Domingue dans l'espoir de faire fortune. Il avait été marqué par la cruauté des traitements infligés aux esclaves, et avait depuis ce jour la traite et l'esclavage en horreur<sup>2145</sup>. Mais le véritable tournant date de son deuxième séjour londonien, entre 1782 et 1784. Il avait côtoyé Lord Mansfield, connu depuis le « Somerset Act » de 1772, et Catharine Macauley, qui ne s'était pas démarquée tout particulièrement pour la cause abolitionniste, mais chez qui Brissot aurait pu rencontrer, par le biais de son beau-frère James Graham, quelque amis quakers, alors connus pour en être les fers de lance<sup>2146</sup>.

Brissot avait fait la connaissance d'une vieille amie de Félicité, Miss Capper<sup>2147</sup>, également quaker, qui aurait pu être cette porte entre lui et le mouvement abolitionniste britannique naissant. Mais la piste la plus solide reste celle de son ancien camarade du collège de Chartres, Edmond Philip Bridel. Il fut une des fréquentations régulières de Brissot<sup>2148</sup>, et c'est lui, rappelons-nous, qui contribua à le tirer de prison en payant une partie de ses dettes. Bridel, qui enseignait le français à Londres, avait traduit nombre de travaux sur les quakers pour le compte de James Phillips et la « Society for Sufferings »<sup>2149</sup>. Phillips était libraire sur Lombard Street, engagé dans la cause abolitionniste, et éditera en 1786 *An essay on the slavery and commerce of the human species, particularly the African, translated from a Latin Dissertation*, le premier essai anti-esclavagiste de Thomas Clarkson. Les deux

---

2145« Le récit qu'il me fit des affreux tourments éprouvés par les noirs dans les colonies françaises a aussi servi à développer en moi le zèle actif qui m'anima plus tard en faveur de cette classe infortunée » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 192

2146Brissot nous fait part de la rencontre d'un seul de ces quakers, Robert Pigott, qui intégrera quelques années plus tard la Société des Amis des Noirs de Paris : *Ibid.*, p. 350

2147*Ibid.*, p. 375

2148A.N. 446 AP/2 dossier 6 : « Interrogatoire du 3 Aout 1784 subi de l'ordre du Roi au Château de la Bastille »

2149Dybikowski, James C., « Edmond Philip Bridel's Translations of Quaker Writings for French », in *Quaker History*, vol. 77, n°2, 1988, pp. 110-121



hommes entretiennent une correspondance régulière<sup>2150</sup>, et c'est vers lui que Brissot se tourne pour avoir des renseignements sur l'économie anglaise dans le cadre de la « Société Gallo-américaine » naissante. Philips, qui était en relation « avec les fabricants et négociants les plus recommandables de toutes les parties de l'Angleterre », s'était engagé à donner toutes les informations nécessaires dont la Société aurait besoin pour dresser un tableau de la situation actuelle de l'Angleterre. Mais il faisait surtout partie de ce jeune contingent de quaker qui secouait le vieil *establishment* de leur communauté, ce même cercle qui fut un des principaux vecteurs de la campagne anti-esclavagiste de 1783<sup>2151</sup>.

Avant son troisième séjour forcé dans la capitale londonienne, Brissot avait fait la connaissance de la fine épée et du talentueux musicien qu'était Joseph Bologne de Saint-Georges. Selon Gabriel Banat, Brissot bénéficia de la bienveillance de son frère maçon qui le mit en contact avec ses vieux amis londoniens qu'étaient Wilkes, Wilberforce, et Clarkson<sup>2152</sup>, des hommes publics de grande envergure qui furent des soutiens de taille dans la cause abolitionniste. Lorsqu'il s'exila en terre anglaise en novembre 1787, Brissot avait toutes les cartes en main pour rentrer en communication avec le mouvement abolitionniste, qui venait d'ailleurs de se donner, depuis le 22 mai dernier, une plateforme organisationnelle en la « Society for the Abolition of the Slave Trade ». Et c'est ce qu'il fit<sup>2153</sup>. D'autant qu'après l'avoir sollicité le 18 août de la même année, il fut reçu membre honoraire neuf jours plus tard. Cette société se composait d'hommes d'influence et d'expérience en tout genre. Parmi les plus fameux, on peut citer James Ramsay, Thomas Clarkson, Granville Sharp, Samuel Hoare, George Harrison, William Dilwyn, Joseph Hooper, John Lloyd, Joseph Woods, James Philips, William Wilberforce, membre du parlement, tout comme Wilkes et Pitt, Josiah Wedgwood, puissant industriel du Staffordshire, un des leaders de la « General Chamber of Manufacturers », membre de la « Lunar Society » et de la « Royal Society », et David Barclay, l'un des six membres

---

2150A.N. 446 AP/6 dossier 1

2151Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 418

2152Banat, Gabriel, *The Chevalier de Saint-Georges*, *op.cit.*, p. 281

2153« Dans le dernier séjour que j'avais fait avec le marquis du Crest en Angleterre [...] j'avais été portée de connaître la Société instituée pour l'abolition de la traite. » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome II, p. 71

fondateurs du premier comité quaker en juillet 1783<sup>2154</sup>, à la tête d'une maison de banque, *Barclay, Bevan & Co*<sup>2155</sup>, et, après le rachat de l'*Anchor Brewery* à la veuve Hester Thrale<sup>2156</sup>, d'une maison de commerce, *David Barclay & Son*. La société semble restreinte, mais le milieu auquel elle renvoie est incroyablement étendu, allant du monde ecclésiastique de haut rang à la faction parlementaire radicale en passant par la secte quaker, le grand monde de la culture londonienne, certaines hautes instances administratives de l'État britannique et de la jeune République américaine<sup>2157</sup>.

Brissot nous précise qu'il avait eu l'occasion d'assister seulement à l'une de ses séances<sup>2158</sup>, mais nous fier à cette seule information nous ferait passer à côté de la véritable nature des liens qu'il cultiva durant près de trois mois avec ses membres. Assez en tout cas pour fonder son *alter ego* parisien aussitôt après son retour. Et le nom qu'il lui donna en dit beaucoup sur l'influence qu'il subit : la « Société des Amis des Noirs », en référence à la secte quaker, aussi connue sous le nom de « Société des Amis ».

Dès son retour à Paris, il fonde avec Étienne Clavière la société éponyme, étroitement affiliée à son homologue londonienne. On y retrouve Nicolas Bergasse, Condorcet, Mirabeau, Pétion, Vaugeois<sup>2159</sup>, Siéyès, Brack, Carra, Cerisier, Valady, de Bréban, Debourges et La Fayette<sup>2160</sup>. Je me pencherai durant les lignes qui suivent plus en détail sur

---

2154 Christopher Leslie Brown, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 418

2155 Hilton Price, Frederick George, *London Bankers with Some Account of Their Predecessors the Early Goldsmiths, Together with Lists of Bankers from 1670, including the Earliest printed in 1677, to that of the London Post Office Directory of 1890*, London, The Leadenhall Press, 1890, pp. 10-12

2156 McIntyre, Ian, *Hester. The Remarkable Life of Dr Johnson's 'dear Mistress'*, London, Constable, 2008, pp. 168-176

2157 Si l'on se contente de regarder à l'ombre de David Barclay, on retrouvait la présence du célèbre docteur Samuel Johnson (Perman, David, *Scott of Amwell. Dr Johnson's Quaker critic*, Hertfordshire, Rockingham Press, 2001, pp. 15-17), celle de John Fothergill et de l'ubique Benjamin Franklin (Duane, William, *Memoirs of Benjamin Franklin. Written by Himself, and Continued by his Grandson and others, with Social Epistolary Correspondence, Philosophical, political, and Moral Letters and Essays, and his Diplomatic Transactions as Agent at London and Minister Plenipotentiary at Versailles*, Tome I, New York, Derby & Jackson, 1859, pp. 107-133).

2158 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale, lu à l'Assemblée de la Société des Amis des Noirs, le 9 février 1789*, Paris, 1789, p. 49

2159 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 58

2160 Voir également Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, pp. 76-77 et p. 169, et « Séance du 18 mars 1788, tenue n°2, rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La*

la Société, mais disons simplement que Brissot considérait cette entreprise comme une « insurrection philosophique et politique en faveur de l'humanité »<sup>2161</sup>, du moins c'est ce qu'il nous rapporte dans ses *Mémoires*. Si l'on atténue l'emphase de Brissot, qui s'explique bien évidemment par son contexte d'écriture, et que l'on substitue à l' « insurrection » un terme moins emphatique, mais tout aussi engagé, nous aurions un tableau représentatif de ce qu'était le mouvement abolitionniste pour Brissot et pour l'ensemble de ses membres transatlantiques.

Le départ de Brissot pour les États-Unis d'Amérique fut regardé comme une occasion pour les Amis des Noirs d'accroître leurs liens avec ses devancières américaines. Les nombreuses lettres de recommandations que lui avaient gratifiées les membres de la Société londonienne<sup>2162</sup> lui avaient permis d'intégrer le monde anti-esclavagiste d'outre-Atlantique, composé comme en Angleterre par une majorité de quakers. Son *Examen critique* semble avoir joué en sa faveur, puisqu'il nous confie que cet ouvrage « fut le fondement de [ses] liaisons avec les Quakers d'Amérique », et avec un des tout premiers membres de la Société, américainophile de surcroît, Saint John de Crèvecoeur<sup>2163</sup>. Du « versant » abolitionniste de son voyage, il en retiendra deux rencontres : celle avec la « New York Manumission Society »<sup>2164</sup>, fondée en 1784, puis celle avec son homologue philadelphienne, première du nom, établie quant à elle en 1775.

Brissot assiste à une des séances de la « New York Manumission Society », qui était composée par « l'élite professionnelle et mercantile new-yorkaise, des hommes de grande influence et de grands moyens »<sup>2165</sup>. Parmi eux on pouvait y voir John Murry, directeur de la Banque de New York, George Clinton, Gouverneur en son État (le même qui menait des

---

*société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 110

2161 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Perroud, Tome I, p. 68

2162 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 10. « Séance tenue le 1er avril 1788. Rue de Grammont n°2 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 117

2163 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Perroud, Tome II, p. 47

2164 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 46

2165 Rury, John L., « Philanthropy, Self Help, And Social Control : The New York Manumission Society And Free Blacks, 1785-1810 », in *Phylon*, vol. 46, n°3, 1985, p. 231

visées expansionnistes en territoire Oneida), John Jay<sup>2166</sup>, Alexander Hamilton, Robert Troup, des amis intimes de Duer<sup>2167</sup>, tout comme Melancton Smith<sup>2168</sup>, qui profita des informations que ce dernier lui fournit pour devenir l'un des actionnaires de la Compagnie du Scioto<sup>2169</sup>.

Arrivé à Philadelphie, il entra en contact avec l'aînée des sociétés abolitionnistes, fondée par Antoine Bénézet, un huguenot d'origine picarde. Lorsque Brissot la visita, elle fut forte de quelques grands noms comme celui de Benjamin Franklin, de Benjamin Rush, de Tench Coxe et de James Pemberton. Mise en veille durant la période révolutionnaire, restaurée en 1784, elle fut revitalisée en 1787, alors que la ville accueillait la Convention Constitutionnelle, ce qui n'a rien d'une coïncidence comme nous le verrons. Muni d'une lettre de recommandation, il se présenta à la société, et bénéficia de son hospitalité. La société était composée à plus des trois quarts par des quakers<sup>2170</sup>, et Brissot ne mentionne que deux membres qui n'en furent pas partie : Benjamin Franklin et Benjamin Rush<sup>2171</sup>. Parmi les autres membres de la société que Brissot a côtoyés, on peut nommer Miers Fisher<sup>2172</sup>, à la tête du comité de Correspondance, Warner Mifflin, que Brissot décrit comme un « ange de paix et de bienfaisance »<sup>2173</sup>, et James Pemberton<sup>2174</sup>, un ami du célèbre physicien et naturaliste anglais John Fothergill, qui l'invita à assister à l'assemblée des « Amis »<sup>2175</sup>. À Philadelphie, Brissot s'était lié à un acteur important du mouvement abolitionniste, qui ne fut pourtant affilié à aucune de ses sociétés, le docteur William Thornton. Quaker, ami de Franklin, de Washington et de Samuel Adams, il manifeste son

---

2166Ibid., p. 46

2167Jones, Robert F., *The King of the Alley*, op.cit., p. 96

2168Swan, Robert J., « Prelude and Aftermath of the Doctors' Riot of 1788 : A Religious Interpretation of White and Black Reaction to Grave Robbing », in *The New York History*, vol. 81, n°4, 2000, p. 432

2169Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis* op.cit., p. 50

2170Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Oxford, Oxford University Press, 1999, p. 216

2171Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome II, pp. 1-3, et Tome I, p. 46 et p. 347

2172Andrews, Dee E., « Reconsidering the First Emancipation : Evidence from the Pennsylvania Abolition Society Correspondence, 1785-1810 », in *Pennsylvania History : A Journal of Mid-Atlantic Studies*, vol. 64, Empire, Society, and Labor : Essays in Honor of Richard S. Dunn, 1997, p. 233

2173Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les Noirs de l'Amérique septentrionale*, op.cit., p. 24

2174Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome I, pp. 283-284, et Tome II, p. 171

2175Ibid., pp. 283-290

engagement pour la cause anti-esclavagiste à travers le projet de ré-émigration des noirs d'Amérique et d'Europe sur les côtes de l'Afrique, lancé quelques années auparavant par le regretté John Fothergill. Brissot nous fait part également d'une rencontre tout à fait opportune, celle de Jacques Derham, un esclave qui venait tout juste de gagner sa liberté grâce à son mérite, et qui occupait désormais la profession de médecin à la Nouvelle Orléans<sup>2176</sup>.

Les sociétés new-yorkaise et philadelphienne lui avaient fait forte impression. Il en sortit édifié, plus convaincu que jamais de sa mission, plus fort de ses relations, plus établi dans le mouvement abolitionniste transatlantique, et plus entouré encore de l'affection et de la reconnaissance de ses pairs, lui qui fut honoré du titre de membre honoraire par ces deux sociétés<sup>2177</sup>. Mais le départ de Brissot avait également eu ses dommages collatéraux. Durant son absence, c'était Clavière qui occupait la présidence de la Société parisienne, mais lui qui était en train de jeter ses derniers efforts dans la bataille pour la compagnie royale d'assurance sur la vie avait délaissé à son grand désarroi la « Société des Amis des Noirs », qui était au plus bas. « La société des Nègres languit écrit-il à Brissot dans une lettre du 11 juillet 1788. C'est un peu ma faute, que ferait-elle ? »<sup>2178</sup>. Les événements n'allaient pas l'aider à prendre son envol, puisque la convocation des États Généraux était une opportunité exceptionnelle pour Brissot de briguer enfin une place honorable au cœur de la société d'Ancien Régime, tout en correspondant à l'image qu'il se faisait de lui-même, celle d'un républicain.

*La révolution américaine, moment de crise et point de bascule : le « main-tenant » du mouvement abolitionniste*

Dans la République philanthropique en formation, le combat abolitionniste représente

---

2176 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale. Lu à l'Assemblée de la Société des Amis des Noirs, le 9 février 1789*, Paris, 1789, p. 34

2177 *Ibid.*, p. 1 et pp. 44-45

2178 A.N. 446 AP/5 dossier 4 n° 1

certainement l'élan humaniste – ou humanitariste<sup>2179</sup> comme il est plutôt d'usage de l'appeler – le plus étendu et le plus structuré du moment<sup>2180</sup>. Il faut dire qu'en se revendiquant d'un nouveau sens global de la société, la Révolution américaine joue un rôle déterminant dans l'apparition de la question noire dans le monde occidental moderne : « en invoquant expressément des principes universels plutôt que ceux établis sur la loi ou sur la coutume, en décrivant la liberté comme un droit naturel, et en définissant leur croisade politique comme une campagne contre l'esclavage, les colons Nord Américains ont pris conscience de l'injustice de soumettre des femmes et des hommes d'Afrique dans l'asservissement perpétuel »<sup>2181</sup>.

La métropole britannique ne sera pas en reste, et réplique à ces attaques de front. Le plus étonnant, c'est qu'elle accepte le terrain de la lutte, même si elle rejette leur cadre esthético-normatif. Ceci montre une chose essentielle : qu'elle s'attelle à éteindre leurs revendications en retournant contre eux leur cadre de légitimation, qui gravite autour du principe de « liberté ». Et cela est vrai dès que les premières velléités se font sentir. La résolution de Somerset de 1772 constitue en cela le premier acte<sup>2182</sup>. En déclarant l'esclavage contraire à la « common law » britannique, elle le déclarait « hors-loi » en ses murs, réaffirmant ainsi l'idée que l'Angleterre était résolument une terre de liberté, contrairement à l'Amérique esclavagiste. Le deuxième coup sera porté par Ambrose Serle en 1775, avec son *Americans against Liberty*. Il relayait l'esprit de Somerset, dénigrait l'hypocrisie américaine, et réactivait finalement l'axe colonial : vertus anglaises *versus* vices américains ; raffinement, civilisation, « vraie liberté » d'un côté, dégénérescence, despotisme, liberté dépravée de l'autre<sup>2183</sup>. Les personnalités comme Serle qui intervenaient sur la scène publique en faveur

---

2179 Stamatov, Peter, *The Origins of Global Humanitarianism. Religion, Empires, and Advocacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

2180 Lorsque je parle d'« humanisme », il faut ici comprendre l'acception que certains des contemporains de Brissot lui donnait, comme c'était le cas des physiocrates, comme l'a décrit l'abbé Beaudeau comme l'« amour général de l'humanité » (« Des Sciences et des Arts », in *Ephémérides du citoyen ou chronique de l'esprit national*, vol. 1, n°16, 1765, p. 147). Si Brissot ne parle d'« humanisme » ni d'« humanitarisme », il parle bien d'« amour de l'humanité », de « bien de l'homme », de « sentiment de bienfaisance et de liberté universelle », etc.

2181 Leslie Brown, Christopher, *Moral Capital, op.cit.*, p. 105

2182 Drescher, Seymour, *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 105

2183 « la vraie Liberté, allouée aux Hommes, est la Liberté à l'intérieur des Limites, et que ces limites sont

du gouvernement anglais ne faisaient alors que confirmer le cadre métaphysique qui faisait autorité, les préceptes éthiques – et plus largement, temporels – qui en découlaient expressément, dans lesquels la liberté devait s'inscrire, et ainsi les rapports sociaux de subordination, nationaux ou impériaux. Il ne s'agissait pas d'un combat pour la liberté, mais d'un combat autour de la liberté et pour son sens propre du commun, droit divin (Anglican) contre droit naturel en l'occurrence.

Si l'indépendance des treize colonies commençait à faire converger des Américains de tout bord comme des Occidentaux des deux rives, elle avait provoqué la même cristallisation dans la métropole. Quel que soit l'angle de vue derrière la liberté, c'était l'ordre qui était en jeu, et qu'il fut institué ou escompté, chacun avait ses mauvais démons. Christopher L. Brown fait très bien ressortir cet aspect : « Le conflit américain identifiait deux types de vilains : les colons qui invoquaient la liberté mais la refusaient à leurs esclaves, et les hommes d'États britanniques qui honoraient les intérêts des marchands africains et empêchaient les colons d'entraver les importations d'esclaves »<sup>2184</sup>. Le père de l'Église Méthodiste, John Wesley, fortement influencé par le *Great Awakening*, partageait cette idée en 1774 dans ses *Thoughts upon Slavery*, relayée deux années plus tard par l'Anglican puritain que fut Granville Sharp. Il soutenait dans son *Law of Liberty* que le péché s'étendait de part et d'autre de l'Atlantique, et soulignait la responsabilité partagée entre les colons qui dénonçaient la traite, mais possédaient des esclaves, et les Britanniques qui n'avaient aucun esclave, mais favorisaient la traite<sup>2185</sup>.

Les dernières années de la guerre d'Indépendance constitue selon Christopher L. Brown le « moment idéal pour lancer le mouvement anti-esclavagiste ». Pour ce qui est du segment

---

balisées et prescrites par le Créateur. Par conséquent, sa *Liberté naturelle*, ou la Liberté de suivre les *Dépravations* de sa Nature, est restreinte par une Injonction positive ; la Désobéissance que constitue la Rébellion contre son Créateur » : Serle, Ambrose, *Americans against Liberty ; or on essay on the Nature and Principles of True Freedom, shewing theta the designs and conduct of the Americans tens only to Tyranny and Slavery*, London, 1775, pp. 12-13. Ou : « All orderly societies require social hierarchies and inequalities in rank. The institution of slavery represented one less-than-admirable way of securing them » : *Ibid.*, p. 130

<sup>2184</sup>*Op.cit.*, p. 153

<sup>2185</sup>*Ibid.*, p. 181

britannique, il s'appuyait sur la perte de confiance dans l'ordre établi, les arguments religieux invoquant la responsabilité des pêchés nationaux et la nécessité d'une rédemption, alors que les opposants politiques revendiquaient quant à eux un renouvellement du personnel, mais surtout la mise en place des réformes constitutionnelles tant attendues<sup>2186</sup>. Tous convergeaient vers un seul et unique sens : la nécessité d'entamer une réforme de fond afin d'éviter la décadence de la Nation et de l'Empire britannique. Pour ce qui est des États-Unis, les idéaux humanistes avancés pour poser les bases métaphysiques et éthiques de l'insurrection étaient tantôt invoqués, tantôt dévoyés. En ce qui concerne les motifs économiques, il était clair par contre que l'esclavage étouffait le progrès de l'industrie et des manufactures<sup>2187</sup>. David Brion Davis nous invite cependant à dépasser cette lecture binaire pour saisir les luttes politiques de fond qui se cachaient derrière cette institution<sup>2188</sup>. Les débats sur l'esclavage mettaient en exergue les divergences axiologiques, de politiques économiques<sup>2189</sup>, les conflits d'intérêts publics concernant la tournure de la jeune République, mais aussi les conflits d'intérêts privés où prestige, avantage matériel, et quête de pouvoir étaient également en jeu<sup>2190</sup>.

Ce que l'on peut déjà remarquer, et ce que je soulignerai tout au long de ce chapitre, c'est que les années 1770-1780 furent un moment opportun dans lequel s'engouffrèrent bon nombre d'intérêts, de groupes, de justifications différentes, jusqu'à initier un large mouvement de convergence en faveur de la cause abolitionniste. Les quakers d'Amérique, après la perte de leur pouvoir politique à l'Assemblée de Pennsylvanie, redirigèrent leur attention sur le terrain de la morale et du social. Benjamin Rush, dans la tradition du droit naturel, voulait faire de l'abolition de la traite son cheval de bataille contre « la tyrannie britannique en Amérique »<sup>2191</sup>. Thomas Clarkson voyait quant à lui derrière la question

---

2186 *Ibid.*, pp. 182-183

2187 Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op.cit.*, p. 85

2188 *Ibidem*

2189 Peskin, Lawrence A. « From Protection to Encouragement : Manufacturing and Mercantilism in New York City's Public Sphere, 1783-1795 », in *Journal of Early Republic*, vol. 18, n° 4, 1998, pp. 589-615

2190 *Ibid.*, p. 86. Voir également Lynd, Staughton, *Class Conflict, Slavery and United States Constitution*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967

2191 Woods, John A., « The Correspondence of Benjamin Rush and Granville Sharp 1773-1809 », in *Journal of American Studies*, vol. 1, n°1, 1967, p. 3



noire la nécessité d'entamer une réforme impériale, William Wilberforce une réforme politique, Granville Sharp une réforme morale, et Brissot une réforme morale et impériale, et même plus encore, une réforme globale.

Espace transitionnel et à géométrie variable que fut l'Amérique péri-indépendance, espace de crise et d'opportunités bien au-delà des groupes et des personnes impliqués dans le courant abolitionniste, où la vague d'affranchissements des noirs alimente la rapacité des marchands d'esclaves qui profitent de l'aubaine pour les kidnapper<sup>2192</sup>, où l'émancipation graduelle orchestrée par les États du Nord contraste avec la Convention puis avec la Constitution américaine, qui maintiennent toutes deux l'esclavage dans les États du Sud et offrent aussi par la même occasion les conditions matérielles et les ressources humaines indispensables à la colonisation prochaine des terres de l'Ouest<sup>2193</sup>.

#### *De l'étendue des liens à l'échelle de la lutte. Un abolitionnisme transatlantique*

Les sociétés quakers sont issues de la pensée de George Fox, qui partit d'Angleterre en 1671 pour les Barbades afin d'élever la conscience des Noirs dans la connaissance de Dieu, et d'« engager leurs maîtres de les traiter plus doucement »<sup>2194</sup>. Ce fut un des moments marquants du mouvement, et en quelque sorte une signature. Le flambeau sera repris par certains de ces adeptes comme Guillaume Burling, Benjamin Lay et Anthony Benezet. Cela ne veut pas dire bien sûr que les quakers furent irréprochables. Cette sollicitude envers le sort des Noirs n'était pas respectée par tous, du moins pas en pratique. Bon nombre d'« Amis » contrevenaient aux principes de fraternité et de bienfaisance. Selon le recensement rapporté par Gary Nash et Jean Soderland, parmi les vingt-sept Philadelphiens décédés avant 1701 qui furent propriétaires d'esclaves, au moins vingt d'entre eux furent des quakers<sup>2195</sup>. Certains participaient encore plus activement à l'économie esclavagiste,

2192 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, pp. 12-13

2193 Bénot, Yves, « L'internationale abolitionniste et l'esquisse d'une civilisation atlantique », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, pp. 273-274

2194 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome II, p. 6

2195 Nash, Gary B., Soderlund, Jean R., *Freedom by Degrees. Emancipation in Pennsylvania and its*

comme ce fut le cas de Reese Meredith qui achetait des esclaves aux Barbades et en Jamaïque (avec le concours de son fils Robert et de ses « Amis » William Coleman et Amos Strettell)<sup>2196</sup>. Il faut savoir que la Société des Amis avait la réputation d'abriter de grands hommes d'affaires, ce qui explique pourquoi certains d'entre eux ont pu s'adonner au commerce d'esclaves. Certains des amis de Brissot furent des marchands prospères, comme ce fut le cas de Thomas Mifflin, de James Pemberton et de son grand ami Miers Fischer, qui semble-t-il remplissait également le rôle de conseiller pour John Holker<sup>2197</sup>. Il n'était pas question de sacrifier l'intérêt sur l'autel des dogmes religieux, l'enjeu était d'aménager l'intérêt avec le dogme<sup>2198</sup>, de poser les bases d'un commerce moral. Ce n'est qu'après une lutte acharnée menée par quelques hommes comme Anthony Benezet, John Woolman et Benjamin Lay, que la secte quaker a fini par bannir les pratiques esclavagistes dans ses propres rangs. En 1774, le « Philadelphia Yearly Meeting » prit la décision « de renier tout Ami qui achetait, vendait, ou transportait des esclaves. Au risque d'être exclu de toute fonction dans les affaires de la Société, tous les propriétaires d'esclaves quakers devaient les préparer à la liberté par une éducation séculaire et religieuse »<sup>2199</sup>. Il a fallu attendre 1780 pour que les derniers récalcitrants quittent définitivement la communauté<sup>2200</sup>. La cause de l'esclavage correspondait tout à fait avec les devoirs de bienfaisance prônés par les quakers, et le rapport que chacun d'entre eux entretenait avec les esclaves était aussi un baromètre pour évaluer leur degré de conformité avec leur credo. Cette intransigeance était un moyen d'assurer l'intégrité de leur dogme, et par extension, celle de la Société.

J'ai évoqué plus haut le nom d'Antoine Bénézet. Ce nom revient comme une ritournelle dans la bouche de Brissot pour décrire l'archétype de l'être bienfaisant, lui qui était le zélé infatigable de la cause des noirs. Huguenot français originaire de la Picardie, il se

---

*Aftermath*, Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 11

2196Wax, Darold D., « Quaker Merchants and the Slave Trade in Colonial Pennsylvania », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 86, n°2, 1962, p. 158

2197A. N. 446 AP/5 dossier 3 n°13

2198Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, op.cit., p.251

2199Levy, Amherst Barry, *Quakers and the American Family. British Settlement in the Delaware Valley*, Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 253

2200Marienstras, Elise, « The Enlightenment and Slavery in North America », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery : from Léger Félicité Sonthonax to Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Paris/New York, UNESCO Publishing/Berghahn Books, 2003, p. 85

réfugia en Angleterre où il se fit quaker, puis prit la direction de Philadelphie en 1731 pour s'y établir parmi ses « Amis ». Il ne s'est pas contenté de compiler et de distribuer le premier corpus de pamphlets anti-esclavagistes, il avait posé les fondations d'une association abolitionniste nationale puis transnationale intra-impériale<sup>2201</sup>. Il avait contacté Granville Sharp en 1772, en lui demandant « d'introduire la question de la traite devant le gouvernement britannique »<sup>2202</sup>, et entretenait une correspondance régulière également avec George Whitefield, John Wesley<sup>2203</sup>, et John Fothergill<sup>2204</sup>. Il mobilisa également les quakers britanniques « pour ouvrir un front métropolitain contre la traite »<sup>2205</sup>. Si ces deux tentatives ne furent pas couronnées immédiatement de succès, elles établirent des ponts solides qui furent quelques années plus tard la base de la contexture abolitionniste, ce qui fera dire à Maurice Jackson que Benezet fut le « père de l'abolitionnisme atlantique »<sup>2206</sup>.

Ce n'était pas là ses seuls faits d'armes. Il avait été l'instigateur de la première société abolitionniste<sup>2207</sup> à Philadelphie, établie sous le nom de *Pennsylvania Society for Promoting the Abolition of Slavery, the Relief of Free Negroes Unlawfully held in Bondage, and for Improving the Condition of the African Race*. Elle se donnait pour fin ultime l'éradication de l'esclavage, ce qui l'obligeait à agir en amont, sur le terrain politique, mais prolongeait son combat en aval, en promouvant l'éducation des Afro-Américains libres, et en mettant à disposition une assistance juridique en cas de kidnapping. Bon nombre de sociétés antiesclavagistes vont éclore dans son sillage. Le 25 février 1785 est créée la « New York Manumission Society », d'obédience quaker et anglicane, qui donne une toute aussi grande importance à l'éducation que son homologue philadelphienne, et va même jusqu'à fonder en 1787 l'« École Libre Africaine ». À leur côté apparaît simultanément une série d'organismes de solidarité noire, la « Free African Union Society » de Newport en

---

2201Stamatov, Peter, *The Origins of Global Humanitarianism, op.cit.*, p. 98

2202Drescher, Seymour, *Abolition, op.cit.*, p. 111

2203Jackson, Maurice, « Benezet, Anthony (1713-1784) », in Peter Hinks et John McKivigan (ed.), *Encyclopedia of Antislavery and Abolition*, Tome I, Westport, Greenwood Press, 2007, p. 88

2204*Op.cit.*, p. 107

2205*Ibid.*, p. 111

2206Jackson, Maurice, *Let The Voice Be Heard. Anthony Benezet, Father of Atlantic Abolitionism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009, p. xiii

2207Jackson, Maurice, « Benezet, Anthony (1713-1784) », in Peter Hinks et John McKivigan (ed.), *Encyclopedia of Antislavery and Abolition, op.cit.*, p. 88

novembre 1780, et la « Free African Society » de Philadelphie en avril 1787, qui concourent à jeter les premières bases d'un embryon autonome et cohérent de la communauté noire affranchie<sup>2208</sup>.

La Société des Amis d'Amérique continua sur sa lancée. Le comité exécutif des quakers de Philadelphie avait pressé son homologue londonienne de multiplier les efforts sur le front de la traite. La tenue du « Yearly Meetings » à Londres en 1783 (un rassemblement de quakers des deux rives), allait enfin concrétiser leurs efforts, puisqu'une pétition simultanée fut déposée au Parlement britannique et au Congrès Continental en juin de la même année<sup>2209</sup>. 1783 est une année charnière pour le mouvement abolitionniste transatlantique. Les quakers démarrent une campagne publique en faveur de l'abolition de la traite, qui fut rendue possible grâce à ses réseaux et à son argent<sup>2210</sup>, et pose ainsi les premiers contours d'une cellule organisée et disciplinée, qui sera finalement le noyau dur autour duquel vont graviter d'autres personnes et d'autres groupes, qui évoluaient jusque-là dans un relatif isolement. L'enjeu abolitionniste avait réussi à prendre racine en Angleterre, et ce sont les quakers d'Amérique qui en déposèrent le germe<sup>2211</sup>.

Le moment anglais n'est que le premier temps du tropisme quaker. Nous sommes en 1783 lorsque la première campagne abolitionniste bat son plein. Brissot est à Londres, et occupé qu'il était à dresser le « tableau exact de l'Angleterre »<sup>2212</sup>, à rechercher les gens de lettres et les savants, et à la vue des sociétés qu'il fréquentait, il est difficile de penser qu'il n'en fut pas un témoin direct. Son *Examen critique* avait révélé en 1786 la haute considération qu'il portait envers les quakers, « tourmentés, martyrisés, volés, emprisonnés » par les tyrans<sup>2213</sup>, eux qui prêchaient contre les préjugés de leur temps la « paix universelle »<sup>2214</sup> et « l'égalité

---

2208Harris, Robert L., « Early Black Benevolent Societies », in *The Massachusetts Review*, vol. 20, n°3, 1979, p. 609

2209Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, *op.cit.*, p. 218

2210Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 24. Voir également le chapitre 5 de Peter Stamatov, *The Origins of Global Humanitarianism*, *op.cit.*

2211*Ibid.*, pp. 391-392

2212Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, *op.cit.*, Tome I, p. 376

2213Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique*, *op.cit.*, p. 70

2214*Ibid.*, pp. 71-72

des hommes et des conditions »<sup>2215</sup>. En février 1788, après avoir passé près de trois mois dans son refuge londonien, il initie le mouvement abolitionniste en France en créant une société à cet effet, qu'il baptise du nom de ses inspirateurs. Minimiser leur influence serait une erreur. Clavière le dit lui-même : « nous ne sommes que les imitateurs des bons quakers »<sup>2216</sup>. Cinq ans après l'Angleterre, c'est donc en France que l'impulsion abolitionniste donnée par les quakers prend un nouvel élan.

La Société abolitionniste parisienne doit donc être considérée comme un contrecoup du « décollage abolitionniste [britannique] de 1788 »<sup>2217</sup>. Il semble même que la Société des Amis des Noirs de Paris soit une filiale de sa devancière londonienne. Dans la résolution de l'assemblée du 19 février 1788, il est précisé qu'elle fut créée « à l'effet de concourir, avec celle de Londres, à l'abolition de la traite et de l'esclavage des Nègres », et que son Comité « recommande expressément [à Brissot] d'élever et d'étendre de tout son pouvoir une institution semblable à celle formée dans ce pays »<sup>2218</sup>. Les Amis des Noirs de Paris calquent leur structure organisationnelle sur celle de la Société londonienne<sup>2219</sup>, et hérite de son savoir-faire<sup>2220</sup>. Une lettre de Clavière et de Brissot, reproduite le 31 janvier 1788 dans *L'Analyse des papiers anglais*, efface toute ambiguïté : « cette Société nous a nommés pour ces agents et correspondants »<sup>2221</sup>.

---

2215 *Ibid.*, p. 77

2216 « Séance tenue le mardi 8 avril 1788, n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 129

2217 Drescher, Seymour, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1987, p. 76

2218 « Résolution de l'assemblée, tenue rue Française, n°3, le 19 février 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, pp. 62-63. Voir également « Séance du 11 mars 1788, tenue n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 96

2219 « Dans la séance prochaine, nous devons nous occuper de la formation et de l'organisation de la Société en général et du Comité, Nous aurions bien désiré, à cet égard, avoir le plan de votre Société et de votre Comité ; nous tâcherons de nous y conformer autant que les circonstances nous le permettront, mais, cela nous paraît essentiel pour l'harmonie générale qui doit régner entre nous » : « Séance du 18 mars 1788, tenue n°2, rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 106

2220 La société anglaise lui fournit la plupart des « informations et des stratégies rhétoriques » à son épigone française (Drescher, Seymour, *Abolition*, *op.cit.*, p. 214) et probablement son « expérience dans le développement d'entreprise, la recherche de financement, et dans l'édition et la distribution » d'écrits en tout genre (*Ibid.*, p. 214).

2221 Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 22

Je me situe en cela dans le sillage de David Brion Davis lorsqu'il souligne combien la secte quaker a « joué un rôle central dans l'amorce et le soutien des premiers mouvements anti-esclavagiste »<sup>2222</sup>. Ils ont donné l'impulsion nécessaire au mouvement, ce qui ne veut pas dire que ce mouvement se résume à une succursale de la Société des Amis. S'ils en ont posé les bases, ce sont des hommes de premier plan extérieurs à elle comme Sharp, Clarkson et Wilberforce qui lui permirent de prendre de la hauteur<sup>2223</sup>, et qui en furent les personnages emblématiques – sans compter l'importance décisive des groupes évangélistes de Clapham et de Barham<sup>2224</sup>. Il ne s'agit pas ici d'évaluer la prédominance d'un de ses groupes dans le mouvement abolitionniste britannique, mais de reconnaître simplement le rôle moteur des quakers dans le mouvement abolitionniste transatlantique. Il est vrai qu'à problème transatlantique, résolution transatlantique, mais il me semble qu'expliquer la formation du mouvement abolitionniste selon un mobile purement instrumental serait par trop abusif. Chaque société mènera le combat sur deux fronts : le front politique et le front de l'opinion publique. Le premier obligeait les quakers à étendre l'échelle de la lutte, de l'Assemblée coloniale de Pennsylvanie au Parlement britannique, ce qui initia les premières liaisons transatlantiques. L'Indépendance proclamée, la cause abolitionniste allait se dédoubler politiquement, mais les liens, eux, reposaient toujours sur une même trame, la Société quaker. Il suffit de se rappeler l'importance du « Yearly Meetings » de Londres en 1783 dans la formation du mouvement abolitionniste pour prendre la mesure de ces liens. Il me semble que la dimension transnationale de ce mouvement est moins une réponse à la dimension du problème esclavagiste<sup>2225</sup> qu'un prolongement de la dimension transnationale de la Société quaker elle-même. Il faut attendre la constitution de la Société abolitionniste

---

2222 Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution*, op.cit., p. 215. Voir également

Stamatov, Peter, *The Origins of Global Humanitarianism*, op.cit., pp. 125 et supra

2223 Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, op.cit., p. 444

2224 *Ibid.*, pp. 333-335 et pp. 341-345

2225 Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs*, op.cit., p. 20 (« à la dimension spontanément cosmopolite du système colonial esclavagiste, l'anti-esclavagisme a répondu en s'inscrivant, lui aussi, dans une logique internationale dès sa naissance »), et Rediker, Marcus, Pybus, Cassandra et Christopher, Emma, « Introduction », in *Many Middle Passages. Forced Migration and the Making of the Modern World*, Los Angeles, University of California Press, 2007, p. 2 (« Parce que la campagne abolitionniste a démontré que l'histoire se passe en haute mer », dans le « passage du milieu », ils ont forcé les hommes à dépasser les frontières nationales)

londonienne en avril 1787, et celle des Amis des Noirs de Paris l'année suivante, pour qu'une résolution transatlantique du problème commence véritablement à se dessiner, résolution qui rentrera pleinement en ligne de compte une fois l'Assemblée Constituante érigée en France en 1789<sup>2226</sup>.

C'est en janvier 1788 que Brissot, avec le concours de Clavière, fonde la « Société des Amis des Noirs ». Il n'en a pas eu l'idée, et je suis amené à penser qu'il n'en a même pas eu l'initiative. Sans doute connaît-il fraîchement la plupart des abolitionnistes outre-Manche, qu'ils rencontrent durant son troisième séjour londonien. Mais il est évident qu'il connaissait déjà quelques-uns d'entre eux, comme ce fut le cas de James Phillips, et dans une moindre mesure de Robert Pigott, futur membre des Amis des Noirs à Paris. Tous étaient quaker, et tous partageaient un radicalisme biblique, tous étaient des fervents abolitionnistes, tous invoquaient l'idée d'une République universelle<sup>2227</sup>. Il serait étonnant que le cercle quaker de Brissot se soit cantonné à ces trois hommes, et qu'il n'ait pas amorcé des relations plus intimes avec les membres de la société abolitionniste londonienne, embryonnaire et en pleine effervescence. Prenant en compte également les contacts transatlantiques de la communauté quaker<sup>2228</sup>, qui sont eux avérés, s'esquissent les premiers traits de la communauté abolitionniste transnationale. Transnational et non plus international, dans le sens que Basch, Glick Schiller et Szanton-Blanc donnent à ce terme<sup>2229</sup>. Les liens auxquels nous avons affaire initient un espace de recoupement entre l'Angleterre et les États-Unis, axé autour de l'immigration quaker, et conduisent à des actions et des implications transfrontalières<sup>2230</sup>. Le mouvement abolitionniste fut

---

2226Dorigny, Marcel, « Mirabeau and the Société des Amis des Noirs : Which Way to Abolish Slavery ? », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery, op.cit.*, p. 125

2227Perroud, Claude (ed.), *Lettres de Madame Roland (1788-1793)*, Tome II, Paris, Imprimerie Nationale, 1902, p. 150

2228Il serait donc plus pertinent de parler d'un « Transnationalisme Quaker » que d'un « Internationalisme quaker » comme il est d'usage de le faire.

2229Basch, Linda, Glick Schiller, Nina, et Szanton-Blanc, Christina, *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-Colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach, 1994, p. 7. Voir également Portes, Alejandro, « La mondialisation par le bas », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, 1999, pp. 15-25 et Vertovec, Steven, « Transnationalism and Identity », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n°4, 2001, pp. 573-582.

2230Schunck, Reinhard, *Transnational Activities and Immigrant Integration in Germany. Concurrent or Competitive Processes ?*, London, Springer, 2014, pp. 2-3

transnational en premier lieu parce que les liens entre ses partisans constituent le déjà-là du mouvement, une communauté de souche sur laquelle porter leurs revendications, asseoir leur influence et accroître leur résonance, et sans lequel il n'aurait très certainement pas existé, en tout cas pas sous la forme qu'on lui connaît. De même que dans un deuxième temps, ce transnationalisme prend une allure beaucoup plus extensive, puisqu'elle dépasse le cercle quaker et les sociétés abolitionnistes elles-mêmes, révélant de larges communautés liées par une sociabilité mondaine, des amitiés transfrontalières, une littérature anti-esclavagiste et des voyageurs comme Brissot qui contribuent à la disséminer de part et d'autre de l'Atlantique<sup>2231</sup>. Ce sont donc les liens serrés et préalables, puis potentiels, qui ont donné la tonalité transnationale au mouvement abolitionniste, et les impératifs pragmatiques nationaux qui les ont activés pour mener de front un problème commun à plusieurs entrées. Et c'est ici que le transnationalisme du mouvement abolitionniste se double d'un internationalisme. Premièrement, parce que c'est dans le sein de chaque nation que le changement doit être opéré, et que les circonstances différentes dans lesquelles elles se trouvent les obligent à suivre « une marche différente »<sup>2232</sup>. Deuxièmement, parce que l'intérêt général ici visé est l'intérêt commun de toutes les nations occidentales, sans qu'il nuise à aucune d'entre elles. C'est pourquoi il est d'autant plus impératif de réaliser ce grand projet de concert, à travers une collaboration internationale<sup>2233</sup>, dont les mouvements abolitionnistes apparaissent comme les précurseurs et les instigateurs, les avant-gardes de leur Nation. Si l'on reprend les mots de James Philips adressés à Brissot suite à sa demande d'informations posée dans le cadre de la « Société gallo-américaine », ceci est très clair : « je dois te prévenir que je suis trop Anglais pour sacrifier l'intérêt de mon pays à l'amitié et en conséquence n'entreprendrai rien qui puisse tendre à diminuer notre commerce et nos manufactures »<sup>2234</sup>. C'est également ce qui animait son abolitionnisme, comme celui de

---

2231 Furstenberg, François, « Atlantic Slavery, Atlantic Freedom : George Washington, Slavery, and Transatlantic Abolitionist Networks », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 68, n°2, 2011, p. 248 (pp. 247-286)

2232 « Résolution de l'assemblée, tenue rue Française, n°3, le 19 février 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 63

2233 (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Abolitionnisme et démocratisation », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau (dir.), *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIIIe-XIXe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, p. 9

2234 « Deuxième séance du 9 janvier 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 107



Granville Sharp, lui qui menait un combat contre le déclin moral de sa Nation<sup>2235</sup>. Philips et Sharp sont des abolitionnistes anglais, et l'internationale constitue l'échelle ultime de la résolution, parce qu'il est l'échelle ultime dans laquelle se pose le problème national. C'est donc à travers l'action internationale qu'il sera possible d'atteindre *en dernier lieu* l'efficacité escomptée, mais également, et peut-être surtout, d'engager les réformes de fond nécessaires à la régénération sociale, morale, économique et politique des Empires occidentaux.

Régénération. On peut résumer par ce mot l'intention convergente de chacune des sociétés abolitionnistes, et encore plus des membres qui les composent, à l'origine d'une internationale abolitionniste. Il ne faut pas supposer cette alliance comme évidente. Elle ne l'est pas. Leurs croyances, leurs valeurs, leurs orientations politiques étaient plurielles, diverses, et parfois même divergentes et discordantes, mais leur cohérence était assurée autour de ce palladium. Les associations blanches qui se penchèrent sur la question noire peuvent être divisées en deux branches : l'une, théologique, d'inspiration chrétienne, réunie quakers, congrégationalistes, méthodistes, baptistes, unitariens et évangélistes<sup>2236</sup>, et aspire à un retour à l'égalitarisme biblique et à la pureté du dogme ; l'autre, profondément philosophique, tire sa source dans l'idéologie des Lumières et dans sa logique du droit naturel<sup>2237</sup>. La sympathie des pensées religieuses dissidentes, constituées depuis la Réforme, avec la pensée philosophique et rationaliste du XVIII<sup>e</sup> siècle, trouve son point d'accord dans ce que j'appellerai faute de mieux une « mystique humanitariste », qu'elle soit fondée en Dieu ou en Nature. En déployant sa propre raison critique, sensibilité et/ou son propre sentiment moral, l'homme est en mesure de s'ouvrir la voie du salut. Même le difficilement classable Granville Sharp pourrait être mis sous cette bannière<sup>2238</sup>. Les deux actes qui mènent à l'abolitionnisme, que j'ai présenté plus haut comme celui de l'élucidation et de la transformation, correspondent tout à fait à la voie mystique, illuminative et purificatrice,

---

2235Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, pp. 160-161

2236Drescher, Seymour, *Abolition*, *op.cit.*, p. 214

2237Dorigny, Marcel, *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions*, *op.cit.*, pp. 11-13. Voir également

Bénot, Yves, « L'internationale abolitionniste et l'esquisse d'une civilisation atlantique », *art.cit.*, p. 268

2238Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 173

qu'elle soit personnelle ou collective, d'autant que l'appel à la « mystique » implique ici la défense d'intérêts sociaux en investissant le terrain politique<sup>2239</sup>. Tous voyaient en effet la traite et l'esclavage comme des institutions nuisibles, et plus encore, comme traduisant une corruption de fond de la société, peu importe l'échelle adoptée, tous s'insurgeaient contre cet état de fait, et tous agissaient dans la perspective d'une régénération, qu'elle soit morale, sociale, politique, économique, et même, ce qui peut apparaître à première vue contradictoire, impériale.

## 2. Réformer l'Empire

Si les insurrections noires ont forcé la porte de l'opinion « éclairée », elles ont également forcé la main des administrateurs coloniaux. Au mitan du XVIII<sup>e</sup> siècle, la multiplication des révoltes et des actes de résistances des esclaves noirs détenus dans les colonies les avait contraints à revoir leur position. Nous sommes en 1760 lorsque Gabriel de Clugny, fraîchement nommé intendant des « Isles sous le vent », reçoit les Instructions du roi. Celles-ci recommandaient aux maîtres de traiter leurs esclaves « avec humanité », et de leur donner les conditions minimales de vie satisfaisantes, de la nourriture et des vêtements, car c'était là « le plus sûr moyen d'empêcher le marronnage »<sup>2240</sup>. Cinq ans plus tard, Jean Dubuq, chef du bureau des Colonies, abonde dans le même sens, et exige « la plus grande attention sur ces abus si contraires à l'humanité et aux intérêts même des habitants »<sup>2241</sup>, préconisation réitérée en 1771 à l'adresse du comte de Nozières et du sieur Tascher, avec une lucidité toute pragmatique : « L'esclavage est un état violent et contre-nature [...] ceux qui y sont assujettis sont continuellement occupés du désir de s'en délivrer, et sont toujours prêts à se révolter »<sup>2242</sup>.

---

2239Mieth, Dietmar, « Mystique », in Peter Eicher (dir.), *Dictionnaire de Théologie, op.cit.*, p. 446

2240Cité dans Duchet, Michèle, *Anthropologie au siècle des lumières, op.cit.*, p. 151

2241*Ibid.*, p. 152

2242*Ibidem*

Le baron de Bessner avait formé le projet d'établir une colonie de peuplement blanche à Kourou, et avait recruté pour cela des candidats à l'émigration sur les bords du Rhin<sup>2243</sup>. L'entreprise fut un échec, mais Bessner avait continué à caresser le rêve de monter une colonie en Guyane. Tenant le rôle de rapporteur pour le roi, il comptait cette fois-ci bénéficier du concours des marrons du Surinam, qui avaient gagné leur indépendance en 1760 et 1762<sup>2244</sup>. Mais il devait se rendre à l'évidence. Ce peuple qui avait acquis « par la force des armes, la liberté et la propriété du terrain qu'il cultive [...] ne quittera pas la patrie qu'il s'est faite »<sup>2245</sup>. Malgré les faillites successives de toutes ces tentatives, elles montraient pourtant les premiers signes d'un tournant dans la gestion coloniale : l'idée embryonnaire de mobiliser une main d'œuvre libre, qu'elle soit blanche, noire, indienne ou métisse.

Michèle Duchet parle d'un anti-esclavagisme « officiel » pour qualifier ces tentatives en Guyane. Je préfère y voir quant à moi le laboratoire d'un abolitionnisme officieux. Si l'on reprend la définition esquissée par Marcel Dorigny, il ne peut s'agir d'un anti-esclavagisme, puisque les projets de Bessner ne condamnent pas en soi l'institution esclavagiste, ils proposent un autre mode de gestion qui annonce une société coloniale post-esclavagiste<sup>2246</sup>. Cet abolitionniste n'était pas officiel, il était au contraire officieux pour deux raisons principales : il émanait d'un fonctionnaire colonial soit, mais il n'engageait pas pour autant son administration, et gardait un caractère secret, ou tout du moins discret, et ce pour ne pas affoler les colons qui verraient cette expérience comme une menace. Ce qu'il faut en retenir, c'est que quinze ans avant la formation de la « Société des Amis des Noirs » de Paris, une expérience abolitionniste avait été pensée et mise en branle, avec le succès qu'on lui connaît, à près de sept mille kilomètres de la capitale, au sein même de l'Empire français, et par un fonctionnaire du roi.

Face à cet éclairage, les Amis des Noirs qui pourraient passer pour une association

---

2243Malouet (ed.), *Mémoires de Malouet*, Tome II, Paris, Didier et Cie, 1868, p. 357

2244Polderman, Marie, « L'esclavage en Guyane française sous l'Ancien Régime », in Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et António de Almeida Mendes (dir.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala/Ciresc, 2010, p. 60

2245Malouet cité par Duchet, Michèle, *Anthropologie au siècle des lumières*, op.cit., p. 155

2246Dorigny, Marcel, *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions*, op.cit., p. 7

réformiste radicale – ce qu'elle était effectivement aux yeux des colons et des abolitionnistes – perdent donc de leur tranchant, et ce qui semblait être l'expression d'une audace avant-gardiste était plutôt la continuatrice opportune de la politique encore inavouable d'aménagement colonial. D'autant que si l'abolitionnisme prenait la forme d'un réformisme sous l'angle de la « Société des Amis des Noirs », il pouvait également être regardé comme une réaction pragmatique du point de vue de l'administration coloniale. Il s'agissait moins de propager la civilisation que de conserver, voir d'étendre l'Empire français, face aux nécessités du moment. Il était grand cas de faire tenir le système impérial en prenant acte du renouvellement de l'équilibre des forces, déterminant pour assurer la stabilité coloniale.

Il nous sera impossible de comprendre le mouvement abolitionniste sans prendre la mesure du moment de crise du système colonial impérial et de sa prise de conscience globale, des esclaves noirs au Ministre de la Marine et des Colonies, en passant par les administrateurs-philosophes aux philosophes-réformateurs, du désir de s'en déprendre pour les premiers, et de la volonté impérieuse de l'aménager pour tous les autres. Ce sentiment de danger est partagé par les esclaves autant que par les responsables coloniaux<sup>2247</sup>, et contraint ces derniers à infléchir leur politique coloniale implacable et précaire pour une « gestion bienfaisante » et durable. On voit donc à partir de ce contexte bien particulier comment intervient la figure du philosophe-réformateur, alliant la réflexion à l'utilité. L'« humanisme des philosophes s'ajuste à des réalités d'ordre économique, social et politique, et propose des solutions qui coïncident avec celles que préconisent au même moment les administrateurs des différentes colonies et les commis du bureau des Colonies »<sup>2248</sup>. Humanisme ou humanitarisme honorable, mais aussi humanisme complice, qui profite de la brèche pour intervenir au nom du bien public. Le mouvement

---

2247Ce sentiment de danger est clairement exprimé en 1785 par le Maréchal de Castries, Ministre de la Marine, dans ses « Instructions Secrètes » pour les administrateurs de Cayenne : « la somme des noirs est déjà dans une telle disproportion avec les blancs, et dans un degré de force qui est tellement supérieur à la faiblesse des Européens, que nos colonies sont sans cesse dans un danger imminent qui ira toujours en s'accroissant si, prévoyant des malheurs plus ou moins éloignés, de nouvelles dispositions n'en préviennent pas les conséquences par l'adoucissement du sort des noirs » (cité dans *Revue d'histoire des colonies*, « Aux origines de l'abolition de l'esclavage », in *Revue d'histoire des colonies*, vol. 36, n°125, 1949, p. 32

2248Duchet, Michèle, *Anthropologie au siècle des lumières*, op.cit., p. 145

abolitionnisme arrive à point nommé – mais innommable – pour l'administration coloniale. Ce temps de crise est autant celui de l'aventure abolitionniste que celui de la refonte du système colonial, autant un bienfait pour l'un que pour l'autre qui voit dans cette association opportune l'occasion de faire résonner pour soi l'intérêt et l'humanité.

*Les ressorts de l'influence. Les sociétés abolitionnistes et leurs relais*

Le 18 mars 1788, Brissot rapporte une discussion tout à fait éloquente entre Clavière et La Fayette au sujet des démarches que ce dernier s'était engagé à faire auprès de Loménie de Brienne. Voici comment il nous la présente :

[La Fayette] nous a dit qu'il avait vu ce ministre dimanche dernier, qu'il lui avait fait part de l'établissement de la Société, de sa composition, de son objet [...] sur quoi le ministre lui avait répondu qu'il voyait avec douleur toujours subsister la traite et l'esclavage des Nègres, qu'il serait à désirer qu'on pût trouver un moyen de les abolir, en conciliant, avec cette abolition, l'intérêt des planteurs, et qu'une Société qui s'élevait dans la vue de chercher et de trouver ce moyen ne pouvait qu'attendre la protection du gouvernement ; mais qu'il fallait qu'elle s'attachât à prouver qu'il était de l'intérêt des planteurs et du fisc, de substituer le travail libre au travail esclave<sup>2249</sup>.

Ce passage montre une chose fondamentale : l'association complice et silencieuse de l'État et de la Société des Amis des Noirs, association qui va bien dans les deux sens. Chacun des deux protagonistes accepte le jeu et l'intérêt de l'autre : Loménie de Brienne tolère l'existence de la société tant qu'elle se tient dans la limite de ses intérêts, et les membres de la Société, via La Fayette, se conforment aux règles de l'État parce qu'ils y voient un appui à leur cause. Cela en dit beaucoup sur la stratégie adoptée, et qui ressemblerait à s'y méprendre à celle empruntée par Duer, Craigie et Brissot dans leurs propres spéculations : user de leur influence pour l'intérêt général de la société.

Manifestement, La Fayette était le plus grand relais de la cause des Noirs, la personne ressource qui avait accès aux plus hautes sphères de l'État. Il avait entretenu ses associés de

---

<sup>2249</sup>« Séance du 18 mars 1788, tenue n°2, rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 109

son intention d'approcher le ministère et « d'autres personnes de considération pour les engager à se joindre à nous »<sup>2250</sup>, d'utiliser son influence sur le ministère de la Marine, et sur le directeur de la librairie pour légaliser l'impression des préambules et des règlements de la société. Ce n'était plus par le biais des coteries de la cour que « les intérêts de groupes et de couches plus larges pouvaient s'exprimer auprès de l'administration centrale du pays », et que « les aspirations réformatrices se trouvaient représenter »<sup>2251</sup>, comme ce fut le cas au temps de Louis XIV. Sous le règne de Louis XVI, cette fonction de relais était remplie par l'aristocratie libérale, à laquelle faisait partie La Fayette. Avec les événements révolutionnaires, ce sera Mirabeau qui reprendra le flambeau, lui qui deviendra dès la fin de l'année 1789 le porte-parole de la cause abolitionniste à l'Assemblée Constituante<sup>2252</sup>. Les Amis des Noirs étaient en cela une société politique, entre un groupe de pression et un partenaire implicite de l'État, « qui se proposait d'intervenir directement auprès des organes de pouvoir – le ministre, les administrateurs coloniaux, les puissances étrangères même »<sup>2253</sup>. Cette ligne de conduite n'avait rien d'original. Elle s'inscrivait tout à fait dans la tradition anglo-saxonne de l'époque, suivie par les « whigs » londoniens autant que par les « quakers » de Pennsylvanie. En juin 1783, la « Religious Society of Friends » présente une pétition à la Chambre des Communes signée par deux cent soixante-treize quakers, appelant à l'abolition de la traite, qui fut suivie comme on le sait en 1788 par une autre pétition, menée cette fois-ci par la Société abolitionniste de Londres. James Ramsay et le cercle Teston à Barham Court (les Middletown, Elizabeth Bouverie, Hannah More, Beilby Porteus, Wilberforce) utilisaient la position de Charles Middletown dans le bureau de la Marine pour obtenir des informations sur la traite britannique et pour introduire un projet de loi aux Communes. Loin de se sentir la carrure pour une telle mission, il continua à fournir des renseignements, mais délégua la fonction de porte-parole à Wilberforce, le jeune représentant du Yorkshire au Parlement<sup>2254</sup>. Il fallait selon lui « être dans l'Église et près du

---

2250« Brissot à James Philips », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 169

2251Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs*, *op.cit.*, p. 90

2252Dorigny, Marcel, « Mirabeau and the Société des Amis des Noirs : Which Way to Abolish Slavery ? », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery*, *op.cit.*, pp. 125-130

2253Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 32

2254Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 377

trône»<sup>2255</sup>, formule qui résumait bien l'alliance entre ses principes moraux et sa pragmatique politique, bref, sa mètis. On pouvait également observer les traces de ces manœuvres outre-Atlantique, et surtout là où le réseau d'influence était fortement implanté, en Pennsylvanie. En pleine guerre d'Indépendance, Anthony Benezet avait pesé de tout son poids pour que l'Assemblée entérine une loi sur l'émancipation graduelle des esclaves, et parvient même huit ans plus tard à ajouter un acte additionnel s'assurant de sa bonne application<sup>2256</sup>. En 1787, la « Pennsylvania Abolition Society » visait un cran au-dessus. Éteinte depuis quelques années, elle s'était remise sur pied, certainement motivée par la venue de la Convention Constitutionnelle à Philadelphie. Elle avait rédigé à cette occasion un mémoire en faveur de l'abolition générale de la traite, que Franklin devait lui-même introduire. C'est dire l'importance du poids symbolique du messenger<sup>2257</sup>.

Politique et opinion publique : voilà les deux fronts de base sur lesquels devaient s'atteler les sociétés abolitionnistes. Cette harmonisation n'avait rien d'une coïncidence, c'était une affaire de concertation, et à travers le prisme de la « Société des Amis des Noirs », elle prenait même la forme de directives : « elle [la société londonienne] a désiré que de concert avec elle nous formassions en France une Société dont l'objet fût d'abord de répandre par des écrits la plus grande lumière sur cet objet, et ensuite d'agir auprès des gouvernements de la manière la plus efficace pour faire abolir le commerce des Nègres »<sup>2258</sup>. Face à ces deux fronts sur lesquels les sociétés abolitionnistes menaient leur combat, Seymour Drescher dresse un constat sans appel pour ce qui est des Amis des Noirs : « l'anti-esclavagisme français s'est clairement distingué par son incapacité à combiner une direction stable de l'élite avec un soutien de masse »<sup>2259</sup>. Encore faut-il que les contextes soient comparables. La France absolutiste n'est bien entendue pas l'Angleterre monarchique, et encore moins la jeune République états-unienne. Nous en savons assez sur l'état de la liberté d'expression et sur l'opposition politique en France pour nous y attarder de nouveau.

---

2255 *Ibid.*, p. 385

2256 Finkelman, Paul, *An Imperfect Union. Slavery, Federalism, and Comity*, Union, The Lawbook Exchange, 2000, p. 48

2257 Drescher, Seymour, *Abolition, op.cit.*, p. 213

2258 *Ibid.*, pp. 22-23

2259 Drescher, Seymour, *Capitalism and Antislavery, op.cit.*, p. 53

Tout écart de conduite contre le gouvernement français, et ceci est encore plus vrai lorsqu'il est publicisé, pouvait se terminer à la Bastille ou à Londres. Ce qui explique la nécessité de se donner une tribune-écran à travers l'inoffensif journal de Mirabeau, *l'Analyse des papiers anglais*, qui de surcroît devait tempérer sagement son discours pour éviter d'attirer l'attention des censeurs. Loménie de Brienne avait d'ailleurs prévenu La Fayette dans ce sens, en soutenant que la « Société devait mettre beaucoup de prudence et de sa sagesse dans ses assemblées, dans ses démarches, dans ses écrits »<sup>2260</sup>. En cela, les Amis des Noirs suivaient une stratégie qui avait fait ses preuves dans le cadre des spéculations « baissières » de Clavière : s'associer discrètement avec les hommes d'État en place autour d'intérêts communs pour parvenir à ses fins, comme c'était ici le cas avec Loménie de Brienne, le même homme que Brissot avait attaqué dans son *Point de Banqueroute* huit mois auparavant pour le compte du marquis du Crest. Il fallait adapter ses stratégies selon l'intention visée, et pendant que Brissot tapait à la porte des ministères pour défendre la cause abolitionniste, il continuait à vitupérer depuis le salon de Kornmann contre le despotisme ministériel et académique. Pour ce qui est de la difficulté à rassembler et orienter l'élite française, il suffit de rappeler que la « Société des Amis des Noirs » fut établie par Brissot et Clavière, deux hommes sans qualité, pour nous éclairer à ce propos. Bien évidemment, ils avaient tenté de s'agréger quelques têtes connues pour attirer l'attention du gouvernement et bénéficier d'un effet d'attraction, ce qu'ils ont réussi à faire en partie. Mais les nobles intéressés dans l'entreprise étaient des nobles libéraux, « imprégnés de la culture des Lumières, ralliés aux principales revendications du tiers état et pour la plupart admirateurs fervents de l'indépendance américaine, tels Charost, La Fayette, les frères Lameth, Condorcet, les deux frères Trudaine »<sup>2261</sup>. La majeure partie de la société était composée de gens de lettres, de juristes, et de brasseurs d'affaires, des élites de la France, mais des élites subalternes. Toutes ces personnes qui avaient intégré la « Société des Amis des Noirs » étaient de près ou de loin liées à Brissot, et c'était déjà là assez prodigieux, sachant qu'il y a quatre ans de cela il était enfermé à la Bastille, et que dix

---

2260 « Séance du 18 mars 1788, tenue n°2, rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 109

2261 Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 45



ans auparavant il vivait dans un galetas. Il faut aussi prendre en compte la méfiance réciproque entre les élites en place et les élites en pleine ascension. Brissot en fait part directement à son ami James Philips le 19 mars 1788<sup>2262</sup>. L'alliance n'était pas chose aisée dans la France d'Ancien Régime, surtout entre rivaux.

Le différentiel de résultats entre la « Société des Amis des Noirs » et les sociétés abolitionnistes anglo-saxonnes ne sont pas uniquement dues au contexte politique de l'époque, même s'il l'influença en large part. La société de Brissot n'avait pas du tout les mêmes assises. La France n'était pas traversée par le puissant réseau quaker et anglican qui avait été le fer de lance de son homologue britannique, de même que la notoriété de Thomas Clarkson, de William Wilberforce ou de Granville Sharp<sup>2263</sup> n'équivalait pas à celle de Brissot, même si celle de Mirabeau en 1788 commençait à s'en rapprocher. Les principaux membres des Amis des Noirs étaient des francs-maçons qui se connaissaient bien, et il est fort possible qu'ils aient mobilisé leur réseau pour étendre leur voie et leurs appuis, ce qui expliquerait qu'ils représentent à eux seuls vingt-six pour cent des souscripteurs<sup>2264</sup>. Mais les francs-maçons n'étaient pas les quakers ni les anglicans, leur assise était large, mais discrète, quelque peu gazée par la mondanité, et l'implication, même sous les jours de la philanthropie, pouvait en arrêter plus d'un. Et pour ce qui est du cas français, la cause abolitionniste gagnait en influence politique ce qu'elle perdait en appui populaire, car être une « élite », même pour ce qui relevait d'une République abolitionniste transatlantique, ne se déclinait pas de la manière que l'on fût en France, en Angleterre ou en Amérique.

### *L'abolitionnisme, un républicanisme ?*

---

2262« Brissot à James Philips », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 169

2263« If Quakers provided the infrastructure, though, the movement derived its character from the elevated aspirations of its originator and its political sponsor, from Thomas Clarkson and William Wilberforce. They helped give a grandeur it previously had lacked » : Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 444

2264Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, *op.cit.*, p. 126

Une décision de Lord Mansfield avait ouvert en 1772 la première brèche dans le système colonial esclavagiste. Cette décision fut connue sous le nom du cas Somerset. En stipulant que l'esclavage en Angleterre n'était pas fondé en loi, tout esclave devait désormais être considéré comme libre<sup>2265</sup>. Ce jugement aurait prétendument libéré près de 1500 esclaves noirs<sup>2266</sup>, considéré par plusieurs historiens, comme Marc Bloch et Seymour Drescher, comme « un signe avant-coureur, et non comme l'origine de l'âge de l'abolitionnisme britannique »<sup>2267</sup>. Même si en arrière-fond de ce jugement se profilait le début des troubles entre les treize colonies et la métropole britannique, ce n'était pas une décision ouvertement politique, d'autant qu'il avait été prononcé par un puissant homme d'État, un Lord Chef de la Justice. Mais cet homme était aussi un partisan des idées réformatrices, et Brissot avait eu l'occasion de le côtoyer au sein de son milieu londonien très « whig ». Cette décision était-elle un cas isolé, ou reflétait-elle la position des partisans britanniques de la réforme politique ?

Certains opposants parlementaires se sont impliqués directement dans la cause abolitionniste. C'était le cas de William Wilberforce, de Christopher Wyvill<sup>2268</sup>, de Josiah Wedgwood, et de Cecil Wray. Allié de Wyvill, ce dernier déposa la pétition des quakers à la Chambre des Communes en 1783, et quelques mois plus tard, la « Society for Constitutional Information » « dans laquelle Wray officie comme président, prit des dispositions pour la publication de la pétition dans la presse londonienne »<sup>2269</sup>. L'année suivante, la « Société Constitutionnelle » publie un pamphlet antiesclavagiste écrit par Thomas Day, appuyé en 1785 par l'initiative de John Chubb, un ancien collaborateur de Wray. Nombreux étaient les membres de la Société qui comme Day et Richard Price offraient un appui financier à la Société abolitionniste naissante. Pour les tenants de la réforme parlementaire, l'abolitionnisme était vu comme une voie de traverse pour toucher à

---

2265Heward, Edmund, *Lord Mansfield. A Biography*, Delhi, Universal Law Publishing Company, 2007, p. 141

2266Myers, Norma, *Reconstructing the Black Past. Black in Britain 1780-1830*, London, Frank Cass, 1996, p. 19

2267Drescher, Seymour, *Capitalism and Antislavery, op.cit.*, p. 49

2268Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, p. 186

2269*Ibid.*, p. 431

leur but<sup>2270</sup>, la réforme constitutionnelle et l'indépendance parlementaire. Pour des hommes qui se considéraient comme des patriotes et des chrétiens, les causes se mariaient fort naturellement, et partageaient la même rhétorique réformiste, axée sur la corruption ambiante et généralisée des institutions britanniques. L'abolitionnisme pouvait être la solution pour amorcer une réforme morale de fond, dont l'Angleterre avait manifestement besoin, autant sur le plan social que politique<sup>2271</sup>. Cet argument résonnait particulièrement pour le puritain qu'était Granville Sharp, lui qui voyait l'abolitionnisme comme une occasion d'entamer une rédemption nationale. « C'est évident disait-il, que la *Corruption du Parlement* est la réelle source de nos calamités et de nos injustices nationales, lesquelles ne peuvent être soulagées par un *simple changement de Ministère* »<sup>2272</sup>. Les quakers partageaient ses vues, comme les évangélistes et les méthodistes, pour les quakers d'Amérique en particulier, puisqu'il s'agissait de se débarrasser de ce vice collectif que constituait la traite et l'esclavage afin de retrouver les vertus morales de la nation naissante.

Sharp évoluait depuis le déclenchement de la guerre d'Indépendance au centre de la dissidence parlementaire britannique<sup>2273</sup>. Il se fit connaître à travers ses différentes prises de position politique en faveur des libertés, dénonça avec le comte de Effingham et John Cartwright la suspension de l'*habeas corpus*, plaidait pour la réduction des inégalités dans la représentation parlementaire, et commençait à travailler étroitement avec Cartwright, John Jebb, Capel Lofft, le duc de Richmond, et John Wilkes, autrement dit le noyau dur de la « Société Constitutionnelle »<sup>2274</sup>. Bien que fortement engagé auprès de cette Société, il n'en a pourtant jamais été membre, ni n'assista à aucune de ses rencontres officielles. Au final, peu de réformateurs politiques radicaux s'étaient engagés ouvertement et totalement dans la bataille abolitionniste. Dans une lettre du 11 février 1788 que La Fayette avait écrit à

---

2270 *Ibid.*, p. 431

2271 *Ibid.*, pp. 386-389

2272 Sharp, Granville, *The Claims of the People of England*, Londres, 1782, p. 8

2273 *Op.cit.*, p. 188

2274 Pearl, Kenneth S., « The Society for Constitutional Information and the Publication of the Radical Agenda », in Bernard Cook, Kyle O. Eidahl, Donald D. Horward, Karl A. Roeder (eds.), *The Consortium on Revolutionary Europe, 1750-1850. Selected Papers*, Tallahassee, Florida State University, 1995, pp. 77-85, Page, Anthony, *John Jebb and the Enlightenment Origins of British Radicalism*, Westport, Praeger, 2003, pp. 180-189

Brissot, on voit bien le nom de Fox<sup>2275</sup>, mais cette apparition n'est que furtive. La question de l'esclavage ne fut pas plus qu'une question subsidiaire pour eux, connexe certes, mais tout compte fait marginale, pas autre chose que de l'humanitarisme, qui ne résoudra pas la question de fond qu'est la réforme du système politique<sup>2276</sup>. Certains d'entre eux, comme les « Rockingham Whigs », s'étaient même insurgés contre la décision de Lord North de libérer les esclaves détenus par les rebelles américains. Si je ne partage pas les vues de Seymour Drescher quant au rôle tenu par la communauté quaker sur l'impulsion du mouvement abolitionniste transatlantique, j'afflue cependant dans son sens au sujet de celui des dissidents parlementaires, qui se sont contentés d'un second rôle, presque de comparse<sup>2277</sup>. Peut-être que cette relative indifférence était question de priorité politique, ou peut-être que la plupart d'entre eux ne se reconnaissaient pas dans une société à forte coloration religieuse, bien loin des préceptes de la philosophie naturelle. Le mouvement républicain était un monde parallèle au mouvement abolitionnisme, mais les deux mondes se touchaient toutefois en certains points, parmi lesquels on pouvait compter le salon de Catharine Macauley. À défaut de mener à la cause abolitionnisme, la dissidence « whig » menait à son monde, et Brissot en était un parfait exemple.

Le lien entre abolitionnisme et républicanisme était une évidence pour Brissot, puisque l'un et l'autre concouraient à rétablir le régime de liberté conforme à la loi de la nature, et à abattre le despotisme et l'arbitraire. Il paraîtrait donc « inconséquent à des hommes qui s'armeraient pour défendre leur liberté de l'enlever à d'autres hommes ». Il avait vu ce principe de bon sens orienter le Congrès dans cette voie, qui proclamait le 8 octobre 1774 « que l'esclavage des Noirs était incompatible avec les bases du Républicanisme »<sup>2278</sup>. Cependant, comment expliquer les décisions de la Convention et du Congrès de suspendre sa stricte application ? Pour Brissot, cela n'avait rien d'une répudiation et tout d'une résignation. Résignation face au chantage imposé par les États du Sud, mais qui n'arrêtera

---

2275 « Résolution de l'assemblée, tenue rue Française, n°3, le 19 février 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, pp. 65-66

2276 Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 200

2277 Drescher, Seymour, *Capitalism and Antislavery*, *op.cit.*, p. 68

2278 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, p. 6

pas le mouvement de « proscription générale et irrévocable de la traite des Noirs », imminente selon lui<sup>2279</sup>, et dans lequel la « Société des Amis des Noirs » de Paris allait tenir un rôle.

Pour Marcel Dorigny et Bernard Gainot, elle « fut une forme nouvelle de sociabilité politique dès sa naissance »<sup>2280</sup>. Nouvelle forme de sociabilité peut-être, mais reposant sur des liens, des sociétés et des amitiés déjà bien établis. On y retrouve autour de Clavière le cercle politico-financier genevois : Jacques Roman, et son associé Jacques Bidermann, actionnaire de la compagnie d'assurance sur la vie. Bidermann genevois d'origine, et républicain durant la révolte de 1782, est donc lié à Clavière et à Jacques-Antoine Du Roveray, à Étienne Dumont, et certainement à Kornmann<sup>2281</sup>, mais aussi à Laffont de Ladébat, qui adressa un discours à la Société, lu durant la séance du 2 décembre 1788 « Sur la nécessité et les moyens de détruire l'esclavage dans les colonies »<sup>2282</sup>.

Aux dires de Catherine Duprat, les « Amis des Noirs auraient été, avant toute autre société politique parisienne, le creuset originel où se serait adjoint, au cours de l'année 1788, le premier 'parti patriote' fondateur du fameux Comité des Trente »<sup>2283</sup>. Reconnaissons qu'il y a bien plus, puisque derrière le « Comité des Trente », il y a surtout le magnétisme subversif des salonniers de Kornmann, auquel se sont agrégées les ambitions politiques du Palais-Royal, et en moindre mesure, la « Société Gallo-américaine ». En août, dès que la tenue des États généraux fut annoncée, le « parti patriote » commença à se mettre en branle, « dont une dizaine de chefs de file est issue des Amis des Noirs, Mirabeau, Clavière, Condorcet, La Rochefoucauld, Duport, La Fayette, Bergasse, Sieyès et les frères Lameth.

---

2279 *Ibid.*, p. 10

2280 Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 31

2281 Thomas David, « L'internationale abolitionniste : les Suisses et l'abolitionnisme français, 1760-1840 », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau, *Abolir l'esclavage, op.cit.*, p. 119 et « Séance tenue le mardi 15 (1788), n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 144

2282 « Assemblée générale tenue le 2 décembre 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 186

2283 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes, op.cit.*, p. 128

Tous vont se retrouver au sein du Comité des Trente que forme Duport »<sup>2284</sup>. L'abolitionnisme n'était certainement pas un républicanisme pour tous ses militants. Mais s'il ne l'était pas pour Sharp, Ramsay ou La Fayette, il l'était tout à fait aux yeux de Franklin, de Clavière et de Brissot. Nous éclairons par la suite cette apparente contradiction, mais chose sûre, le milieu dans lequel Brissot évoluait, et le projet pour lequel il œuvrait, étaient empreints de patriotisme. Son milieu était celui de la République abolitionniste.

### *Physiocratie et abolitionnisme*

À côté de son combat pour la libération du commerce des grains, l'École physiocrate a développé tout un argumentaire au sujet de la libération des colonies. Mirabeau père l'avait présenté de façon éloquente dans son *Ami des hommes* : l'Espagnol, disait-il, « ne connaît de richesses que l'or, et d'autre usage de l'or que le faste et l'ostentation. Il dédaigne de se courber vers la terre nourricière, et force des esclaves à s'enterrer dans ses entrailles, pour en arracher l'objet de sa cupidité »<sup>2285</sup>. Or, faste, ostentation, esclaves : Mirabeau restitue là en une phrase la vision physiocratique de l'économie coloniale mercantile. Et s'il s'en prend ouvertement à l'Espagne, c'est bien l'ensemble des nations européennes qui est ici visé, car toutes se jetaient dans une quête effrénée de métaux précieux, l'étalon du prestige et de la puissance. Mirabeau ne dénonçait pas le colonialisme en soi, ou l'idée de la colonisation, mais la colonialité actuelle, cette forme prédatrice de colonialisme, improductive, somptuaire et non utilitaire, qui appauvrit au lieu d'enrichir :

Les premiers peuples de l'Europe, qui passèrent en Amérique, ne furent pas des colons, mais au contraire des Conquistadors, c'est-à-dire, des dévastateurs, et les pires de tous. La soif de l'or, toujours excitée par ce qui devrait la satisfaire, fut le premier et l'unique objet de nos aventuriers. Elle a retardé longtemps leurs succès, a fait de tout temps, et fait encore de nos jours de ces vastes contrées, un théâtre d'horreurs qui déshonorent l'humanité ; et cette soif, quoique moins brutale en apparence, plus éclairée aujourd'hui, puisqu'on commence à estimer ces pays par ce qu'ils peuvent rapporter au commerce autant que par leurs mines

---

<sup>2284</sup>*Ibid.*, p. 129

<sup>2285</sup>Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome II, Hambourg, 1758, p. 349

et leurs diamants<sup>2286</sup>.

Lorsque les physiocrates voulaient libérer les colonies, c'était moins les êtres qui les peuplaient que les terres cultivées qui étaient ici visées. Changer le mode de production colonial pour changer l'économie impériale, libérer la terre pour qu'elle soit exploitée par de véritables colons, libres producteurs, valoriser la culture du travail, autrement dit, l'inverse du système colonial actuel, qui, en transportant « des esclaves [...] pour les assujettir à la culture de la terre », met « au dernier rang l'art et le travail qui doit être au premier dans l'estime des hommes »<sup>2287</sup>. En encourageant « la culture des terres dans les colonies », et en instaurant « une liberté entière d'importation et d'exportation », l'État pourrait rendre les « colonies florissantes », parce que les « productions de ces terres auront un débouché prompt et assuré », et leurs propriétaires, en voyant les nouvelles richesses de leurs territoires et de leurs plantations, « présideront eux-mêmes à leur culture, et bientôt ne dédaigneront pas d'y mettre la main »<sup>2288</sup>. L'idéal de Mirabeau est celui d'un Royaume agricole, qui débouchera quelques décennies plus tard sur le modèle de la République de cultivateurs dont Brissot voyait sa réalisation en Amérique. L'École physiocrate avançait donc l'idée d'une colonie laborieuse, construite sur le travail libre et la propriété de sa propre personne, fondée et garantie par la loi de la nature<sup>2289</sup>.

Même si aucun des physiocrates ne sera impliqué dans la cause abolitionnistes<sup>2290</sup>, leur pensée en est cependant le précurseur implicite. Précurseur, parce qu'elle apparaît au même moment que les écrits de l'abbé Prévost, et elle doit être considérée au même titre comme un acte d'élucidation, et à travers son plan pour l'économie impériale, la première pierre ouvrant la voie à l'acte de transformation<sup>2291</sup>. Aucun physiocrate ne fut un abolitionniste déclaré, en grande partie parce que la question noire ne se présentait pas sous cet angle, et

---

2286 *Ibid.*, p. 347

2287 Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome I, Avignon, 1756, p. 146

2288 *Ibid.*, p. 148

2289 Dorigny, Marcel, « The Question of Slavery in the Physiocratic Texts : A Rereading of an Old Debate », in Manuela Albertone et Antonio De Francesco (eds.), *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the Age of Democratic Revolutions*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2011, p. 151

2290 *Ibid.*, p. 156

2291 *Ibid.*, p. 160

que parler littéralement d' « abolitionnisme » dans le mitan du siècle serait anachronique. Aucun « abolitionniste déclaré », ce qui ne veut pas dire qu'aucun physiocrate ne partageait pas en sourdine la cause abolitionniste – je pense à Dupont de Nemours notamment, que l'on retrouve à proximité de Clavière et Brissot – ni que leurs continuateurs, quel que fût leur rapport de fidélité et de liberté aux théories physiocrates, n'aient point épousé la cause des noirs. D'autant que la théorie physiocrate et les arguments abolitionnistes relevaient tous deux l'existence d'une crise du système colonial esclavagiste, due en grande partie à l'augmentation croissante du prix des esclaves<sup>2292</sup>. Ces deux mouvements avaient choisi la voie de la réforme<sup>2293</sup>, et se tournaient pour cela vers le gouvernement, qu'il fallait éclairer. C'est ce qui pousse Norbert Elias à qualifier l'École physiocrate de « mouvement des fonctionnaires réformateurs »<sup>2294</sup>, le relais d'une élite qui s'opposait de plus en plus aux sujétions mercantilistes, mouvement qui aura même voix au chapitre avec l'arrivée de Turgot au poste de contrôleur général des finances en 1774. Ces deux mouvements veulent en finir avec les institutions barbares et contre-productives qui nuisent au commerce autant qu'aux mœurs, puisque le « luxe éloigne du travail », il « fait dégénérer la vertu et l'honneur en vanité et cupidité »<sup>2295</sup>. Argument moral et économique, humanité et intérêt sont les deux fronts par lesquels mener le combat contre le système colonial esclavagiste, combat pour la liberté<sup>2296</sup>, combat pour la civilisation<sup>2297</sup>, et combat au nom des lois souveraines de la nature.

### *L'intérêt de la liberté*

---

2292 *Ibid.*, p. 161. Ce point de vue avait également été développé en 1785 dans l'ouvrage du très physiocrate

Josiah Tucker dans ses *Reflections on the Present Matters in Dispute between Great Britain and Ireland*.

2293 *Ibid.*, p. 158

2294 Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs, op.cit.*, p. 90

2295 Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome IV, La Haye, 1759, p. 475

2296 Marcel Dorigny et Bernard Gainot disaient que l'action des Amis des Noirs « était avant tout celle d'un groupe d'hommes engagés dans un combat politique, celui du libéralisme de la fin du XVIIIe siècle » : Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 38 (je souligne)

2297 Ce que les Physiocrates veulent, par dessus-tout, c'est remplacer la « fausse civilisation » par la « civilisation bonne et authentique », en accord avec le l'ordre naturel, si le gouvernement veut renverser le cycle de décadence économique, sociale et politique : Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs, op.cit.*, pp. 98-99



De Cantillon à Smith en passant par Mirabeau, tous convergeaient autour d'un point essentiel : le travail libre était bien plus viable économiquement que le travail servile<sup>2298</sup> : « des esclaves mieux traités se reproduiront plus facilement, et l'on n'aura plus besoin d'avoir recours à la traite. Des esclaves plus motivés travailleront mieux »<sup>2299</sup>. Un travailleur intéressé à la tâche sera donc éminemment plus productif qu'un travailleur servile, forcément indolent. Ce sont les mêmes arguments qui seront repris par Bessner quelques années plus tard, et qu'il tâchera en vain de mettre en œuvre en Guyane. Les États du Nord de l'Amérique étaient le premier territoire colonial à mettre fin à l'esclavage, et cela bien avant que l'Amérique gagne son indépendance, et que l'abolition soit inscrite dans sa loi. Les quakers avaient initié la première vague d'affranchissement, et laissaient augurer à quoi pouvait ressembler une économie libérée de l'esclavage. Brissot en était pour sa part convaincu. Il va soutenir dans son *Mémoire sur les Noirs de l'Amérique septentrionale* qu'au regard des plantations de tabac et de maïs cultivées par les quakers et de celles exploitées par des travailleurs serviles, « le bras libre est supérieur au bras esclave »<sup>2300</sup>. La raison en était bien simple : comment les esclaves noirs « auraient-ils de l'activité et de l'industrie, lorsqu'une barrière insurmontable les sépare des autres citoyens, lorsque le préjugé marque des degrés à leur élévation ? »<sup>2301</sup>

Cet intérêt était valable dans les limites de l'Empire autant que pour l'ensemble des Nations commerçantes. C'était cela le patriotisme économique, respectivement national et international, et il était partagé par les militants abolitionnistes : « je désire de tout mon cœur que ta nation puisse prospérer et que toutes les vues d'égoïsme exclusif soient bannies sur la terre »<sup>2302</sup> écrit James Phillips à Brissot en janvier 1787. Ceci nous oblige à nuancer

2298 Larrère, Catherine, « Économie politique et esclavage au XVIIIe siècle, une rencontre tardive et ambiguë », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau (dir.), *Abolir l'esclavage, op.cit.*, pp. 210-218, et Dorigny, Marcel, *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions, op.cit.*, pp.18-19

2299 *Ibid.*, p. 222

2300 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale, op.cit.*, p. 24. Voir également le *Discours sur la nécessité d'établir à Paris une Société pour concourir, avec celle de Londres, à l'abolition de la traite et de l'esclavage des Nègres. Prononcé le 19 février 1788, dans une Société de quelques amis, rassemblés à Paris, à la prière du Comité de Londres, 1788*, p. 16, Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 29 et Tome I, p. 69

2301 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 69

2302 « Deuxième séance du 9 janvier 1787 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 107

l'affirmation portée par Edward Saïd sur l'abolitionnisme. Il nous dit dans *Culture et impérialisme* que « l'abolitionnisme radical de Wilberforce et de ses amis est en partie né du désir de compliquer la vie à l'hégémonie française aux Antilles »<sup>2303</sup>. Si cela peut se concevoir pour ce qui est du gouvernement britannique, qui jette effectivement son dévolu vers l'Inde orientale depuis la perte de ses colonies américaines<sup>2304</sup>, il est difficile me semble-t-il de soutenir la pareille pour Wilberforce, animé certes par des intérêts pragmatiques, mais enveloppés d'un contenu moral. Le désir d'œuvrer pour l'intérêt national se retrouve chez tous les abolitionnistes, de Granville Sharp à James Ramsay, et la traite justement était vue comme la principale pierre d'achoppement. Ce serait se méprendre que de voir l'intérêt et la morale comme deux paramètres d'évaluation des abolitionnismes ainsi distribués sur une échelle graduée. Qu'elle soit sincère ou non, suivie à la lettre ou non, partagée ou non par l'ensemble des militants, la justification morale fait partie intégrante du combat abolitionniste, autant aux yeux du gouvernement, de l'opinion publique, des Églises, de Dieu et de la Nature le cas échéant, et bien évidemment, aux yeux des abolitionnistes eux-mêmes. La position de Éric Williams, lorsqu'il soutient que les abolitionnistes reléguèrent leurs sentiments moraux en faveur du libre commerce<sup>2305</sup>, me semble par conséquent trop tranchée, en tout cas pour ce qui est de la période avant 1789. Que « les abolitionnistes choisirent le camp des capitalistes »<sup>2306</sup> est un abrégé assez sommaire, mais somme toute valable, du moins si l'on considère qu'il ne s'agit pas de n'importe quels capitalistes, mais de ceux qui apposaient l'étiquette de la liberté et de la morale sur leur commerce.

Raynal avait lancé l'idée dans son *Histoire des Deux Indes* de lutter contre l'esclave sur le terrain du marché : « il n'est pas nécessaire de faire le sacrifice de productions que l'habitude nous a rendues si chères [...] ; ces denrées pourraient être cueillies par des mains

---

2303 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 141

2304 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales*, *op.cit.*, p. 9 et p. 16

2305 Williams, Eric, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944, pp. 180-195

2306 *Ibid.*, p. 191

libres, et dès lors consommées sans remords »<sup>2307</sup>. En Amérique, Brissot voyait dans le sucre d'érable une alternative viable au sucre de canne. Il en avait même goûté chez son ami Warner Mifflin, et n'avait aucun doute « qu'en perfectionnant les procédés de la fabrication, il n'égale un jour le sucre ordinaire »<sup>2308</sup>. Il avait également entendu parler qu'un quaker de Philadelphie, Henry Drinker, qui avait commencé à fabriquer du sucre d'érable pour le commercialiser. Mais il ne faut pas se tromper. L'« Union Farm » de Drinker était une entreprise qui lui permettait d'allier la vertu au profit<sup>2309</sup>, et qui n'obtiendra jamais le bénéfice escompté. C'est donc dans ce cadre que Brissot propose de remplacer le sucre de canne par le sucre d'érable<sup>2310</sup>, que Lanthenas voulut introduire sa culture en France<sup>2311</sup>, le tout confirmé par ses calculs et ceux de Vaugeois qui avançaient que seuls les riches souffriraient de l'augmentation du prix du rhum et du café, les pauvres n'en faisant point usage<sup>2312</sup>. Même les Van Staphorst, les Willink, Vollenhoven et Stadniski de la « Holland Land Company » mandatèrent Gerrit Boon pour étudier la faisabilité de la commercialisation du sirop d'érable<sup>2313</sup>. Trouver une alternative aux « produits serviles » était un enjeu transatlantique, et outre les quakers de Pennsylvanie, les sociétés londoniennes et parisiennes s'étaient également penchées sur le sujet. Granville Sharp avait envoyé à cette occasion à Brissot son *Mémoire sur le sucre de la Cochinchine*, qui reçut un accueil favorable parmi les Amis des Noirs, qui l'invitèrent à étendre ses recherches et à

---

2307Cité dans Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op.cit., p. 18

2308Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome II, p. 64

2309Maxey, David W. « The Union Farm : Henry Drinker's Experiment in Deriving Profit from Virtue », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 107, n° 4, 1983, pp. 619-621. Soulignons également que Henry Drinker s'était associé avec un « ami » du Maryland, Samuel Wallis, pour s'engager dans la spéculation foncière à la frontière du comté de Northampton en Pennsylvanie (Maxey, David, W., « Of Castles in Stockport and Other Structures : Samuel Preston's Contentious Agency for Henry Drinker », in *The Pennsylvania magazine of History and Biography*, vol. 110, n°3, 1986, p. 419, Preston, Samuel, « Extracts from the Journal of Samuel Preston, Surveyor, 1787 », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 22, n°3, 1898, pp. 350-365).

2310Brissot dans son *Nouveau Voyage*, Tome II, p. 9 et pp. 60 et *supra* lorsqu'il prend l'exemple de Warner Mifflin, de son refus de consommer du sucre produit par l'esclavage et son remplacement par le sucre d'érable, ou par Jean Woolmann qui ne « voulut jamais goûter des denrées produites par cette voie ».

2311Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau Voyage*, op.cit., Tome II, pp. 62-63

2312« Vaugeois à Brissot », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, op.cit., pp. 163-164.

2313Jourdan, Annie, « A Tale of Three Patriots in a Revolutionary World : Théophile Cazenove, Jacques-Pierre Brissot, and Joel Barlow (1788-1811) », art.cit., p. 364. Voir également Evans, Paul D., *The Holland Land Company*, New York, Buffalo Historical Society, 1924, pp. 8-18

communiquer ses découvertes<sup>2314</sup>. De même, les abolitionnistes de part et d'autre de l'Atlantique voulaient faire du sucre et du coton indien une arme contre l'esclavage en leur donnant le label de « produits libres »<sup>2315</sup>. Mais encore fallait-il que l'Anglais transplanté dans l'Inde ne songeât pas d'« abjurer à Calcutta le principe qu'il défend[ait] à Londres »<sup>2316</sup>.

Dans la décennie 1780, un projet de colonisation en Sierra Leone avait vu le jour en Angleterre. Il était présenté par ses promoteurs comme une attaque de flanc de l'économie esclavagiste, une méthode douce pour abolir la traite et l'esclavage, sans toucher au commerce colonial, puisqu'au final, c'était la main d'œuvre et le capital qui étaient simplement délocalisés<sup>2317</sup>. Produire du sucre, satisfaire à la demande européenne sans recourir au travail servile ni à la traite, à coût moindre, c'était là porter le coup de grâce à l'archaïsme du commerce esclavagiste par les vertus du commerce libre, supérieur en tout point de vue. Cela s'appliquait au sucre, le cœur du « commerce criminel », mais aussi au coton. L'introduction en Angleterre des premières filatures mécaniques à partir de 1768<sup>2318</sup>, puis celle de la *mule-jenny* en 1779, qui s'étend rapidement dans toute l'industrie textile, va multiplier sa demande. Les industriels anglais s'alimentent à toutes les sources, y compris bien sûr dans les ports français, des Antilles à la métropole, surtout depuis la perte de ses colonies américaines. La perspective d'une colonie africaine intriguait plusieurs marchands londoniens et mancuniens, qui avaient imaginé tenter l'expérience d'une culture de coton sur les côtes africaines en 1787<sup>2319</sup>.

Nous avons vu dans la précédente partie comment Brissot et Clavière se disaient attentifs à

---

2314« Séance du 18 mars 1788, tenue n°2, rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, op.cit., p. 100

2315Zagarri, Rosemarie, « The significance of the 'Global Turn' for the Early American Republic : Globalization in the Age of Nation-Building », in *Journal of Early Republic*, vol. 31, n°1, 2011, p. 16 et Williams, Eric, *Capitalism and Slavery*, op.cit., p. 183

2316Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau sur la situation actuelle des Anglais dans les Indes orientales*, op.cit., p. 11

2317Dorigny, Marcel, « La Société des Amis des Noirs et les projets de colonisation en Afrique », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°293-294, 1993, p. 422

2318Rioux, Jean-Pierre, *La révolution industrielle. 1780-1880*, Paris, Seuil, 1989, p. 68

2319Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, op.cit., p. 280

mettre beaucoup de moralité dans leur commerce. C'est d'ailleurs sous cette bannière qu'ils luttèrent publiquement contre l'agiotage des « haussiers ». L'abolition de la traite s'inscrit dans la continuité de cette lutte qui distingue le « commerce honorable » du « commerce infâme », et qui jette l'opprobre sur les spéculateurs cupides et immoraux, que Brissot qualifiait de « marchands de chair humaine »<sup>2320</sup>. Il faut replacer l'utilisation de cette rhétorique dans son contexte. Puisqu'il est question de mœurs, le tribunal compétent et l'agent d'exécution est l'opinion publique. C'est à ce moment que le philosophe rentre en piste, car il tient ici un rôle primordial, celui de l'éclairer. Il est impératif que le philosophe étende sur elle ses lumières, l'informe sur le sort de ces « malheureux nègres », et fasse plier les préjugés et les convenances qui l'habitent en faveur de la liberté et de l'amour de l'humanité. Les brochures, les pamphlets, les articles, moins de l'instruire, permettent au philosophe de la « commander » et de la « maîtriser », selon les propres mots de Brissot<sup>2321</sup>. Cette tactique est celle de son homologue londonienne et de la « Société Constitutionnelle », tactique qui a fait ses preuves en Angleterre et en Amérique :

Une gazette se présente toujours avec l'intérêt du moment : loin d'effrayer, elle pique la curiosité, et sous l'appât des nouvelles l'adroit rédacteur peut distiller goutte à goutte dans l'âme de ses lecteurs les vérités politiques qui peuvent les tirer de leur abrutissement et de leur servitude. Enfin qu'est-ce qui retarde la ruine de la liberté politique en Angleterre, qui réprime les efforts du despotisme ministériel [...] ? Les gazettes [...]. Qui a fait la révolution des États-Unis ? Les gazettes. [...] Messieurs, le devoir de chacun de nous, je le répète, est de contribuer à sa propagation [celle du bien public] : nous y sommes obligés par l'association qui va se faire de ce journal avec la collection des ouvrages sur l'esclavage<sup>2322</sup>.

Ce journal se présentera sous la façade innocente de *l'Analyse des papiers anglais*<sup>2323</sup>. L'intention est clairement posée : agir sur l'opinion pour agir sur le gouvernement, toute une instrumentalisation certes, mais une instrumentalisation morale selon eux, puisque la propagande active est utilisée en faveur de la liberté. En plus d'influencer la direction

---

2320 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome II, p. 18 et Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, p. 13

2321 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité*, *op.cit.*, p. 225

2322 « Séance du 4 mars 1788, tenue rue de Carême », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, pp. 76-78

2323 *Ibid.*, p. 79. Drescher, Seymour, *Abolition*, *op.cit.*, p. 151 et Dorigny, Marcel, « Mirabeau and the Société des Amis des Noirs : Which Way to Abolish Slavery ? », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery*, *op.cit.*, pp. 121-123

politique, l'opinion sanctionne les marchands qui s'adonnent à cette vilenie. Double action, et double attaque : contre le despotisme, mercantile et ministériel, contre l'immoralité publique et privée ; et réordonnement pragmatique de l'ordre sociétal, qui allie les bienfaits de la morale avec les intérêts du commerce<sup>2324</sup>.

### 3. Renouveler l'Emprise

#### *Les nouveaux missionnaires*

Jean Dubuq, chef du Bureau des Colonies, conseille en 1765 d'instruire les esclaves en matière de religion, car « chez les peuples policés, [les esclaves] n'ont pu perdre leur liberté que pour l'espérance meilleure des biens futurs »<sup>2325</sup>. Cette voie ne fut pas celle préconisée par la « Société des Amis des Noirs », mais par sa société-mère britannique. Il fallait y voir l'influence larvée de la « Society for the Propagation of the Gospel in Foreign Parts », établie en 1701 par la charte concédée par le roi Guillaume III, visant à assurer un ministère religieux en Amérique et à évangéliser autochtones et esclaves<sup>2326</sup>. L'évangéliste James Ramsey alla dans le même sens en 1784, lorsqu'il publia *An Inquiry into the Effects of Putting a Stop to the African Slave Trade, and of Granting Liberty to the Slaves in the British Sugar Colonies*, défendant quant à lui l'évangélisation des esclaves du Sao Tomé. Mais sans doute l'expérience la plus édifiante d'évangélisation pour Brissot comme pour ses contemporains, fut celle des quakers, que Voltaire avait assimilée dans son *Essai sur les mœurs* à la démarche des jésuites, mais avec moins de brutalité, et plus de bienveillance<sup>2327</sup>.

---

2324« Résolution de l'assemblée, tenue rue Française, n°3, le 19 février 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 66

2325Cité dans Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, *op.cit.*, p. 152

2326Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, pp. 60-69. Voir également Dillenberger, John et Welch, Claude, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, New York, Macmillan, 1988, pp. 92-95 et pp. 211-215, Klingberg, Frank J., *Anglican Humanitarianism in Colonial New York*, Philadelphia, Church Historical Society, 1940, pp. 121-153

2327*Op.cit.*, p. 211

Exprimée en termes séculaires, la christianisation autorisait la civilisation, et apportait sa pierre à l'édifice abolitionniste en contribuant à l'extinction progressive de l'esclavage. La « Société des Amis des Noirs » avait ses grandes lignes : « mettre en place une législation permettant de faire sortir progressivement les colonies de l'esclavage, en 'étalant' cette sortie sur deux ou trois générations, ce plan ne pouvant être mis en œuvre qu'après l'abolition de la traite »<sup>2328</sup>. Deux volets donc à l'abolition : un volet légal à effet immédiat, visant la traite en premier lieu, et un volet moral à moyen terme, s'attachant cette fois-ci à éclairer les esprits, quels qu'ils soient, ceux des esclaves, de l'opinion, du gouvernement, et plus difficile encore, ceux des planteurs.

Dans ses *Réflexions sur l'esclavage des Nègres* publiées en 1781, Condorcet proposait un plan d'émancipation graduelle aboutissant à la mort lente de l'esclavage sous soixante-dix ans. Cette prévision était l'aboutissement de quelques calculs sommaires, mais précis, comprenant la fécondité des femmes et la durée de vie des hommes noirs<sup>2329</sup>. Elle avait l'avantage de « donner aux colons le temps de changer insensiblement leur méthode [...] et au gouvernement, celui de changer le système de la police et de la législation des colonies »<sup>2330</sup>. Démarche globale donc, mais aussi démarche consensuelle et échelonnée. Ce plan était ainsi beaucoup plus « progressif » que celui proposé par le baron de Bessner sept ans plus tôt, qui tablait sur un affranchissement étalé sur vingt ans, intervalle suffisant selon lui pour transformer une main d'œuvre servile en travailleurs journaliers<sup>2331</sup>. Chacun y allait de son avis, et un autre projet parvint au bureau des Amis des Noirs, bien moins diligent que celui de Bessner. Conçu par Laffon de Ladébat, il prévoyait « convertir en serfs de glèbe les esclaves des colonies, avant de leur donner entièrement la liberté »<sup>2332</sup>. Outre le fait que ce discours ait reçu les encouragements de la Société, et qu'il témoigne de son ouverture bien civile à accepter toutes les vues sur le sujet, il témoigne encore une fois de la

---

2328Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 33

2329Schwartz [Condorcet], *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neuchâtel, 1788, p. 44

2330Ibidem

2331Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, op.cit.*, p. 154

2332« Assemblée générale tenue le 2 décembre 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 187

profession de foi progressiste de la Société, étapiste et tubulaire. Dans cette logique, le statut juridique des esclaves ressemblerait trait pour trait à celui de certains paysans français encore soumis à la mainmorte.

Mais il est également impératif de faire la part des choses. Ces lignes directives font partie d'un programme public, officiel, ce qui n'exclut en rien une version interlinéaire, plus officieuse. Même si des hommes illustres comme Montesquieu, Voltaire, Diderot, Raynal avaient déjà ouvert la voie sur le terrain des idées, les sociétés abolitionnistes étaient les précurseurs de l'activisme anti-esclavagiste, dans un temps où la traite battait son plein<sup>2333</sup>. Il ne fait aucun doute que les abolitionnistes comme Brissot, Clavière et Condorcet étaient acquis au schéma progressiste, mais des interrogations demeurent quant à la justification véritable qui motive le passage d'une étape à une autre. Est-ce bien les Noirs qui ne sont pas assez avancés, ou est-ce au contraire l'opinion publique ? Si les historiens ont eu l'habitude de trancher la réponse en faveur de la première hypothèse, il est grand temps de la balancer, surtout depuis que l'on sait l'importance accordée par les abolitionnistes à la propagande publicitaire, et à la démocratisation de l'information<sup>2334</sup>. Tant qu'on ne se posera pas sérieusement la question, il nous sera impossible de comprendre pourquoi Brissot reproche à l'Assemblée de Pennsylvanie, la plus progressiste des États-Unis d'Amérique en la matière, de ne pas être allée plus loin, de ne pas avoir « étendu, ou au moins fait espérer l'affranchissement aux Noirs qui étaient esclaves lors du premier acte »<sup>2335</sup>. Pour une personne qui étalait l'abolition de l'esclavage sur plusieurs générations, une telle affirmation ne peut être que déconcertante pour l'historien. Et pourtant, si l'on prend en considération les circonstances locales, elle n'avait rien de paradoxal, puisque toujours selon Brissot, la « *nature des lieux [était] ici contre l'esclavage* »<sup>2336</sup>.

---

2333Klein, Herbert S., *The Atlantic Slave Trade*, New York, Cambridge University Press, 1999, p. 210

2334La Société des Amis des Noir de Paris souhaitait ainsi suivre l'exemple de son homologue londonienne en « facilitant l'achat des livres qu'elle publie » en les vendant « au plus bas prix possible », ce qui permettait l'accès « de ces ouvrages à la classe de citoyens qui cherchent à s'éclairer, et auxquels la médiocrité de leur fortune fait craindre la dépense » : *Discours sur la nécessité d'établir à Paris, op.cit.*, p. 23

2335Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale, op.cit.*, p. 20

2336*Ibid.*, p. 12



Instruire l'opinion publique, éclairer les esprits et les engager dans la longue marche vers la liberté : voici les tâches que s'était données la « Société des Amis des Noirs ». Mais en termes éducatifs, ce n'était pas là sa seule prérogative. Il fallait engager ce chantier du côté des « libres de couleurs », « il fallait les rendre dignes de cet affranchissement, les élever par l'instruction au rang des hommes »<sup>2337</sup>. L'économie coloniale française devait s'engager dans la voie d'une économie transitionnelle avant de proclamer la fin de l'esclavage, et l'éducation des noirs était le chantier prioritaire, avec l'abolition de la traite. C'est ce que Brissot nous dit clairement dans *Le Patriote Français* du 24 août 1789 : « Non seulement la Société des Amis des Noirs ne sollicite point en ce moment l'abolition de l'esclavage, mais elle serait affligée qu'elle fût proposée. Les Noirs ne sont pas encore mûrs pour la liberté ; il faut les y préparer : telle est la doctrine de cette Société »<sup>2338</sup>.

Deux constats : par l'éducation, il s'agit de réanimer la puissance amorphe et languissante de l'Homme Noir, endormie par des siècles d'assujettissement. Il ne sortira définitivement de l'esclavage qu'une fois tiré de son hébétude et de sa torpeur<sup>2339</sup> : « Ce n'était pas assez de tirer les malheureux noirs de l'esclavage, il fallait les instruire, il fallait trouver des maîtres »<sup>2340</sup>. Ceci devient possible seulement si l'Homme Blanc juge que l'Homme Noir est doué de perfectibilité, qu'il dispose autant que lui des mêmes capacités morales<sup>2341</sup>, ce que l'expérience américaine vient de lui confirmer : « dans ce pays, les noirs démentent, par leurs vertus et leur industrie, les calomnies que leurs tyrans débitent ailleurs contre eux »<sup>2342</sup>. Il existait donc un pays « où l'on accorda à ces pauvres noirs une âme, une

---

2337Ibid., p. 26

2338« Paris, 23 Août », in *Le Patriote Français, journal libre, impartial et national*, n°24, 1789, p. 4. C'était aussi la position du marquis de La Fayette, qui « ne voulait affranchir les noirs que graduellement, à mesure que, par leur éducation morale et intellectuelle, ils se seraient montrés dignes de la liberté » : Krebs, Albert, « La Fayette et le problème de l'esclavage », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France, 1956-1957*, p. 54 (pp. 49-60)

2339« les Amis des Noirs étaient unanimement convaincus que le passage brutal de la servitude à la liberté serait funeste aussi bien aux colonies qu'aux esclaves eux-mêmes, dont les "facultés morales" avaient été en grande partie détruites par les conditions inhumaines que l'esclavage leur avait imposées depuis des décennies. » : Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 34

2340Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, pp. 4-5.

2341Ibid., p. 36

2342Ibid., p. 2

intelligence »<sup>2343</sup>, et où l'Homme Blanc se faisait un devoir de les élever et de les conduire en avant sur la voie du progrès.

Lorsque Brissot avait rencontré ses homologues abolitionnistes d'outre-Atlantique, il avait eu l'occasion de visiter en compagnie de Benjamin Rush l'école fondée sous les auspices de Anthony Benezet et de la « Pennsylvania Abolition Society »<sup>2344</sup>. Celle-ci s'attelait à dispenser une éducation « fondamentale » et professionnelle aux Noirs américains libres, et à promouvoir leur bonne conduite morale afin d'appuyer leur émancipation<sup>2345</sup>. Le « plus grand ordre y régnait se réjouissait Brissot ; un maître y apprend gratuitement aux enfants à lire, à écrire, l'arithmétique, les instruit de la Religion »<sup>2346</sup>. Il avait également été édifié lorsqu'il poursuivit sa visite dans l'école des filles : « Outre la lecture, l'écriture, la religion, on les y forme au travail des mains, au rouet, à l'aiguille, etc. »<sup>2347</sup>. Une telle école participait à la reproduction de l'ordre moral et social, c'est évident, mais de quel ordre en fin de compte parle-t-on ?

La « New York Manumission Society » avait également sa propre école, baptisée « École libre Africaine ». La Société new-yorkaise s'était en effet rapidement penchée sur la question noire post-émancipation. Lors de sa troisième séance en mai 1785, elle donnait la mission à son comité de « garder un œil vigilant sur la conduite des Nègres qui ont été ou peuvent être libérés ». Il s'agissait moins d'un œil bienveillant que d'un œil méfiant. Il fallait en effet « les empêcher de tomber dans l'immoralité et de sombrer dans la paresse », et pour cela la Société leur défendait « d'admettre dans leur maison des esclaves ou des domestiques, de ne rien acheter ou recevoir d'eux, de ne pas jouer de la musique, ne pas danser ou tout autre distraction bruyante »<sup>2348</sup>. Il ne faut pas oublier que derrière cette

---

2343 *Ibid.*, pp. 1-2

2344 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, p. 26

2345 Harris, Robert L. Jr., « Early Black Benevolent Societies, 1780-1830 », *art.cit.*, p. 605

2346 *Op.cit.*, p. 26

2347 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome II, p. 3

2348 Rury, John L., « Philanthropy, Self Help, And Social Control : The New York Manumission Society And Free Blacks, 1785-1810 », *art.cit.*, pp. 233-234. Pour une lecture postcoloniale de l'École libre Africaine, voir Duane, Anna Mae, « 'Like a Motherless Child' : Racial Education at the New York African Free School and in *My Bondage and My Freedom* », in *American Literature*, vol. 82, n°3, 2010,

Société, on pouvait retrouver la présence de l'Église épiscopaliennne de la « Trinity Church », de la Société des Amis, et celle de personnages éminents de la société new-yorkaise, ce qui alliait influence morale et politique.

Les membres de la communauté noire de la ville s'étaient organisés autour de Scipio Gray pour lutter contre les vols de corps, endémiques dans les cimetières, destinés aux étudiants en médecine. Les « resurrectionnistes », comme on les appelait à cette époque, ciblaient en particulier les dépouilles des Noirs et des criminels, un vol moins controversé, et moralement plus acceptable<sup>2349</sup>. La réaction de la société abolitionniste contrastait avec celle de la communauté noire new-yorkaise. En janvier 1788, après avoir été sollicitée par Gray et ses compagnons, la société avait mis en place un comité chargé de se renseigner et de collecter les preuves de ses allégations, afin de prendre le relais de ses leaders noirs, et de juguler ce qu'elle considérait comme un « comportement irrégulier »<sup>2350</sup>. Pour précision, aucun indice ne fut trouvé, et deux semaines après la formation de ce comité d'enquête, des corps furent déterrés du cimetière privé de Gray<sup>2351</sup>.

Une lecture sociologique traditionnelle interpréterait les démarches de la société abolitionniste new-yorkaise comme les instigatrices d'une « socialisation secondaire ». Elle initie en effet des espaces d'« acquisition de connaissance spécifique de rôle »<sup>2352</sup> et de compétences, mais aussi des manières de voir et de faire, d'agir et de penser, de sentir et de comprendre le monde. « Sous-monde » donc, qui, à travers les écoles noires et les comités blancs, n'est pas seulement la marque d'une division sociale du travail, mais d'une division

---

pp. 461-488.

2349Swan, Robert J., « Prelude and Aftermath of the Doctors' Riot of 1788 : A Religious Interpretation of White and Black Reaction to Grave Robbing », art.cit., p. 438

2350*Ibid.*, p. 440

2351Le vol racialisé des corps dans le but de former de nouveaux contingents de médecin n'est pas sans rappeler l'étude de David Arnold sur la prison coloniale en Inde, qui fut utilisée dans le cadre de recherches pionnières en statistiques médicales, alimentaires et démographiques, et qui nous montre à sa manière comment la colonialité affleure la modernité : Arnold, David, « The Colonial Prison ; Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth Century India », in David Arnold et David Hardiman (eds), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, New Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 148-187.

2352Berger, Peter et Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, op.cit., p. 189

coloniale de la société. Les types sont attribués et le schéma est sans équivoque : les instituteurs éclairés éduquent, les Noirs abêtis apprennent, la société abolitionniste dirige, la communauté noire suit, et si les attitudes observées ne conviennent pas à leur type, les figures de proue sont là pour le rappeler. L'École libre Africaine avait la tâche de former un groupe de jeunes noirs pour qu'ils soient à la fois des modèles et des chefs de file pour leur communauté, mais l'expérience de Gray et de ses compagnons montrait manifestement qu'ils devaient également correspondre au rôle que leur type leur prescrivait, que des bornes leur avaient été fixées, et qu'il n'était pas question de s'en écarter. Même si un siècle sépare l'Institut Hampton du Général Armstrong de l'École libre Africaine de Jay, de Hamilton, et de Clinton, la logique qui les anime reste la même : les Noirs sont soumis à une éducation industrielle et morale, dans les limites consenties, celles de l'échelle des races dans l'évolution de l'Humanité. Ces limites, Booker T. Washington les avait acceptées, et Du Bois s'en était indigné, car elles conduisaient tout droit à cette « vieille attitude d'adaptation et de soumission »<sup>2353</sup>, attitude aussi vieille que l'Indépendance américaine.

À travers le comité d'enquête, la société abolitionniste new-yorkaise nous montrait également que ces limites étaient celles de la civilité, et que ses membres étaient les premiers à les respecter et à les faire respecter. C'était le cas de Warner Mifflin. Il s'était distingué avec éclat en affranchissant tous ses esclaves<sup>2354</sup>, mais il le faisait dans le cadre de la légalité, telle était la marque de son anti-esclavagisme :

Tu ne veux pas recevoir ma visite, tu crains peut-être que je corrompe tes esclaves... ; loin de moi cette idée, je ne voudrais pas les rendre mécontents de leur sort. Non que j'ignore que la plupart d'entre-eux savent fort bien que leur esclavage est contre tous les principes ; mais, toutes les fois que l'occasion s'en présente, je leur recommande d'être patients, de se résigner, d'attendre tout de Dieu, et leur liberté des lois. J'ai rencontré souvent des esclaves à cent mille de l'habitation de leur maître, fuyant l'esclavage. Je les ai prêchés, exhortés à retourner ; je leur ai donné de l'argent, des lettres, afin qu'ils ne fussent pas punis : leurs maîtres m'ont remercié. Voilà l'homme que tu redoutes<sup>2355</sup>

En réalité, Mifflin ne faisait qu'appliquer à la lettre la première loi portant sur l'abolition

---

2353 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 54

2354 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome I, p. 278

2355 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome II, pp. 57-58

graduelle de l'esclavage, portée avec énergie par Anthony Benezet, entérinée par la Législature de Pennsylvanie le 1er mars 1780, qui garantissait la restitution des esclaves en fuite à leurs propriétaires<sup>2356</sup>.

Brissot remarquait également la civilité toute américaine de traiter les esclaves, même pour ce qui était des États esclavagistes, qu'il voyait comme « un des effets produits par l'extension générale des idées sur la liberté »<sup>2357</sup>. Il faut croire également qu'il n'avait pas été plus sensible que cela à la vue des « trois cents nègres [qui] étaient distribués dans [l]es *log houses* » de Georges Washington<sup>2358</sup>, qu'il traitait cependant « avec la plus grande humanité »<sup>2359</sup>. Brissot évoquait avec lui l'évolution prochaine de la condition des esclaves noirs. Ce dernier lui avoua « qu'il admirait tout ce qui se faisait dans les autres États, qu'il en désirait l'extension dans son propre Pays ; mais il ne me cacha pas qu'il serait dangereux de heurter de front un préjugé qui commençait à diminuer »<sup>2360</sup>.

Il faut dire qu'il fallait composer avec « les intérêts respectables de la propriété », pour reprendre les mots de Clavière<sup>2361</sup>. Méthode civile de résolution de la question noire, consensuelle, pacificatrice, et bien tempérée, une méthode qui semblait pour eux naturelle, et qui excluait par principe toute violence : « Nous ne cherchons pas continue Clavière, à provoquer aucune de ces révolutions commandées par la force, n'entraînent jamais la persuasion. Nous désirons suivre la marche de la raison universelle »<sup>2362</sup>. Et Brissot de renchérir dans son *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale* : les esclaves « savent qu'ils seraient coupables, s'ils prenaient aujourd'hui les armes ; ils savent qu'ils arrêteraient l'exécution du plan général de leur affranchissement, qu'ils s'égorgeraient eux-mêmes ; car il n'est plus simplement question aujourd'hui d'affranchir un ou deux millions de Noirs, il faut, en les affranchissant, les mettre en état de pourvoir constamment à leur

---

2356 Finkelman, Paul, *An Imperfect Union*, *op.cit.*, p. 48

2357 *Op.cit.*, p. 35

2358 *Ibid.*, p. 44

2359 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, p. 42

2360 *Ibid.*, p. 43

2361 « Séance tenue le mardi 8 avril 1788, n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 128

2362 *Ibidem*

subsistance, et ce n'est point par une révolte qu'on y peut parvenir »<sup>2363</sup>. Cette attitude résolument réformatrice correspondait à deux peurs : celle des humeurs de la foule et celle des foudres du gouvernement, des planteurs et du grand monde, prise entre deux feux, ce qui pouvait expliquer notamment que les Amis des Noirs passèrent sous silence les insurrections d'esclaves, sur terre comme sur mer, dont celle qui se déroula à bord du négrier *Franç-maçon*, parti du Havre le 21 mai 1788 pour rejoindre la Côte-d'Or.

Les procédés éducatifs adoptés par les sociétés abolitionnistes épousaient une logique industrielle. Si l'on veut saisir au plus près encore la logique spécifique de la « Société des Amis des Noirs », et restituer l'influence marquée de la pensée physiocrate, on doit s'attacher à mettre en exergue une logique plus large, car ce qui est en jeu ultimement, ce sont les attributs du « commerce ». Cette expression doit être comprise dans le sens que lui donnait Mirabeau père, c'est-à-dire qu'il « faut entendre par là les rapports naturels et indispensables de toute espèce, qui sont et seront d'un homme à un autre, d'une famille, d'une société, d'une nation à une autre, et qu'à tort veut-on regarder comme commerce qu'une branche de l'échange »<sup>2364</sup>. Il parle de bienveillance entre les hommes, quelles que soient leur condition, leur religion, et leur race, il parle de travail et de mise au travail, de participation à l'économie domestique et à l'économie mondiale. Il parle de rapports, intersubjectifs et internationaux, et en appelle à une réforme globale. Il parle de « rapports naturels », il faut y voir son propre rapport au transcendant. Il parle également de rapports aux autres, et seul le rapport au monde est absent de son tableau, ce qui est d'ailleurs assez éloquent pour décrire l'identité à laquelle Mirabeau père se rapporte. Identité, parce qu'ultimement c'est de l'identité qu'il s'agit, et parce qu'elle est liée avec l'intérêt, avec l'« identité composée ».

Le commerce au point de vue économique n'est donc qu'un rameau du commerce « en grand ». Mais rameau essentiel et vital, puisqu'il participe « à la subsistance et à la

---

2363Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, pp. 53-54

2364Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome III, Avignon, 1760, p. 325

multiplication du genre humain »<sup>2365</sup>. C'est pourquoi il était tant question de « juste commerce ». Mais lorsque les Européens, tout comme les Américains libres d'ailleurs, s'y référaient, ils parlaient moins de commerce entre les Blancs et les Noirs d'Amérique, que de commerce entre les Hommes d'Occident et ceux des contrées étrangères d'Asie et d'Afrique, d'un commerce civilisationnel. Condorcet développe cette logique dans son *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*. En voici un passage :

Alors les Européens, se bornant à un commerce libre, trop éclairés sur leurs propres droits pour se jouer de ceux des autres peuples, respecteront cette indépendance, qu'ils ont jusqu'ici violée avec tant d'audace. Leurs établissements, au lieu de se remplir de protégés des gouvernements qui, à la faveur d'une place ou d'un privilège, courent amasser des trésors par le brigandage et la perfidie [...], se peupleront d'hommes industriels, qui iront chercher dans ces climats heureux l'aisance qui les fuyait dans leur patrie. La liberté les y retiendra, l'ambition cessera de les rappeler, et ces comptoirs de brigands deviendront des colonies de citoyens qui répandront, dans l'Afrique et dans l'Asie, les principes et l'exemple de la liberté, les lumières et la raison de l'Europe. À ces moines, qui ne portaient chez ces peuples que de honteuses superstitions [...], on verra succéder des hommes occupés de répandre, parmi ces nations, les vérités utiles à leur bonheur, de les éclairer sur leurs intérêts comme sur leurs droits. [...] Ces vastes pays lui offriront ici des peuples nombreux, qui semblent n'attendre, pour se civiliser, que d'en recevoir de nous les moyens, et de trouver des frères dans les Européens, pour devenir leurs amis et leurs disciples ; là, des nations asservies sous des despotes sacrés ou des conquérants stupides, et qui, depuis tant de siècles appellent des libérateurs ; ailleurs, des peuplades presque sauvages, que la dureté de leur climat éloigne des douceurs d'une civilisation perfectionnée [...]. Les progrès de ces deux dernières classes de peuples seront plus lents, accompagnés de plus d'orages ; peut-être même que, réduits à un moindre nombre, à mesure qu'ils se verront repoussés par les nations civilisées, ils finiront par disparaître insensiblement, ou se perdre dans leur sein<sup>2366</sup>

C'est un long passage, mais suffisamment éloquent pour comprendre les intentions du commerce pour les Amis des Noirs de Paris, et pour les militants abolitionnistes transatlantiques. Dans son *Essai sur les désavantages politiques de la traite des nègres*, Thomas Clarkson propose de « substituer à la traite des Noirs un échange de Manufactures

---

2365 Mirabeau, « Suite de la Seizième lettre de M. B. À M\*\*\* et la Quatrième sur la Stabilité de l'Ordre Légal », in *Éphémérides du citoyen*, vol. 2, 1769, p. 13

2366 Condorcet, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Agasse, 1795, pp. 334-336

Anglaises contre les productions de l'Afrique »<sup>2367</sup>. Brissot se réapproprie cette idée et la généralise à l'ensemble des nations du monde : si la France « ouvre les yeux sur ses vrais intérêts, si, délivrant son commerce intérieur de ses entraves, elle ne néglige pas le commerce extérieur, et en particulier celui que les États-Unis désirent d'ouvrir avec elle. [...] Elle peut, en échange, recevoir de l'Amérique libre des matières premières, dont elle a besoin. Ces deux contrées peuvent donc faire entre elles un commerce d'échange direct »<sup>2368</sup>. « Commerce d'échange direct », il le souhaite également entre l'Occident et les nations d'Afrique. Il évoque avec emphase le projet de Clarkson d'établir une colonie anglaise de Noirs libres en Sierra Leone, mais déplore cependant son caractère trop restrictif : « Pour lui conserver sa sublimité, il faut en ouvrir les ports à toutes les Nations »<sup>2369</sup>.

*La renaissance par l'Atlantique ? La colonisation en Sierra Leone, ou le nouvel espace de l'aventure*

Au lendemain de la Guerre d'Indépendance, la question noire prend tout son sens lorsque les législateurs des États du Nord décident d'émanciper leurs esclaves. La question de l'intégration se pose logiquement dans la décennie 1780, et malgré l'humanisme religieux et philosophique des pères fondateurs, et l'inclusivité évidente de leurs doctes, la cohabitation inter-raciale leur paraît naturellement incompatible. Mais cette question est loin de se poser uniquement aux États-Unis. Depuis l'arrivée de centaines d'esclaves affranchis après 1783, l'Angleterre est exposée au même problème et tente d'y répondre par les mêmes moyens.

Une fois la paix et l'indépendance signées, nombreux étaient les Noirs américains loyalistes à gagner le sol anglais. C'est entre 1783 et 1787 que cette immigration se fit ressentir dans les rues des grandes agglomérations anglaises<sup>2370</sup>. Leur qualification ne leur ouvrait guère

---

2367 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, op.cit., p. 50

2368 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome III, p. 82, p. 79, p. 363, p. 346, p. 370

2369 Op.cit., p. 52

2370 Walvin, James, *Black and White. A Study of the Negro and English Society, 1555-1945*, London, The Penguin Press, 1973, p. 197 et Myers, Norma, *Reconstructing the Black Past*, op.cit., p. 18



que quelques portes, dont les plus prisées étaient celles de la vie marine<sup>2371</sup>. Et dans une société où ils ne disposaient d'aucun ancrage social, le chômage devenait pour eux synonyme de mendicité. C'est ainsi qu'un prolétariat noir se développa progressivement dans les rues des grands ports anglais, de Liverpool, de Bristol, et surtout de Londres.

En réaction au développement de cette nouvelle pauvreté, une association bénévole composée de gentlemen fonde en 1786 le « Committee for the Relief of the Black Poor ». Si elle s'est donnée pour tâche première d'offrir une assistance matérielle à la population noire de Londres (nourriture, vêtements, aide médicale) – moins parce que la pauvreté humaine venait de prendre une autre couleur, que parce que ces hommes étaient considérés avant tout comme des loyalistes –, elle prend une tout autre ampleur lorsque la perspective de l'émigration s'impose progressivement comme solution à tous ces maux. Le gouvernement anglais y voyant l'occasion de soulager Londres de ces problèmes sociaux, en vient à appuyer vivement cette initiative et était prêt à offrir, en plus de son aide financière et matérielle, le comptoir de Bance Island comme terrain du futur établissement. L'objectif initial était de les envoyer en Nouvelle Écosse, patrie naturelle pour des hommes qui avaient combattu dans les rangs de l'armée du Roi, mais le plan de colonisation sur les côtes de la Sierra Leone proposé par Henry Smeathman concentre finalement toutes les attentions, et ce malgré la réticence des volontaires noirs qui voyaient s'éloigner la perspective de retourner dans l'endroit où ils avaient toujours vécu, dans les Indes occidentales<sup>2372</sup>.

Rappelons que l'idée de la colonisation de terres vierges par une cohorte d'esclaves affranchis n'avait rien de nouveau. Elle avait éclos en 1763 dans l'esprit de Maurice Morgann, secrétaire privé du Lord Shelburne à la gestion des affaires américaines depuis la conclusion de la guerre de Sept Ans<sup>2373</sup>. Il la formalisera dans son *Plan for the Abolition of Slavery in the West Indies* publié en plein « Somerset Case ». En tant que fonctionnaire

---

2371 Braidwood, Stephen J., *Black Poor and White Philanthropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement 1786-1791*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994, p. 70

2372 *Ibid.*, p. 84

2373 Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, pp. 214-215

colonial, il était animé par l'idée de renforcer et d'étendre la puissance de l'Empire britannique, et l'implication des Noirs dans cette entreprise était pour lui salutaire puisqu'elle permettrait d'établir un avant-poste commercial et militaire dans un climat hostile pour les Européens, en plus de lui donner une caution morale. De là son plan d'une colonie libre à Pensacola<sup>2374</sup>. En 1765, le physiocrate Nicolas Beaudeau avait suggéré d'envoyer les Noirs affranchis cultiver les terres à l'ouest du Mississippi. En 1771, Anthony Benezet et Thomas Paine proposèrent de les envoyer à l'ouest des Appalaches<sup>2375</sup>. En 1784, James Ramsey avait publié avec le concours de James Phillips *An Inquiry into the Effects of Putting a Stop to the African Slave Trade, and of Granting Liberty to the Slaves in the British Sugar Colonies*, dans laquelle il soumettait l'idée d'établir une colonie britannique au Sao Tomé, ce qui permettrait aux manufactures et aux marchands d'étendre « les plus précieuses branches du commerce » et aux Noirs déjà familiers avec le christianisme d'instruire les sauvages qui « jettent le déshonneur sur le genre humain »<sup>2376</sup>. Nous avons parlé plus haut d'abolitionnisme officieux pour qualifier l'entreprise de Bessner qui, aussi marginale soit-elle, n'avait rien d'une idée saugrenue. La proposition de Morgann rentrerait parfaitement dans cette rubrique, tout comme celle de La Fayette d'ailleurs.

Dès la fin de la guerre d'Indépendance, La Fayette avait conçu un « plan qui pourrait devenir grandement utile à la portion noire du genre humain », et mis son ami et frère maçon Washington dans la confidence dans une lettre qu'il lui adressa le 5 février 1783<sup>2377</sup>. Ce plan, il en fit part également à deux de ses anciens compagnons de guerre, Daniel Lescallier et le duc de Castries, mais aussi à Condorcet, qui lui présenta Henri de Richeprey. Par l'entremise du duc, qui sollicita l'appui de son père, alors Ministre de la Marine et des Colonies, le projet parvint jusqu'à Louis XVI, qui en « autorisa l'essai dans la colonie de la Guyane. Il alla même jusqu'à permettre qu'une expérience parallèle fût réalisée sur une propriété de la Couronne. Mais il fallait prendre garde aux récriminations

---

2374 *Ibid.*, pp. 217-219

2375 *Ibid.*, p. 232

2376 Ramsay, James, *An Inquiry into the Effects of Putting a Stop to the African Slave Trade, and of Granting Liberty to the Slaves in the British Sugar Colonies*, London, 1784, pp. 15-16

2377 Cité dans Krebs, Albert, « La Fayette et le problème de l'esclavage », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1956-1957, p. 49

des planteurs antillais et des puissances coloniales qui considéraient la prospérité de leurs possessions comme liée au maintien de l'esclavage. Ainsi fut-il décidé que l'entreprise resterait secrète »<sup>2378</sup>. La Fayette acquit une plantation en Guyane pour, disait-il, « travailler à affranchir mes nègres, expérience qui est, vous le savez, mon rêve favori (hobby horse) »<sup>2379</sup>. Transformer les esclaves libres en paysans, associer les intérêts de l'humanité avec celle du commerce, des Nations, des colons<sup>2380</sup>, voilà son rêve, rêve qui était devenu réalité en 1788, et qui réalisait par ricochet celui de Bessner.

Parmi tous ces projets, l'un d'entre eux impliquera de près ou de loin l'ensemble du mouvement abolitionniste transatlantique. C'est de l'Angleterre que partit l'initiative, et plus précisément encore d'un groupe de naturalistes, et non des moindres : Dru Drury, un entomologiste reconnu, Joseph Banks, Marmaduke Tunstall, John Coakley Lettsom et John Fothergill, tous membres de la « Royal Society »<sup>2381</sup>. Fothergill avait déjà montré les preuves de son anti-esclavagisme en réimprimant à Londres en 1767 l'essai de Benezet, *A Caution and Warning to Great Britain and Her Colonies in a Short Representation of the Calamitous State of the Enslaved Negroes in the British Dominions*. En 1771, il engage Henry Smeathman, un aventurier naturaliste, pour aller étudier la faune et la flore en Sierra Leone. Après cinq ans passés sur les lieux, il est convaincu que la terre et le climat sont propices à l'agriculture, et surtout, que la culture du sucre, de l'indigo et du coton, traditionnellement réservée à l'Amérique, peut très bien y être transférée<sup>2382</sup>. Après la mort de Fothergill en 1780, Smeathman se retrouve seul, sans réels appuis. Conscient que son projet commercial résonne avec les revendications abolitionnistes naissantes, il se tourne en 1783 vers la Société des Amis, qui décline l'offre, doutant de ses intentions et de ses pratiques<sup>2383</sup>. Ayant pris la direction de la France à la recherche de financements et de soutiens notables, qu'il crut trouver en Benjamin Franklin, il fit connaissance avec William

---

2378 *Ibid.*, p. 50

2379 *Ibid.*, p. 51

2380 « Résolution de l'assemblée, tenue rue Française, n°3, le 19 février 1788 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs 1788-1799*, *op.cit.*, p. 66

2381 Braidwood, Stephen J., *Black Poor and White Philanthropists*, *op.cit.*, pp. 6-7

2382 Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, pp. 260-261

2383 *Ibid.*, p. 316

Thornton, un jeune quaker originaire de Tortola, qui fut séduit par son projet, mais qui ne pouvait lui offrir ce qu'il désirait. Smeathman n'avait pas encore trouvé les fonds qu'il lui fallait pour mettre en branle son projet de colonie, mais il avait attiré l'attention d'un personnage public d'importance : Granville Sharp. Ce dernier y voyait une opportunité de former une société nouvelle, régénérée tant sur le plan moral, économique que politique, et impliqua dans ce projet le « Committee for the Relief of the Black Poor »<sup>2384</sup>, ainsi que son ami, Olaudah Equiano. Malgré les réticences du Comité, le projet reçut son aval, puis celui du bureau du Trésorier de la Marine en mai 1785<sup>2385</sup>. La colonie de la Sierra Leone fut officiellement mise sur pied en 1786, grâce à la concession d'une parcelle de terre par le gouvernement britannique, également placée sous sa protection. Cette colonie se présentait comme un asile pour les Noirs loyalistes<sup>2386</sup>, une juste récompense pour leur dévouement à la couronne britannique. En janvier 1787, deux cent cinquante pauvres Noirs inactifs s'embarquèrent pour l'Afrique<sup>2387</sup>. Dans le mitan du mois de septembre, la moitié du contingent avait péri.

Parallèlement au projet de Smeathman et de Sharp, Thornton commençait à mettre en branle le sien. Il avait hérité en 1785 de la plantation de son père, et prévoyait d'associer dans son plan de colonisation ses propres esclaves aux Noirs d'Amérique<sup>2388</sup>. Il part en 1786 aux États-Unis promouvoir son projet, animé par une rhétorique doublement coloniale. Il reproduisait l'image classique et séductrice d'une Afrique riche et luxuriante, mais voulait également montrer aux Noirs américains libres comme aux hommes blancs d'influence, des hommes d'État aux militants abolitionnistes, qu'« il était impossible d'espérer une sincère union entre les blancs et les noirs dans les États-Unis, tant qu'ils différeraient de couleur, et tant qu'ils ne jouiraient pas des mêmes droits »<sup>2389</sup>. Alors que le plan de Smeathman visait à

---

2384 *Op.cit.*, p. 84

2385 *Ibid.*, p. 87

2386 *Op.cit.*, p. 262

2387 Polasky, Janet, *Revolutions without Borders. The Call to Liberty in the Atlantic World*, New Haven, Yale University Press, 2015, p. 92

2388 Nash, Gary B., *Forging Freedom. The Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*, Cambridge, Harvard University Press, 1988, p. 101

2389 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 68

déplacer les Noirs libres de tout l'Empire britannique<sup>2390</sup>, celui de Thornton se focalisait sur les Noirs libres d'Amérique, et « se proposait de joindre cet établissement à la colonie naissante de Sierra Leone »<sup>2391</sup>.

Ces deux plans reçoivent les encouragements des sociétés abolitionnistes, sans les impliquer directement dans leur réalisation, du moins avant 1790. Le plan de Smeathman reçut l'appui de Sharp et non, à ma connaissance, celui de la société londonienne, comme ce fut le cas pour le plan de Thornton. Ce dernier l'envoya également à la Société des Amis des Noirs, qui l'accueillit dans une relative indifférence<sup>2392</sup>. Elle précise dans ses registres que son comité en fit la lecture le 16 juin 1789, sans plus de détails<sup>2393</sup>, et après avoir été sollicitée une seconde fois par Thornton, elle se contente de saluer dans ses rapports du 3 janvier 1790 tout « son zèle et ses sentiments d'humanité envers les Noirs »<sup>2394</sup>. Lorsqu'en 1786, Thornton prit la direction des États-Unis pour impliquer dans son projet les membres de la communauté noire, il y reçut un accueil mitigé. Ceux de la « Free African Society » de Philadelphie, qui un temps après avoir été intéressés, se désolidarisèrent finalement en septembre 1789<sup>2395</sup>. Ceux de la « Free African Union Society » de Newport, bien plus emballés, motivèrent leurs confrères de Providence à en faire partie, tout comme la communauté noire de Boston, qui alla jusqu'à envoyer une pétition à l'Assemblée du Massachusetts afin d'obtenir des fonds pour « retourner en Afrique, notre pays natal »<sup>2396</sup>. L'espoir qu'il avait placé dans les sociétés abolitionnistes blanches aboutit à une amère déconvenue : la société de Philadelphie n'avait aucunement été charmée par son projet. Au contraire, elle avait convaincu la communauté de Noirs américains libres de rester en Pennsylvanie, car au vu de l'évolution de la législation de l'État, ils avaient plus de chance selon elle de vivre des jours meilleurs aux États-Unis qu'en Afrique<sup>2397</sup>. Quant à son

---

2390Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, p. 315

2391Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, pp. 69-70

2392*Op.cit.*, p. 318

2393« Assemblée du Comité tenue le 16 juin 1789 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 230

2394« Assemblée générale tenu le 3 janvier 1790 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 258

2395Harris, Robert L., « Early Black Benevolent Societies », art.cit., p. 610

2396*Ibidem*

2397Nash, Gary B., *Forging Freedom, op.cit.*, p. 108

homologue new-yorkaise, et à la vue du peu d'éléments dont je dispose, il m'est impossible de déceler clairement sa position, si position il y a eu. En 1792, désenchanté, Thornton se résout finalement par abandonner son projet.

La retenue que manifestèrent les sociétés abolitionnistes confirmait une chose. Il existait bien un abolitionnisme transatlantique, autrement dit un combat simultané et concerté mené par toutes les sociétés pour mettre fin à la traite et l'esclavage, sociétés solidaires malgré la distance qui séparait ses membres et malgré l'absence d'une structure commune, à travers la vitalité du réseau de correspondance, l'échange d'informations, le partage des procédés et le devoir d'hospitalité entre membres de sociétés abolitionnistes<sup>2398</sup>. Mais ce n'est finalement qu'un appoint. Si l'échelle transatlantique était l'échelle synchronique de la lutte et l'horizon ultime de sa résolution, son terrain effectif était national, car les réformes tant appelées et les méthodes pour les réaliser, de la sensibilisation de l'opinion à la sollicitation du gouvernement, étaient nationales<sup>2399</sup>. L'épreuve des faits que constitue le projet de colonisation en Sierra Leone nous montre donc que le front était principalement politique, et non économique ou commercial comme le proposait Smeathman ou Thornton, et que dans ce sens, la marche des sociétés abolitionnistes était bien commune. Cosmopolite dans le sens spéculatif, dans leur réflexion, leur composition<sup>2400</sup>, et leur horizon, et cosmopolite dans le sens fichtéen du terme, parce que, en le paraphrasant, l'abolitionniste qui est dans sa nation le plus puissant et le plus actif, est « précisément pour cette raison, le citoyen du monde le plus actif »<sup>2401</sup>. C'est de la sorte que se superpose résolution transnationale du

---

2398Oldfield, John R., *Transatlantic Abolitionism in the Age of Revolution. An International History of Anti-Slavery, c. 1787-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013, pp. 18-19. Ce qui est vrai pour la « Société des Amis des Noirs » de Paris doit l'être sans nul doute pour ses homologues : Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, *op.cit.*, p. 124

2399Ce qui s'avérera encore plus vrai depuis la Révolution française, où les colonies africaines étaient vues comme des mannes potentielles de la France régénérée. Un Ami des Noirs, Lanthenas, s'était penché sur le sujet. Dans son pamphlet *Lamiral réfuté par lui-même*, publié en 1790, il dénonçait les calomnies répandues par ce négrier de Saint-Louis quant à la fertilité du sol africain, et louait quant à lui, preuve à l'appui, cette « riche et fertile contrée » (Lanthenas, M. *L'amiral réfuté par lui-même ou Réponse aux opinions de cet auteur, sur l'abolition de la Traite des Noirs, suivie de quelques idées sur les établissements libres que la France ne doit point différer de faire au Sénégal*, 1790, p. 26).

2400La Société des Amis des Noirs accueillaient des membres étrangers comme l'Anglais Thomas Clarkson, l'Américain William Short, les Genevois Dumont, Roman, Bidermann, du Roveray, Odier.

2401Fichte, Johann Gottlieb, *Lettres et témoignages sur la Révolution française*, *op.cit.*, p. 120

problème esclavagiste, à travers l'action des individus (ou cosmopolitique si l'on souhaite faire ressortir la teneur idéologique), et résolution internationale, actée par l'État<sup>2402</sup>.

Sharp s'était impliqué dans le projet de Smeathman, ce qui semble ne pas être le cas des autres membres de la Société abolitionniste londonienne. Lorsque Brissot s'y réfère, il prend le soin de faire le distinguo<sup>2403</sup>. Brissot, quant à lui, était resté en retrait, ce qui ne l'empêchait pas de saluer dans son *Nouveau voyage* (publié en 1791 rappelons-nous), la « douce idée » du docteur Thornton : « Les noirs d'Afrique pourraient insensiblement s'y civiliser, par le secours des noirs d'Amérique ; car les blancs, qu'ils doivent exéquer, n'y parviendront jamais. L'Europe ouvrirait, par cette civilisation, un vaste débouché à ses manufactures, et obtiendrait, à bon compte et sans effusion de sang, ces denrées qui lui coûtent si cher aux îles, qui lui coûtent tant de crimes ! - Plaise au Ciel que cette idée se réalise promptement »<sup>2404</sup>. Dans l'attente de s'embarquer pour Boston, Brissot avait eu le temps de s'entretenir avec quelques négociants havrais, et leur avait fait part du projet de colonisation : « Je leur ai parlé de l'établissement libre formé à Sierra Leone, pour faire cultiver le sucre par des mains libres, et répandre cette culture et la civilisation en Afrique. [...] Il m'a paru, d'après la conversation de ces négociants, qu'ils ont plus de préjugés que d'inhumanité, et que si on peut leur ouvrir un nouveau genre de commerce plus avantageux, il ne sera pas difficile de leur faire abandonner la vente des malheureux Africains »<sup>2405</sup>. Clavière tenait le même discours, mais cette fois-ci pour le cas des peuples africains : ils « sont des hommes ; ils sont par conséquent susceptibles des nombreux besoins que fera naître leur civilisation, si au lieu de la funeste rage que nous soufflons sans cesse dans leur âme, nous ne provoquons chez eux que des spéculations ou des entreprises pacifiques, dont il ne puisse résulter que des échanges innocents »<sup>2406</sup>.

---

2402 Si Sharp parvint à impliquer le gouvernement britannique dans son projet de Sierra Leone, c'est moins pour jeter les bases d'un commerce libre que pour soulager une partie de ses rues de la misère noire.

2403 « projet exécuté par la société formée à Londres pour l'abolition de la traite des nègres, ou plutôt par le bienfaisant Granville Sharp » : Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 69

2404 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, pp. 71-72

2405 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, pp. 70-71

2406 Clavière, Étienne, *Adresse de la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée nationale, à toutes les villes de commerce, à toutes les manufactures, aux colonies, à toutes les sociétés des Amis de la Constitution*, Paris, 1791, p. 86

Le projet de Smeathman était initialement un projet commercial et pas autre chose. Ce n'est qu'après avoir cherché désespérément une aide, un mécène pour réaliser son projet, qu'il lui donna un nouveau visage. En pleine effervescence abolitionniste, il avait vu tout le potentiel « humanitariste », il l'avait présenté sous cette bannière, et c'est sous cette bannière que le vit Sharp, et qu'il put finalement être réalisé<sup>2407</sup>. Et c'est exactement la même chose pour Thornton. Selon Brissot, il voulait « rendre les nègres à leur patrie, de les y établir, de les encourager à y cultiver le sucre, le café, le coton, etc. à y élever des manufactures, et à ouvrir un commerce avec les Européens »<sup>2408</sup>. À se pencher de plus près, ces projets n'avaient dans l'intention de leur instigateur rien d'abolitionniste, même si c'est ce que Sharp y voyait. Un « humanitarisme » déguisé tout au plus dans le cas de Smeathman, mais aussi adventice et accidentel que l'est l'abolitionnisme – ce dont on ne peut avancer pour Thornton, dont l'humanitarisme était tout aussi intéressé, mais semble-t-il plus sincère. Un ressort tout au plus, mais aucunement le principe. Il ne faut pas oublier que ces projets étaient portés par des aventuriers isolés, qui cherchaient éperdument des appuis, et qu'investis personnellement, ils étaient prêts à montrer leur projet sous n'importe quel angle pourvu qu'il soit réalisé. Ces projets étaient littéralement protéiformes<sup>2409</sup>, et cela était encore plus vrai pour celui de Smeathman, adaptant ses apparences selon les gens du moment. Projets protéiformes, ou projets informes, médiaux<sup>2410</sup>, autrement dit des *tropos*. Et ce sont les mêmes formes que l'on retrouve investies dans la défense de leurs projets, mais où les idées grandes et généreuses s'effacent dès l'épreuve des faits : philanthropie et commerce<sup>2411</sup>, « principes de la philosophie » et intérêt national, régénération et gestion coloniale impériale, devoir moral et geste social. Mais à la différence des menées des sociétés abolitionnistes, et même si cela relevait plus de l'opportunisme que de l'intention,

---

2407 *Ibid.*, p. 317

2408 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 69

2409 « The colonization of Africa could serve moral as well as commercial, Smeathman would tell the Society of Friends. It could transform empire into an agent of civilization, justice, and mercy as well as an empire of wealth. [...] Smeathman [...] thought a free labor settlement strategically placed could transform Africa itself, although he never lost sight of the ways he might profit personally » : Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, pp. 314-315

2410 Alloa, Emmanuel, « Metaxu. Figures de la médialité chez Aristote », art.cit., p. 261

2411 *Op.cit.*, p. 317



celles de ces aventuriers étaient résolument transatlantiques, parce que c'était là le champ idéal des passages :

En fondant une nouvelle colonie en Sierra Leone, Henry Smeathman s'imaginait en pionnier des nations, comme Romulus et Penn écrivait-il. Il prédit qu'à long terme le projet s'avérera plus important que la Révolution américaine. [...] William Thornton voulait établir une colonie en Afrique pour libérer les esclaves d'Amérique parce qu'il se sentait avant tout coupable de la fortune que sa famille obtint de sa plantation sucrière à Tortola. Toutefois, il imaginait sa colonie, et soi-même par extension, comme un sauveur potentiel de l'humanité.<sup>2412</sup>

#### 4. L'ombre d'une résolution. Retour de la double conscience et projection du désordre intérieur

##### *Amour de soi et amour de l'humanité*

Rousseau disait : « L'amour de soi-même est un sentiment naturel qui porte tout animal à veiller à sa propre conservation et qui, dirigé dans l'homme par la raison et modifié par la pitié, produit l'humanité et la vertu »<sup>2413</sup>. Cette conception de soi et des autres, de l'individu et de l'humanité, de la particule et du Tout, s'inscrit dans le rapport à l'âme. Âme des êtres et âme du monde, indifféremment Une, expressions d'une Âme plus grande, celle de la Nature. Dans cette perspective, les êtres humains sont littéralement jetés dessous l'Âme de la Nature (*sub-jectum*), et c'est ce qui fait justement d'eux des *sujets*, fragments agissants traversés par un souffle commun. Jean-François Perrin pensait que les récits à métempsychose de la fin du XVIIe à la fin du XVIIIe siècles contribuaient à « fonder le moi comme responsabilité devant autrui », mais aussi à « scruter les multitudes à l'œuvre dans la figure de soi »<sup>2414</sup>. Sans forcer son sens, cette remarque trouve un écho tout particulier dans les actions moins métempsychiques que mystiques d'abolitionnistes comme Sharp,

---

<sup>2412</sup>*Ibid.*, p. 438

<sup>2413</sup>Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, *op.cit.*, p. 190

<sup>2414</sup>Perrin, Jean-François, « Soi-même comme multitude : le cas du récit à métempsychose au 18e siècle », in *Dix-huitième siècle*, n°41, 2009, p. 185

Ramsay, Rush et Brissot, et peut-être même plus pour un aventurier humanitariste comme Thornton.

L'acte d'abolition est pour Brissot un acte de libération et de régénération<sup>2415</sup>. Mais cet acte est loin d'être aussi unilatéral qu'il paraît à première vue, un acte conscient de serviabilité et de bienfaisance. Parce qu'il est un acte d'amabilité, il est un acte de partage, un acte de communion, un acte intéressé. C'est ainsi que la bienfaisance abolitionniste est dans un premier sens « intéressée », et non auto-centrée. Confondre les deux termes serait confondre la nature de l'amour : amour de soi, et non amour-propre<sup>2416</sup>, être humain, et non individu, communion, et non fragmentation. Et c'est l'ensemble du phénomène abolitionniste qu'il faut ici comprendre sous cette lumière, de la constitution des ces sociétés satellites à la représentation projetée de sa bienfaisance.

C'est ce que j'ai été amené à conclure lorsque j'ai parlé d'amour *philia* pour les sociétés philanthropiques francs-maçonnnes. Cette bienfaisance marque une union, un être-ensemble, l'entrée de l'amour dans la réciprocité. Catherine Duprat dit de l'homme des Lumières que « sa nature le porte à rechercher les autres hommes, à leur faire du bien, à trouver son bonheur dans l'expression active de son amour pour eux et dans l'amour que ceux-ci lui manifestent en retour »<sup>2417</sup>. Amour en miroir dont il s'agit en effet lorsque le bienfaisant porte son regard et pose un geste en faveur du malheureux qui le gratifie en retour d'un regard qui le comble et l'anime, qui lui renvoie enfin l'image correspondant à ses attentes, l'image dans laquelle il se voit et se présente aux autres : son image de soi. L'amitié qu'il ressent et l'amitié qu'il inspire, voilà les termes de l'affection mutuelle. Qu'il inspire, ou plutôt qu'il pense inspirer, parce que l'attention portée est celle qu'il aimerait lui-même recevoir à situation égale, parce que l'acte de bienfaisance n'a pas de sens en soi, et existe seulement *pour soi*. Bien entendu, nos paroles ne volent pas dans les airs, elles sont paroles sur Brissot, et non sur un sujet philanthropique universel. Mais ce qui est vrai pour Brissot

---

2415 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, p. 5

2416 Cet amour « qui porte chaque individu à faire plus de cas de soi que de tout autre » : Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements des inégalités parmi les hommes*, *op.cit.*, p. 190

2417 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, *op.cit.*, p. xxi

pourrait l'être pour d'autres : comment échapper aux actes d'attribution des pairs maudits dans les actes d'identification à l'humanité persécutée.

Ce qui est valable pour Brissot franc-maçon l'est également pour Brissot abolitionniste. Rappelons-nous ce qu'il disait au marquis de Chastellux : « Et observez que ce désintéressement, cette sublimité, cette bienfaisance ont été les produits nécessaires de l'habitude de cette contemplation spirituelle, dans laquelle l'homme *s'ex-organise*, et *s'ex-humanise* »<sup>2418</sup>. Il soulignait par là l'appel à sortir de soi, à se débarrasser de ses entraves temporelles pour mieux retourner à soi. Œuvrer pour les damnés de la terre, les « malheureux nègres », c'est faire acte de bienfaisance universelle, c'est manifester sa serviabilité, c'est prouver sa valeur en tant qu'homme, c'est montrer son mérite, et revendiquer la gloire qu'il autorise. Mais les actions philanthropiques ne sont parfois pas ce qu'elles montrent, parce qu'à y regarder de plus près, l'amour de soi et de l'autre peut aussi bien dissimuler les visées plus feutrées de l'amour-propre. Il est en effet difficile pour certains de ne pas être totalement insensibles aux sirènes des honneurs. Pour les personnes en mal de reconnaissance, elles représentaient un moyen comme un autre d'améliorer son statut social en intégrant une société composée pour la plupart de gentlemen et d'homme du monde. Les comités et les sociétés philanthropiques étaient aussi des moyens commodes à travers lesquels la contribution au bien-être du genre humain était source de distinction sociale<sup>2419</sup>. Il est impératif de ne pas perdre de vue cette possibilité, comme il est nécessaire de la sous-peser. Elle est une hypothèse, dont on ne pourra, dans le cas de Brissot, faire l'économie.

La bienfaisance est à l'homme de mérite ce que la charité est à l'homme de condition et ce que fut anciennement la bravoure pour le noble, un sacrifice total de sa personne pour servir utilement la commune société, un acte de dévouement qui concourt à l'édification de l'ordre social. L'acte de bienfaisance est ainsi un acte de démocratisation des honneurs, un acte par

---

<sup>2418</sup>Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique*, *op.cit.*, pp. 55-56

<sup>2419</sup>Langford, Paul, *A Polite and Commercial People : England, 1727-1783*, Oxford, Clarendon Press, 1989, p. 464

lequel tout sujet du roi peut se rendre fameux en se rendant utile, un acte de réactualisation de la noblesse et des attributs de la gloire, et un acte de réactualisation du sacrifice pour le bien public. C'est la version économique-politique de la philanthropie vue par Dupont de Nemours, qui associe la « spéculation bienfaisante à un commerce social intéressé »<sup>2420</sup>. Ou dit de façon plus philosophique, avec l'accent de Voltaire, ça donnerait ceci : « je ne l'appellerai vertueux que quand il aura fait quelque acte de vertu dont les autres hommes auront profité. Tant qu'il est seul, il n'est ni bienfaisant, ni malfaisant ; il n'est rien pour tous... La vertu entre les hommes est un commerce de bienfaits, celui qui n'a nulle part à ce commerce, ne doit point être compté »<sup>2421</sup>. Quelques soient les formes que ce commerce peut prendre, il fait entrer la bienfaisance dans une économie du don<sup>2422</sup>, alternative à l'économie du don conventionnelle de la société d'ordres qui contribuait à incliner et à infléchir le sens actuel de la société vers son sens propre et actualisé de la société. Et la société en question est à l'échelle de ces bienfaits, Atlantique dans notre cas.

Aussi « fraternelle » que puisse être la « Société des Amis des Noirs », il ne faut pas perdre de vue qu'elle est une société mondaine, et que le respect de la civilité est aussi important que le règlement de son droit d'entrée. Société de pairs donc, et altérité autant élective que sélective. La Société fixe la souscription à deux louis, soit deux mois de salaire d'un manouvrier<sup>2423</sup>. Il va sans dire que ce n'était pas l'intention de la Société d'accueillir de telles personnes. Ceux qui se réunissent dans ses séances se connaissent presque tous ou sont en mesure de se connaître, font tous partie, plus de près que de loin, du même milieu, celui de la société lettrée et cultivée de la France d'Ancien Régime, celui qui est à même d'éduquer, de cultiver, et de montrer la voie à ses semblables. Autrement dit, l'élite éclairée. Ceci nous en dit beaucoup sur Brissot lui-même. Tout d'abord, il est parvenu à pénétrer dans la grande société par l'une de ses portes et dans l'un de ses mondes. Ensuite, il a réussi non seulement à s'y tailler une place, et à s'associer avec les personnalités éminentes de la société

---

2420 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. xx

2421 Voltaire, « Vertu », in *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1961, p. 414

2422 Op.cit., p. xxiii

2423 Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs*, op.cit., p. 62

française de l'époque, mais en fut l'un de ses principaux animateurs, parce que la paternité de la « Société des Amis des Noirs » lui revient.

Étienne Dumont fait une remarque intéressante sur la société parisienne. Il disait que « la plupart de ceux qui la composent sont des grands seigneurs ou des hommes de lettres qui peut-être ne désintéressent pas assez leur amour-propre et ne s'occupent pas assez de la chose elle-même »<sup>2424</sup>. Il adressa cette lettre le 22 mai 1789, soit seulement deux mois après son adhésion à la Société<sup>2425</sup>, et puisqu'elle est adressée à un de ses amis proches, Samuel Romilly, on peut comprendre qu'elle restitue assez fidèlement ses impressions. Il nous confirme dans la suite de sa lettre la mondanité de la Société, où disait-il « tout est formalité dans l'assemblée »<sup>2426</sup>. Sa composition en était certainement pour quelque chose, parée de quelques grands noms, dont Brissot avait sciemment recherché l'adhésion. Il s'était félicité de celle de La Fayette, et espérait d'après ses promesses que la Société « se consolidera de plus en plus par l'accession de personnages distingués »<sup>2427</sup>. Ce n'est pas trop se risquer que d'affirmer que cette volonté d'intégrer des têtes connues gratifiait les Amis des Noirs, accroissaient leur influence auprès du gouvernement comme l'aura de ses membres, et *a fortiori* celle de ses fondateurs. En cela, Brissot ne différait en rien d'un jeune Clarkson, d'un Wilberforce, d'un Smeathman, d'un Thornton qui voyaient dans l'activisme anti-esclavagisme « une opportunité de distinction »<sup>2428</sup>. Il avait d'ailleurs reçu une lettre de ce dernier à laquelle il avait dû être particulièrement sensible :

Les conquérants de l'antiquité n'égalent pas les conquérants de notre temps. Les premiers défaisaient le bras de l'homme, et l'assujettissaient à l'état de bête, le dernier triomphe sur l'intérêt et le préjugé, et relève l'esclave à la dignité d'homme. La cause est si noble que tout esprit qui y est réellement engagé doit nécessairement en être élevé, et les difficultés qui pourraient accabler le faible devraient être ignorées par la fermeté de l'âme<sup>2429</sup>.

---

2424Bénétruy, Joseph, *L'atelier de Mirabeau*, *op.cit.*, p. 156

2425« Assemblée générale du 7 avril 1789 », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 214

2426*Ibid.*, p. 157

2427« Brissot à James Philips », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 169

2428Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 441

2429A.N. 446 AP/6 dossier 2 n°50 (je traduis)

Ce versant est si important aux yeux de Christopher Brown que c'est sous cette lumière qu'il éclaire les fondations de l'abolitionnisme britannique, qu'il résume en deux mots : « Capital moral ». Ce concept qu'il reprend de John Kane, influencé par celui de « capital social » de Robert Putnam, mais dérivant bien plus du « capital symbolique » de Pierre Bourdieu<sup>2430</sup>, nous permet de comprendre la philanthropie comme une source de « prestige moral », et par extension de pouvoir. Si l'on suit Michel de Certeau, on pourra y voir un geste faste et fondateur, offrant une « assise mystique », et ouvrant « un *théâtre* de légitimité à des *actions* effectives », ou pour utiliser les mots de Brown, des « passages par lesquels [la distinction morale] facilite et légitime l'action »<sup>2431</sup>. Bourdieu voit dans le capital symbolique un mode de redistribution « nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution »<sup>2432</sup> sociale, j'y vois pour ma part un ressort psycho-social à l'humanitarisme commercial et à la mise en ordre colonial. Mais que ce soit dans le champ domestique ou impérial, le « capital moral » autorise une chose essentielle, l'élévation, et dans les deux cas, il est ce qui fait avancer. L'abolitionnisme était aussi une porte vers la gloire, aux yeux de ses compatriotes et de ses semblables. Ignorer cette réalité cachée, c'est passer sous silence les ressources de la reconnaissance sociale, les terrains et les versants par lesquels elle se réalise.

### *L'abolitionnisme, une philanthropie ?*

Philanthropie, littéralement « amour de l'humanité ». Par ce terme, les auteurs se réfèrent à « l'amour de leurs semblables, [au] devoir de faire le bien, la vertu de la tolérance et [au] respect d'autrui »<sup>2433</sup>. Catherine Duprat nous précise que dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, la philanthropie renvoyait à « la noble passion d'être utile aux hommes »<sup>2434</sup>.

---

2430 Pour une définition détaillée du « capital symbolique », voir Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques*, *op.cit.*, p. 117 et p. 161. Disons simplement que qu'il se présente comme une « possession légitime fondée dans la nature de son possesseur [supposant] toujours une forme de travail, une dépense visible [...], de temps, d'argent et d'énergie, une *redistribution* qui est nécessaire pour assurer la reconnaissance de la distribution » : Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, *op.cit.*, p. 223

2431 Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 447

2432 *Op.cit.*, p. 223

2433 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes*, *op.cit.*, p. xvi

2434 *Ibid.*, p. 22

Bienfaisance utile donc, la source même du « capital moral » identifiée par John Kane<sup>2435</sup>.

La philanthropie est un appel à la communion humaine sur une base réflexive et sensible, une aperception empathique pour l'exprimer plus succinctement. Vu sous cet angle, l'abolitionnisme de Granville Sharp n'a rien de philanthropique : « L'esclavage est un péché des esclavagistes, non simplement un malheur pour les esclaves. Son existence défie au plus haut point les ordres des Écritures. Sharp, alors, ne ressent pas le besoin d'*expliquer* pourquoi l'esclavage était injuste ou de *prouver* qu'il était abject. Pour lui, c'est assez de savoir que l'esclavage violait les lois de Dieu »<sup>2436</sup>. Cette position est également celle de Ramsay, de Wesley, peut-être celle de Wilberforce, et assurément celle des quakers. Le motif n'était donc pas philanthropique, mais théologique, l'enjeu étant de remplir les devoirs temporels auxquels tout bon chrétien devait se conformer et rendre justice. L'abolitionniste vu comme vicaire et intendant de Dieu. Mais lutter contre l'esclavage, ce n'est pas simplement respecter les Paroles de Dieu, ni même œuvrer pour la rédemption de l'humanité, c'est aussi se laver soi-même de la macule de l'esclavage, se sauver des vices ambiants, et assurer sa place au côté de son Créateur. Dans ces deux cas, l'abolitionnisme n'est pas une philanthropie, mais il est intéressé, et rentre dans une économie du salut.

Tench Coxe, un des principaux porte-parole de la Société abolitionniste de Pennsylvanie, était aux dires de Jacob Cooke, un « négrophobe malgré lui » durant toute sa vie. Il exprima toujours la conviction que l'Homme Noir ne pourra jamais être assimilé pleinement à la société américaine<sup>2437</sup>. Et comme la plupart des abolitionnistes péri-révolutionnaires, c'était une question de principe que d'œuvrer pour la liberté des Noirs plutôt que pour la propriété des Blancs. Plusieurs abolitionnismes donc, et plusieurs motifs de se joindre au combat. Nous avons remarqué plus haut que l'abolitionnisme était parcouru par deux fondements métaphysiques : l'un théologique, et l'autre philosophique. C'est sous le prisme de ces deux

---

2435« Le capital moral est le prestige moral [...] dans le service utile » : Kane, John, *The Politics of Moral Capital*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 7

2436Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, p. 179

2437Cooke, Jacob E., *Tench Coxe and the Early Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978, p. 512

perspectives qu'il nous est permis de voir l'abolitionnisme sous un jour plus clair. Si le chrétien se distingue du philanthrope – et même s'il était question d'assistance, il s'agirait plutôt d'un devoir d'aumône et de charité –, je tenterai de montrer à travers Brissot que dans l'autre cas, derrière l'abolitionnisme et la philanthropie, il y avait la philosophie, autrement dit le droit naturel<sup>2438</sup>. Ce constat est décisif, puisque les Amis des Noirs n'étaient pas traversés par des obédiences religieuses, mais par le courant philosophique des Lumières, et que c'est sous ce prisme que se présentait pour eux l'œuvre abolitionniste.

Brissot se voyait lui-même comme un homme charitable. C'était sous cet angle qu'il justifia sa relation avec les réfugiés français de Londres, et même si nous savons maintenant ce qu'il en était, l'important est que cette justification le fut assez à ses yeux pour la mobiliser : « parmi les personnes qui réclamaient mon secours et mes services, il n'en est peut-être pas une qui puisse dire que je n'ai pas cherché à l'obliger. Je m'en serais fait un devoir par ma position et pour l'honneur de mes entreprises philanthropiques, quand je n'aurais pas trouvé dans mon cœur un sentiment naturel de bienveillance pour tous les hommes »<sup>2439</sup>. Dans son *Journal du Lycée*, Brissot recense le livre de John Howard, célèbre philanthrope anglais qui avait écrit en 1777 *The State of Prisons*. Lui-même en détention à Brest, il s'était ému du sort des malheureux, et de leur condition d'enfermement :

voilà dix années que cet homme sensible a consacré à ses recherches sur l'état des prisons. [...] uniquement occupé du bien public, il ne compte pour rien le sacrifice de sa fortune. Éclairer d'une part les Législations ; et de l'autre soulager les infortunés qui sont victimes de leurs abus, voilà son but, son unique but. [...] On dira : ce trait est d'un Anglais, et moi je dirai : ce trait est d'un homme, d'un sage, d'un ami de l'humanité ; gloire soit au siècle philosophique et à la nation, qui ont produit une pareille âme<sup>2440</sup>.

À écouter Catherine Duprat, Brissot dresse là un portrait fidèle du « philanthrope » : « Dans

---

2438Brissot ne disait-il pas des Amis des Noirs de Paris qu'elle était « une Société que le droit naturel prescrivait, et dont les travaux étaient commandés par l'humanité » : Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome II, p. 75

2439Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 331

2440Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. The State of prison etc. *État des prisons en Angleterre et dans le Pays de Galles avec des Observations préliminaires, et la Description de plusieurs Prisons et Hôpitaux des Pays étrangers, par Jean Howard F.R.S.* 3<sup>e</sup>. Edit. in-420. 12sh. 1784. Cadelle », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 2, n<sup>o</sup>2, 1784, p. 88



ces pratiques bienfaites leurs auteurs, autant que leur argent, investissent leur savoir, leur temps, leurs soins. Fruit des Lumières, la véritable philanthropie se veut porteuse des lumières. Elle sert le progrès, tous les progrès, la connaissance [...], la production [...], l'hygiène publique [...], la protection sociale »<sup>2441</sup>, et j'ajouterai à ce répertoire, la législation. Son bon ami Bentham pouvait également se coiffer de cette épithète, lui l'auteur du *Panoptique* et de *l'Esquisse en faveur des pauvres*, héritier de Mandeville, qui avait rédigé un « Essai sur la charité et les écoles de charité » dans sa *Fable des abeilles*. Thomas Paine, qui tentait de mettre sur pied une Église déiste aux États-Unis à partir du plan que Williams et Franklin avaient dessiné depuis leur *Liturgie Universelle* de 1774, commence la publication en 1810 du *Theophilanthropist*<sup>2442</sup>, treize ans après la fondation de la première société du nom à Paris, qui rassemblait des adeptes qui croyaient « à l'existence de Dieu, et à l'immortalité de l'âme »<sup>2443</sup>.

J'ai dit plus haut que le parcours philanthropique de Brissot est indissociable de son parcours maçonnique. Cette remarque trouve un nouveau point d'appui dans la « Société des Amis des Noirs ». Pour le philanthrope, l'être envers lequel il porte assistance n'est pas seulement un « malheureux », un « infortuné », il est également un « frère », un « semblable » pour lui. N'est-ce pas par ces termes que les Amis des Noirs qualifient l'esclave enchaîné ? Dans les deux mois qui suivent la fondation de la Société parisienne, outre ses traditionnels acolytes que sont Clavière et Mirabeau, on pouvait déjà compter dans ses rangs La Fayette, La Rochefoucauld, Condorcet, et Béthune-Charost<sup>2444</sup>, tous francs-maçons, peut-être à l'exception du dernier. D'ailleurs, elle avait emprunté à la Franc-maçonnerie quelques procédés, comme l'adhésion par parrainage, et non par scrutin comme cela se faisait habituellement, ainsi que la présidence tournante<sup>2445</sup>. Il faut également rappeler que c'est sous les auspices de la Franc-maçonnerie que les premières sociétés

---

2441 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes, op.cit.*, p. 33

2442 Hans, Nicholas, « Franklin, Jefferson, and the English Radicals at the End of the Eighteenth Century », art.cit., p. 417

2443 Paine, Thomas, *The Complete Religious and Theological Works of Thomas Paine*, New York, Peter Eckler, 1892, p. 298

2444 Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité ». *Le temps des philanthropes, op.cit.*, p. 118

2445 *Ibid.*, p. 124

philanthropiques en France ont vu le jour, dans lesquelles Brissot fut étroitement impliqué au moins un an avant la fondation des Amis des Noirs. En fait, je pense tout comme Catherine Duprat que si Brissot n'avait pas gravité autour du Palais-Royal, il n'aurait probablement pas obtenu l'appui de tant de grands noms de l'aristocratie française<sup>2446</sup>, celui d'un Armand-Joseph de Béthune-Charost, membre de l'Association de bienfaisance judiciaire et de la Société philanthropique de Paris, tout comme La Rochefoucauld, La Fayette, de Beauveau, Talleyrand-Périgord, et celui d'un nom plus modeste comme celui de Henry de Longuève, membre de la Société philanthropique d'Orléans<sup>2447</sup>. L'abolition de la traite et de l'esclavage, tout comme la lutte contre la mendicité et la prostitution, faisait partie d'une seule et même tâche : la régénération de l'ordre moral.

Francs-maçons et quakers mettaient tous deux autant l'emphase sur la fraternité (peu importe la nationalité, la religion, la condition)<sup>2448</sup>, et sur la bienfaisance, également valeurs cardinales de la « Société des Amis des Noirs ». Cette dernière vise à étendre le bien à tous les Hommes, à faire œuvre de « charité et de bienveillance », en droite ligne de la religion des quakers<sup>2449</sup>, et de la spiritualité Franc-maçonne. D'ailleurs, pour Brissot, Anthony Benezet était animé d'une « philanthropie universelle » peu commune pour l'époque, et « regardait comme ses frères tous les hommes, de quelque pays, de quelque couleur qu'ils fussent »<sup>2450</sup>. Ce fut également le cas de Fothergill, « philanthrope par excellence », de Sharp, le « bienfaisant »<sup>2451</sup>, et de Clarkson, qui « avait montré dès l'enfance, toujours selon Brissot, la plus généreuse compassion pour les misérables créatures que la barbarie et la cupidité ont réduites à l'état d'une odieuse servitude », et montrait que « dans cette question, les lois et la politique se trouvaient d'accord avec celle de l'humanité »<sup>2452</sup>. Dans ses *Règlements*, la « Société des Amis des Noirs » soulignait explicitement qu'elle s'inscrivait à

---

2446 *Ibid.*, p. 118

2447 « Dans sa composition sociale, ce personnel témoigne d'évidentes parentés avec celui des sociétés de bienfaisance contemporaines » : *Ibid.*, p. 125

2448 Bullock, Steven C., « The Revolutionary transformation of American Freemason. 1752-1792 », art.cit., p. 352

2449 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Discours sur la nécessité d'établir à Paris une Société*, op.cit., p. 10. Voir également Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, op.cit., p. 399

2450 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome II, p. 4

2451 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome I, p. 69

2452 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires*, op.cit., Tome I, pp. 71-72

la suite de tous « ces monuments élevés à l'humanité et à la bienfaisance »<sup>2453</sup>, et les actions de Smeathman et de Thornton étaient pour les Noirs ce que celles de Howard étaient pour les détenus, une implication totale de leur personne. Le projet de Smeathman n'avait à la base rien de philanthropique, mais le devint avec le soutien de Sharp. Celui de Thornton y ressemblait plus, mais il lui avait simplement manqué des appuis plus solides et continus pour que son action devienne philanthropique, c'est-à-dire réellement utile. En tout cas, difficile de soutenir le contraire après avoir lu ces quelques mots qu'il avait écrits à Brissot, transporté, voire exalté par l'idée de son projet grandiose : « Chaque jour est un nouveau jour de misère pour les Noirs désireux d'embarquer, et du temps en plus pour les amis de l'esclavage. Hâtez, mon cher ami, la cause du malheureux, et laissez l'humanité apprécier ce jour glorieux de triomphe »<sup>2454</sup>.

La tâche que s'étaient donnée les Amis des Noirs ne pouvait être atteinte sans propager préalablement les lumières sur la question noire, sans éveiller les esprits à leur condition, sans les faire grandir en humanité et en liberté. Double philanthropie, double humanitarisme : étendre le sentiment de bienveillance universelle dans sa Nation et dans le monde, voilà le sens et l'œuvre du cosmopolite. On ne peut comprendre l'abolitionnisme si l'on ne prend pas en compte qu'il est surtout un républicanisme, dans tous ses versants : politiques, économiques, moraux, sociaux, et philanthropiques. Car dans les gestes et les paroles de Brissot, sa philanthropie résonne très franchement avec son républicanisme : vertu, bienfaisance, désintérêt... ce sont les mêmes concepts cardinaux que l'on retrouve, et le même esprit qui les traverse : poser un acte conséquent d'utilité publique. Et de ces actes, seul le terrain change, le corps social pour l'une, le corps politique pour l'autre, car ils convergent tous vers une seule et unique visée : agir sur la commune Société. Catherine Duprat partage également cette thèse lorsqu'elle souligne qu'à « la veille de la Révolution, on constate [...] que les acceptions des termes *philanthrope*, *citoyen* et *patriote* tendent à se confondre »<sup>2455</sup>, et avec eux la philosophie humaniste des Lumières, la Franc-maçonnerie, le

---

2453Règlements de la Société des Amis des Noirs, cité dans Duprat, Catherine, « *Pour l'amour de l'humanité* ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p.123

2454A.N. 446 AP/6 dossier 2 n° 50 (je traduis)

2455Duprat, Catherine, « *Pour l'amour de l'humanité* ». *Le temps des philanthropes*, op.cit., p. xxx

réformisme politique radical, le commerce libre et l'abolitionnisme. Patriote, citoyen, philanthrope, et philosophe, en d'autres termes, un cosmopolite, animé comme nous le rappelle Brissot par « ce sentiment de bienfaisance et de liberté universelle », par « le devoir de l'étranger qui pense, qui regarde tous les hommes comme des semblables »<sup>2456</sup>.

Il faut absolument se garder d'une définition trop restrictive de la philanthropie. Déjà, il n'est pas nécessaire que la Société se dise elle-même philanthropique pour l'être. Le contraire est également vrai. L'important est que certains de ses membres mobilisèrent cette appellation pour qualifier leur entreprise<sup>2457</sup>, ce qui est pour nous un indice, mais pas encore une preuve. En fait, c'est un double indice. Indice partiel de présentation de soi, et indice tout aussi partiel de sentiment de soi. Ce serait une erreur de penser que ces hommes ne se voyaient pas eux-mêmes comme des philanthropes. On l'a vu avec Brissot, et c'est également le cas pour bien d'autres – Pétion, La Rochefoucauld, La Fayette, Longuève, etc.. Le problème majeur qui survient lorsque le scientifique tente de définir un mouvement aussi composite et clairsemé qu'est celui de la « Société des Amis des Noirs » de Paris – mais bien moins que sa contrepartie londonienne – est de la limiter à une de ses propriétés, aussi substantielle soit-elle. Une telle réduction analytique n'est bien évidemment pas satisfaisante, à la fois parce qu'une propriété ne fait pas l'être, et à la fois parce qu'elle ne ferait que la « saisir » et la déterminer, empêchant de la voir dans toute sa globalité et dans toute l'« émergence » qu'elle autorise. Je ne dirai donc pas qu'elle fut essentiellement philanthropique, mais on ne peut la comprendre si on ne prend pas la mesure de cette réalité, surtout lorsque la présence de la Franc-maçonnerie en arrière-plan est un fait établi. À superposer son mode de fonctionnement et celui d'une des sociétés philanthropiques du duc d'Orléans, il n'y aurait que le versant politique qui les distinguerait, puisque toutes deux associent cercle de réflexion et action publique.

La « Société des Amis des Noirs » de Paris est bien une société multidimensionnelle :

---

<sup>2456</sup>Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales*, *op.cit.*, p. 14

<sup>2457</sup>Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs*, *op.cit.*, p. 28

l'amour de l'humanité se joint à l'amour de soi comme à l'amour de la liberté, sous toutes ses coutures, politique, économique, culturelle et même métaphysique. L'intérêt personnel se mêle avec l'intérêt général des nations, et plus largement encore avec l'intérêt du genre humain. Ses modalités d'action se distribuent autour d'un large spectre<sup>2458</sup> qui n'est pas sans nous rappeler les tactiques de la constellation « whig ». En fait, toutes ses propriétés ne peuvent être comprises l'une sans l'autre, et expliquent notamment pourquoi tant de personnes et d'intentions aussi diverses ont pu se cohérer, même provisoirement, autour des Amis des Noirs. Toutes ces propriétés sont indissociables des personnalités qui l'ont porté et qui lui ont donné sa forme, sa direction, ses manières de faire qui lui sont propre. Et dans tous les paramètres qui la constitue, la philanthropie tient sa part et se révèle être une dimension circonstanciée du combat global qui est ici en jeu.

Cette convergence des logiques où idéologies humanistes et conceptions raciales, où lutte contre la pauvreté et mission civilisatrice, où associations privées et gouvernement public, où estime de soi et charité désintéressée se mêlent et s'entremêlent introduit une telle confusion qu'il est pratiquement impossible de distinguer qui tient la part du lion. Sherwood Fox précise que ses associations bénévoles sont dans une plus large mesure des « mécanismes sociaux interstitiels »<sup>2459</sup> parce qu'ils remplissent le vide entre les institutions sociales majeures et les groupes sociaux mineurs, entre les politiques aménagées au bénéfice des classes privilégiées et les actions à petite échelle œuvrant pour les populations dans le besoin. Mais il serait pour nous trop restrictif de limiter la réalité interstitielle de ces associations à une simple fonction sociale d'amortissement. Il serait selon moi plus pertinent de parler d'implication sociale totale. Ces associations, en se positionnant comme point de jonction, dans la médialité, enchevêtrent les considérations majeures et mineures qui sont en jeu tout en y emmêlant leur propre sens du commun et leurs propres intérêts sociaux sans qu'il ne soit possible de déterminer clairement leur visée. Elles deviennent ainsi des modes de cheminement opportuns, espaces idoines pour des aventuriers comme

---

2458Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, pp. 31-32

2459Smith, Constance et Freedman, Anne, *Voluntary Associations. Perspectives on the Literature*, Cambridge, Harvard University Press, 1972, p. 3

Smeathman, Clarkson, Wilberforce et Brissot qui tentent de percer dans la société par la porte abolitionniste.

Le discours abolitionniste est un discours réformateur<sup>2460</sup>, et plus encore, un discours réformateur d'utilité publique. Brissot soutenait lors de la séance du 11 mars 1788 qu'il fallait « être utile aux Nègres, aux planteurs, aux métropoles »<sup>2461</sup>. Cela se situait bien évidemment en droite ligne de la société londonienne, qui s'était quant à elle occupée « à rassembler [...] la foule de dépositions et de faits authentiques qui doivent prouver au Parlement, combien la traite des Noirs est nuisible à la Marine Anglaise, à l'intérêt des planteurs, du commerce et de l'État »<sup>2462</sup>. Mais c'était également s'assurer les bonnes grâces du gouvernement, d'autant plus séduit par un plan d'abolition de la traite qu'il permettrait au Trésor de bénéficier de nouvelles entrées sans toucher aux privilèges des planteurs. C'est ce dont avait fait part Loménie de Brienne à La Fayette, « qu'une Société qui s'élevait dans la vue de chercher et de trouver ce moyen ne pouvait qu'attendre la protection du gouvernement »<sup>2463</sup>. À côté de cela, les sociétés abolitionnistes avaient leur propre sens de la réforme : régénération morale, sociale, économique, politique, et même spirituelle, sachant que l'ensemble de cette politique de conciliation des intérêts rentrait dans le cadre d'une réforme globale impériale. Il avait trouvé en Thornton une expression cosmopolitique transnationale, lui qui ne s'accommodait que minimalement avec les nécessités nationales et impériales – ce qui n'avait d'ailleurs pas joué en sa faveur – et qui voyait dans son projet tous les avantages « pour l'Afrique, pour l'Europe, pour l'Amérique même, si cette émigration était exécutée »<sup>2464</sup>.

---

2460Larrère, Catherine, « Economie politique et esclavage au XVIIIe siècle, une rencontre tardive et ambiguë », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau, *Abolir l'esclavage, op.cit.*, p. 221

2461« Séance du 11 mars 1788, tenue n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 96

2462Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale, op.cit.*, p. 49.  
Voir également Clarkson, Thomas, *Essai sur les désavantages politiques de la traite des nègres*, Paris, 1789

2463« Séance du 18 mars 1788, tenue n°2, rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 109

2464Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome II, p. 71

## *Une humanité, deux conditions, une ligne de fracture*

Le code noir avait entériné en 1685 la distinction absolue et immuable entre l'esclave Noir et l'homme Blanc libre<sup>2465</sup>. Dans le mitan du siècle suivant, la situation évolue tendanciellement, et nombre d'Hommes Noirs recouvrent leur liberté et intègrent l'économie de plantation. La race maintenait toutefois une distance symbolique entre les « gens de couleur » et les « petits blancs » qui se sentaient menacés par cette frange en pleine ascension que seule la race freinait. En France métropolitaine, l'exception était de mise, comme en Angleterre d'ailleurs (elle-même tempérée par les introductions illégales et les privilèges des ordres majeurs), puisqu'il suffisait à un esclave de toucher la terre du Royaume pour recouvrir sa liberté<sup>2466</sup>. Cela allait changer dans le cours de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, lorsque les autorités commençaient à se montrer inquiètes devant l'établissement « d'une population non-blanche en France »<sup>2467</sup>. Après plusieurs règlements successifs sans grande efficacité, la déclaration du roi du 9 août 1777 allait trancher la question : « pour une première fois en métropole, un texte légal ne distinguait pas [...] les esclaves et les personnes libres de couleur. La distinction était raciale, entre la population de souche européenne et les non-Blancs »<sup>2468</sup>.

En 1788, Pierre-Victor Malouet publie son *Mémoire sur l'esclavage des nègres*, justifiant l'esclavage en assimilant le Noir à un bien meuble, et plus encore à « un instrument insensible, ou une bête de charge agissante », « excepté qu'il ne marche encore que sur ses deux pieds », dans la plus parfaite continuité du Code noir. Il brandissait également la menace du métissage, car c'est « ainsi que les individus, les familles, les Nations s'altèrent, se dégradent et se dissolvent »<sup>2469</sup>. D'abord favorable au projet d'émancipation du baron de Bessner, il avait tourné bride, sentant ses intérêts menacés. Et c'était peut-être moins par

---

2465Boulle, Pierre, *Race et esclavage dans la France d'Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 72. L'esclavage réduit en effet l'être humain à une pure forme : « une personne avec un prix » (Johnson, Walter, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, Harvard University Press, 1999, p. 2). Voir également Grenouilleau, Olivier, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014

2466*Ibid.*, pp. 87-88

2467*Ibid.*, p. 89

2468*Ibid.*, p. 106

2469Cité dans Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, *op.cit.*, p. 31

inhumanité que par intérêt qu'il avait lâché ces mots, lui qui devait défendre l'intégrité de sa plantation de Saint-Domingue. Mais son *Mémoire* ne faisait finalement que rappeler une idée qu'il avait déjà développée dix ans plus tôt dans son rapport sur le projet de Bessner d'intégrer les nègres marrons du Surinam à la colonie française de Guyane : il ne faut « point songer à les déplacer suggérait-il, à les civiliser, à les assimiler aux propriétaires, avec lesquels ils ne pourront jamais avoir rien de commun »<sup>2470</sup>.

Bien sûr, cette question se posa essentiellement pour les colonies, parce que la présence des Noirs dans les métropoles européennes se limitait à bien peu<sup>2471</sup>, et il fallut attendre l'arrivée soudaine de plusieurs centaines de Noirs américains loyalistes, et la coalescence opportune de Smeathman, de Sharp et du « Committee for the Relief of the Black Poor » pour qu'un plan de réémigration soit enclenché avec l'aval de l'État britannique. Car au fond la question était de savoir quelle place octroyer pour les esclaves affranchis dans les colonies, sachant que le colon Blanc faisait fi du « rang que tiennent, dans l'ordre des êtres, les malheureux Noirs »<sup>2472</sup>. Si Brissot était optimiste dans son combat qu'il menait contre l'abolition de la traite, et à long terme, contre l'esclavage, ce n'était pas du tout le cas pour ce qui était de la vie en commun, du « faire société » entre Noirs et Blancs. Il épousait en cela les vues de Thornton : « Je ne sais pas même si, en admettant les nègres à tous les privilèges des autres citoyens, on pourrait effectuer une union éternelle et sincère. Nous avons tant de penchant à aimer ce qui nous ressemble, à le préférer à ce qui ne nous ressemble pas ! »<sup>2473</sup> Les États-Unis d'Amérique avaient cette particularité inédite de voir son statut s'inverser de colonie à métropole. Une partie des Indes occidentales britanniques s'était transformée soudainement en un État à part entière, ce qui était une révolution politique totale, mais une révolution coloniale partielle. Seuls les Américains Blancs étaient des citoyens de droit, et au

---

2470 Cité dans Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, op.cit., p. 155

2471 Shelby McCloy et Pierre Boule tablent sur un estimé de 4 000 à 5 000 non-Blancs vivant en France à la fin du XVIIIe siècle, essentiellement à Paris et dans les grands ports (McCloy, Shelby, *The Negro in France*, Lexington, University of Kentucky Press, 1961, pp. 51-52 et Boule, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, op.cit., p. 196). Pour ce qui est de la Grande-Bretagne, la présence des Noirs s'établit dans les mêmes proportions, 1 200 *a minima*, 7 500 *a maxima* (Myers, Norma, *Reconstructing the Black Past*, op.cit., pp. 24-25)

2472 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Discours sur la nécessité d'établir une société*, op.cit., p. 27

2473 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, op.cit., Tome II, p. 69



lendemain de la révolution, il avait fallu l'intervention de sociétés comme la « Pennsylvania Abolition Society » pour que le statut des Noirs américains suive le même parcours. Ce qui devint chose plus compliquée depuis la Constitution fédérale. Mais depuis son voyage aux États-Unis, Brissot pouvait désormais apporter une réponse à cette question : quelle place dans la société américaine pour les esclaves libérés ?

Dans les quatre États du Nord, et dans ceux du midi, les Noirs libres sont, ou domestiques, ou tiennent de petites boutiques, ou cultivent la terre. Vous en voyez quelques-uns sur les bâtiments destinés au cabotage. [...] Je n'ai vu faire aucune distinction entre eux à cet égard et les domestiques Blancs, quoique ces derniers les traitent toujours avec mépris, comme étant d'une espèce inférieure. Ceux qui tiennent des boutiques vivent médiocrement, n'augmentent jamais leurs affaires au-delà d'un certain point. La raison en est simple ; quoique partout on traite les Noirs avec humanité, les Blancs qui ont de l'argent ne sont pas disposés à faire aux Noirs des avances telles qu'elles les missent en état d'entreprendre le commerce en grand ; d'ailleurs il faut pour ce commerce quelques connaissances préliminaires, il faut faire un noviciat dans un comptoir, et la raison n'a pas encore ouvert aux Noirs la porte du comptoir. On ne leur permet pas de s'y asseoir à côté des Blancs. Si donc les Noirs sont bornés ici à un petit commerce de détail, n'en accusons pas leur impuissance, mais le préjugé des Blancs qui leur donnent des entraves. Les mêmes causes empêchent les Noirs qui vivent à la campagne d'avoir des plantations étendues ; celles qu'ils cultivent sont bornées, mais généralement assez bien cultivées<sup>2474</sup>.

Ce tableau rassemblerait à s'y méprendre à celui peint par W.E.B. Du Bois cent ans plus tard.

Les premières associations de bienfaisance noire avaient vu le jour dans ce contexte. La première en date était la « Free African Union Society », formée à Newport par l'association de noirs affranchis, mais résolue à venir en aide à l'ensemble de la communauté, sans distinction de statut<sup>2475</sup>. Elle avait d'ailleurs étendu ses rameaux au-delà de sa ville d'origine, puisqu'elle avait très tôt établi des liens avec la communauté affranchie de Boston et de Philadelphie, organisée depuis 1787 autour de la « Free African Society ». Malgré l'influence manifeste de la philanthropie blanche, notamment en matière

---

2474Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, op.cit., pp. 27-29

2475Harris, Robert L., « Early Black Benevolent Societies », art.cit., p. 609

organisationnelle, éducative et morale, ces associations prirent leur distance<sup>2476</sup>. Il faut dire que leur position était aux antipodes l'une de l'autre. La ligne de fracture était même palpable à l'Église. Après la révolution, celle de Saint-Paul à New York avait attribué aux Noirs des bancs séparés du reste de la congrégation, et l'Église presbytérienne écossaise avait une galerie réservée spécialement pour eux. Le corps noir était même banni jusque dans la mort, puisque leur dépouille avait leur propre cimetière<sup>2477</sup>. Face au vol endémique des corps, la communauté noire de New York s'était organisée, et avait créé son propre cimetière privé, sur Gold Street. Le 4 février 1788, une pétition signée par près de 2 000 esclaves et 1 000 Noirs américains affranchis avait été déposée au conseil de la ville pour se plaindre de cette profanation<sup>2478</sup>. C'était donc bien à une communauté noire unie que nous avons affaire, une communauté noire unie au sein d'une société américaine fracturée.

La venue de Thornton était le premier plébiscite de grande ampleur offert à la communauté noire américaine post-Indépendance, une occasion pour elle de se prononcer sur son avenir à l'aune de sa situation actuelle dans la nouvelle République. La rhétorique prospectiviste de Thornton était aussi tranchante que la réalité vécue par ses membres. Face à elle, la société abolitionniste de Philadelphie se voulait rassurante, et avait choisi pour la communauté noire la voie de l'espoir. Affilié à la Société de Newport, Paul Cuffe, un quaker noir américain devenu capitaine de son propre navire, était quant à lui conscient que les « opportunités d'avancement pour les Noirs étaient limitées » en Amérique<sup>2479</sup>. Les fondateurs de la société avaient même reconnu en 1780, dès leur création, que les esclaves et les nouveaux affranchis étaient « des étrangers et des parias au sein d'une terre étrangère »<sup>2480</sup>. On comprend facilement pourquoi ce projet fut dans un premier temps bien accueilli. Puis, quelques mois plus tard, la Société de Newport se désolidarisa pour mener de son côté son propre projet de réémigration. La communauté de Boston fut sans aucun

---

2476 *Ibid.*, p. 614

2477 Swan, Robert J., « Prelude and Aftermath of the Doctors' Riot of 1788 : A Religious Interpretation of White and Black Reaction to Grave Robbing », art.cit., p. 435

2478 *Ibid.*, pp. 438-439

2479 Bacon, Margaret H., « Quakers and Colonization », in *Quaker History*, vol. 95, n°1, 2005, p. 29

2480 Cité dans Bolster, Jeffrey, *Black Jacks. African American Seamen in the Age of Sail*, Cambridge, Harvard University Press, 1997, p. 27

doute la plus intéressée, puisqu'elle déposa une pétition auprès de l'Assemblée du Massachusetts pour qu'elle lui octroie les fonds nécessaires pour la réalisation du projet. Les signataires expliquaient leur désir de retourner en Afrique, là « où la chaleur du climat est plus naturelle et agréable pour nous [...] et où nous pourrions vivre parmi nos égaux et être plus à l'aise et plus heureux, que nous pouvons l'être dans la situation actuelle »<sup>2481</sup>. L'humanité était une famille divisée, et l'Amérique était à la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle le terrain de cette division, mais déjà se profilait un autre type d'union, à l'échelle Atlantique. Pour la majorité des Noirs d'Amérique, qu'ils soient asservis ou affranchis, l'Amérique était toujours une société coloniale, et ses Noirs toujours des hommes de bagnes, qui, pour fuir leur destin, voyaient dans l'exil leur salut.

### *Abolitionnisme et néo-colonialisme*

La « Société des Amis des Noirs » de Paris avait fait sienne la devise de son homologue londonienne, en lui préférant cependant une version plus abrégée : « Ne suis-je pas ton frère ? »<sup>2482</sup>. Cette formule n'était en fait qu'une légende. Sur le sceau était gravé un esclave noir, un genou à terre, les fers à la main, implorant sa liberté. La Société dénonçait par là une entorse à la loi de la nature, une distinction artificielle introduite dans l'égalité naturelle, distinction de fait et non de droit comme on l'aura bien compris. C'était l'inégalité sociale sanctionnée juridiquement qui dénaturait l'égalité, et c'était donc du côté de la société, de la société d'ordres, que le problème esclavagiste prenait sa source, également le terrain sur lequel sa résolution devait s'engager. Pour les Amis des Noirs, la liberté fut le levier de l'humanité, et en cela le ressort de la perfectibilité<sup>2483</sup>, de l'entrée de tout Être humain en subjectivité. Tel est ce que la philosophie naturelle avançait. Il est vrai que certains de ses hérauts, comme Voltaire notamment, avaient fait siennes les vues polygénétiques, ce qui n'était pas sans accentuer les ambiguïtés déjà bien prononcées. Néanmoins, ils reconnaissaient tous, peu ou prou, un élément fondamental : l'unité de

---

2481 Harris, Robert L., « Early Black Benevolent Societies », art.cit. p. 609

2482 « Séance du 11 mars 1788, tenue n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, pp. 98-99

2483 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Discours sur la nécessité d'établir à Paris une Société, op.cit.*, p. 6

l'espèce humaine<sup>2484</sup>. Cette unité avait donné naissance à l'universalisme des Lumières, qui avait trouvé dans le Progrès son principe actif. Aucune différence ontologique n'était cependant présumée entre les êtres humains, seulement des différences circonstancielle, qu'il était possible de gommer en leur faisant regagner leur liberté naturelle, en les éduquant, en les cultivant et en les formant aux lois de l'industrie et du commerce. C'était la voie d'une civilisation par aromatisation, par le contact, par le jeu d'une colonisation « douce » et éclairée : « En Guyane, en Floride, en Louisiane, à Madagascar, il s'agit de leur faire parcourir les mêmes étapes : on parlera donc de la nécessité d'*assembler* les sauvages, de les réunir en *corps de nation*, de les *fixer*, de les *incorporer* aux colons par des mariages, de leur donner de *nouveaux besoins* pour qu'ils soient forcés de les satisfaire par *l'échange* et le *commerce* »<sup>2485</sup>. Cette nouvelle colonisation ouvrait la voie à une standardisation du sens et une modélisation de son déploiement sur la base du renouvellement référentiel qui s'effectuait en Occident. Mais en voyant en l'Homme Noir un frère, l'Homme Blanc réalisait là le premier moment de sa projection, moment empathique et inclusif, moment de sa projection conjonctive.

Il y avait donc la Nature, la même pour tout le genre humain, et la culture de la nature, différente selon les sociétés, les Nations et les régions du monde. Tous les êtres humains étaient naturellement égaux, mais pas culturellement équivalents. L'égalité ontologique avait donc été, au fil des siècles, modulée par les différentiels de parcours, qui distribuaient chaque Homme sur un seul et unique fil d'évolution scalaire et linéaire. Il existait donc dans l'Humanité différents Hommes, mais l'un d'entre eux se démarquait nettement du lot : l'Homme Blanc d'Occident. En présentant l'humanité sous cet angle, les abolitionnistes français apportaient un tout autre éclairage, en commençant par redéfinir son propre rôle. Les Européens étaient jusque-là vus comme des maîtres, et c'est d'ailleurs ce que les colons étaient en pratique. Le Code noir exigeait d'eux cependant d'être de « bons maîtres », de fournir à leurs esclaves de bons vêtements, de les nourrir convenablement, de les punir modérément, de leur accorder le repos dominical, de les baptiser, bref, toutes les

---

2484Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 17

2485Duchet, Michèle, *Anthropologie au siècle des lumières, op.cit.*, p. 218

obligations morales d'un bon père de famille. Le père de la patrie posait ses règles aux pères de la maisonnée, et ceux-ci devaient s'y conformer. C'est ce type de maître que Brissot voyait en George Washington, celui « qui sait faire oublier à l'esclave sa condition d'esclave, en le traitant non comme son égal, mais comme son 'semblable' »<sup>2486</sup>. Les principes de la philosophie avaient apporté une tout autre lecture. L'Homme Occidental n'avait pas de droit sur l'Homme Noir, simplement un devoir. Dans l'hypothèse d'une Nature mère du genre humain, l'Homme Blanc était pour son semblable un grand-frère, le fils prodige et altier qui devait maintenant le mener en avant. L'économie du service avait été amendée, et l'obligation morale d'évangélisation avancée par les premiers colons européens, et qui fut largement échaudée par des siècles d'esclavagisme, retrouvait un nouveau souffle et une nouvelle direction dans l'humanisme des Lumières. Mais malgré la forme, le fond restait le même, car si le frère noir était bel et bien un semblable, il n'était toujours pas un égal, ou tout du moins pas encore. « Les peuples lointains, nous disait Condorcet, reconnaîtront immédiatement les mérites supérieurs de la civilité éclairée, et embrasseront leur parenté avec leurs nouveaux frères »<sup>2487</sup>. L'Homme Blanc d'Occident était le sujet prométhéen de la nouvelle modernité, lui qui pouvait détourner l'humanité de son destin et emmener la société au-delà de son ordre actuel<sup>2488</sup>. « Rien d'impénétrable aux mortels, à la race audacieuse de Japet »<sup>2489</sup> s'exclamait Brissot au sujet de l'Américain libre, puis poursuivait : « Aucun danger, aucune distance, aucun obstacle ne les arrête. Qu'ont-ils à craindre ? Tous les peuples sont leur frère »<sup>2490</sup>... Cette race n'était pas propre à l'Amérique, elle était celle qui habitait l'Occident, et c'est elle qui préfigurait l'élévation de l'Humanité, la matière ignée qui pouvait la produire et la valoriser à nouveau. Dans la culture – « nous étendrons l'empire des sciences déclarait Brissot dans son *Journal du Licée*. Nos Jussieux découvriront de nouvelles plantes, nos Bergman fouilleront dans la terre et trouveront de nouveaux métaux, nos philosophes observeront ces sauvages et leur

---

2486 *Ibid.*, p. 149

2487 Lynn Festa et Daniel Carey, « Introduction. Some Answers to the Question : 'What is Postcolonial Enlightenment' ? », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment, op.cit.*, p. 2.

2488 Gurvitch, Georges, « Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie », art.cit., p. 79

2489 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage, op.cit.*, Tome I, p. 127. Pour rappel, le Titan Japet est le père de Prométhée.

2490 *Ibidem*

apprendront à raisonner »<sup>2491</sup> – et dans le commerce – « L'industrie mue par la liberté, vaut cent fois l'industrie esclave, qui n'est mue que par l'or. La première aplanirait les montagnes élevées, lorsque de petites collines effrayent et arrêtent l'autre industrie captive »<sup>2492</sup>. Georges Gurvitch évoque cet « élément prométhéen de la conscience de l'intervention active et efficace de la liberté humaine qui pourrait faire changer, déstructurer, restructurer sinon faire éclater ces structures »<sup>2493</sup>, et cette description rend très bien compte de la conception conventionnelle du sujet moderne. Mais derrière elle, il y avait bien plus que cela, et est-il maintenant nécessaire de lui apposer une autre légende, celle de l'Homme d'Occident, celle du sujet colonial en train de se faire, ou plus juste encore, *en acte*.

L'universalisme divisait autant qu'il unifiait le genre humain, et jetait les premiers linéaments d'autre modernité/colonialité, les deux faces de la philosophie occidentale des Lumières, et de sa civilisation en marche. Cette philosophie avait développé une théorie de l'Humanité différentielle, relative et restreinte à son espace-temps<sup>2494</sup>, dans laquelle l'homologie subsidiaire entre l'enfant et le sauvage<sup>2495</sup> faisait écho à l'idéologie du Progrès naturel. Si tous les êtres humains faisaient partie intégrante de la même famille, comme l'avait fait remarquer avec emphase James Pemberton à La Fayette<sup>2496</sup>, il devait y avoir des pères pour mener l'humanité du berceau à la majorité, et il suffit de se rappeler la définition donnée par Immanuel Kant pour comprendre comment l'abolitionnisme fut un projet des Lumières<sup>2497</sup>. Le sujet prométhéen avait son envers, le sujet dionysiaque, qui était aussi

2491 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article IX. Nouvelles Littéraires », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°6, 1784, p. 400

2492 « Quatrième lettre sur la dette nationale, considérée relativement à la Guerre de la Turquie », in *Point de Banqueroute*, *op.cit.*, pp. 96-97. Voir également Ehrard, Jean, « Slavery before the Moral Conscience of the French Enlightenment : Indifference, Unease and Revolt », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery*, *op.cit.*, p. 117 : « Le marchand devint la figure emblématique du nouvel esprit »

2493 Gurvitch, Georges, *La Vocation actuelle de la sociologie*, *op.cit.*, p. 448

2494 Voir notamment Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, p. xiv, p. 6, p. 186, Dussel, Enrique, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures) », *art.cit.*, p. 69, Fabian, Johannes, *Time and the Other*, *op.cit.*, pp. 25-69

2495 Nandy, Ashis, *L'Ennemi intime*, *op.cit.*, p. 52

2496 « Les êtres humains commencent à peine à se considérer comme des membres de la même famille » : cité dans Andrews, Dee E., « Reconsidering the First Emancipation : Evidence from the Pennsylvania Abolition Society Correspondence, 1785-1810 », *art.cit.*, p. 234

2497 « La sortie de l'homme de sa minorité dont il est lui-même responsable. Minorité, c'est-à-dire incapacité de se servir de son entendement sans la direction d'autrui, minorité dont il est lui-même responsable puisque la cause en réside non dans un défaut de l'entendement, mais dans un manque de décision et de

mineur, indolent, lascif et dépravé (à l'image de la société coloniale d'Ancien Régime, où l'aristocrate est pour lui une altérité énantique) que le premier fut majeur, diligent, civil et régénéré. Quand Brissot parle du caractère politique et moral des Indiens, c'est pour en dresser un portrait désolant, eux qui « n'ont même pas une idée de liberté », parce que « le despotisme est pour eux le plus sublime des gouvernements, et ils regarderaient comme un assassin l'homme qui voudrait les en affranchir »<sup>2498</sup>. Il est vrai disait-il que l' « introduction des Européens, et surtout des Anglais, dans l'Inde, a sans doute influé sur ce caractère original », mais jusqu'à « quel point peut-on espérer de le courber, de le changer plutôt ? »<sup>2499</sup>. La philosophie seule apportait pour Brissot une réponse convaincante et viable, et elle seule devait conduire leur réforme : « Transplanter dans l'Inde la législation Anglaise, serait entrer sur un sauvageon, un autre sauvageon. Cette dernière, quoique respectable à beaucoup d'égards, est loin de l'esprit philosophique, de la raison universelle, de cette raison qui n'a pour guide qu'un ordre invariable prescrit par la nature des choses »<sup>2500</sup>. Seul le philosophe pouvait occuper le magister de l'humanité, et s'il était l'homme de toutes les nations, son berceau était l'Occident, l'Amérique son asile, et l'univers son terrain. L'Humanité occidentale avait inconsciemment troqué le rôle de frère pour celui du père, et celui de la figure de proue du genre humain, son élite et sa représentante auto-designée, parce qu'elle plus proche des catégories de l'Absolu. L'universalisme l'avait couverte du voile de la subsomption, et ce qui fut sa propre vision du Beau, du Bon, du Vrai, et du Juste devenait celle de la commune Humanité. L'universalisme allait de pair avec la production de nouveaux sujets historiques<sup>2501</sup>, divisés entre *hospes* et *hostis*, actifs et passifs, ou exprimé en termes actualisés, représentants et représentés. C'est de ce sentiment auquel Du Bois fait référence lorsqu'il parle de « ce sentiment de constamment se regarder par les yeux d'un autre, de mesure son âme à l'aune

---

courage de s'en servir sans la direction d'autrui. Sapere Aude ! Aie le courage de te servir de ton propre entendement. Telle est la devise des Lumières » : Kant, Immanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2006, p. 11

2498 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales*, *op.cit.*, p. 57

2499 *Ibidem*

2500 *Ibid.*, p. 58

2501 Hall, Stuart, « Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance », in Houston A. Baker, Manthia Diawara, et Ruth H. Lindeborg (eds), *Black British Cultural Studies. A Reader*, *op.cit.*, p. 57

d'un monde qui vous considère comme un spectacle »<sup>2502</sup>.

Face aux menées respectives de Thornton et Smeathman, les Amis des Noirs avaient gardé leur distance, ce qui n'empêchait pas leur membre de s'aventurer sur le sujet. Dans sa réplique au négrier Lamiral publiée en 1790, Lanthenas avait pris clairement position, non sur le programme proposé par les deux hommes, mais sur le projet de colonisation qu'ils avaient fait naître. « Lanthenas préconisait très explicitement la prise de possession territoriale, seule capable de donner à la France une assise en Afrique, afin de lui réserver l'exclusivité des richesses agricoles et minières du pays »<sup>2503</sup>. Brissot avait vu dans ces pages une « judicieuse brochure »<sup>2504</sup>, et semble-t-il que la nouvelle donne politique en France avait disqualifié son idée première d'y établir des colonies franches. Pour Lanthenas, le commerce esclavagiste avait perverti l'Homme Noir, des colonies américaines au continent africain – « ces peuples qui se glorifient des arts et des sciences qu'ils ne cultivent que pour pouvoir asservir et enchaîner une partie du genre humain [...] *ont porté la dépravation et tous les vices chez ces Nations qui vivaient sous les lois de l'innocente nature*, qui ne connaissaient point les besoins que nous leur avons fait naître et *d'où sont nés les brigandages, les vols, les assassinats* »<sup>2505</sup> –, ce qui à ses yeux ne semblait pas être le cas pour le commerce libre. Et nous en avons une explication dans les propos avancés plus haut par Brissot. La raison en était simple : c'est que le commerce, tout comme la philanthropie, était habité par les idées grandes et généreuses de la philosophie, et parce qu'il est animé par un esprit de liberté, d'égalité, et de bienfaisance, il ne peut que glacer l'égoïsme et faire naître la cause de l'humanité.

Sauf que l'abolitionnisme avait dû tempérer son universalisme dans les limites de son État, échelle pragmatique de la lutte. Pour le séduire, elle avait également dû attirer l'attention sur les avantages des aménagements impériaux qu'elle proposait. La Société abolitionniste

---

2502 DU BOIS, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 11

2503 Dorigny, Marcel, « La Société des Amis des Noirs et les projets de colonisation en Afrique », *art.cit.*, p. 424

2504 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyage*, *op.cit.*, Tome I, p. 70

2505 Lanthenas, M. *L'amiral réfuté par lui-même*, *op.cit.*, p. 14



parisienne souhaitait réformer l'Empire, comme ce fut le cas de ses consœurs d'outre-mer, ce qui n'empêchait pas leurs membres de diverger sur le sens de l'Empire : Clarkson voyait dans la colonie de Sierra Leone un nouveau comptoir commercial, Sharp l'embryon d'une nouvelle société, et Wilberforce l'extension de ses marches. Pour les Amis des Noirs, proches des idées physiocrates, il était non seulement rationnel, mais plus profitable et humainement plus acceptable, de venir s'implanter en Afrique pour mettre en valeur ses terres par la mobilisation d'une main d'œuvre libre, et qui, en tant que consommatrice, sera forcément cliente des produits manufacturés européens<sup>2506</sup>. Dans ce processus de renouvellement des termes de l'empire, dans la redéfinition de sa nature et de son sens, il faut y voir également un renouvellement des terres de l'empire, la marque d'un regard colonial que l'ensemble des nations occidentales commence à porter sur l'Afrique, les prémisses de son appropriation. Le sujet prométhéen moderne d'Occident, après avoir fait de l'Homme Noir un être humain et un sujet en puissance, c'est-à-dire un être à sa mesure, l'entoure de sa sollicitude et dispose de lui pour amorcer sa colonisation de l'Afrique : les fondations du nouveau dispositif colonial se trouvaient ainsi posées.

*Derrière l'autre, le moi. L'enjeu voilé de la résolution abolitionniste*

En arrière-fond de ce sujet prométhéen se découvre un sujet *hospes*. Philanthrope, il participe à l'élargissement de la puissance de sa Nation et à sa propre quête de gloire. Je ne pense pas comme John Hobson que les « forces égoïstes qui dirigent l'Impérialisme doivent utiliser les couleurs protectrices de ces mouvements désintéressés »<sup>2507</sup>. Ces « forces », aussi égoïstes soient-elles, dirigent l'impérialisme il est vrai, mais la philanthropie fut pour quelques rares seulement un paravent délibéré à la poursuite de leur projet colonial, comme ce fut le cas de Smeathman. Des abolitionnistes comme Brissot ne portaient pas le masque de la bienfaisance par tactique – même si objectivement, c'est ce que l'abolitionniste fut, en partie – mais parce qu'ils croyaient à leur discours. Ils étaient convaincus d'œuvrer pour le genre humain, même s'ils ne pouvaient rester insensibles à l'appel des honneurs. Malgré

2506Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, « La Société des Amis des Noirs : anti-esclavagisme et lobby colonial à la fin du siècle des Lumières (1788-1792) », in *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 37

2507Hobson, John A., *Imperialism : a study*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972, p. 197

« leur dévoiement et leur charité », comme n'importe quels missionnaires, du jésuite au plus fervent quaker, ils ne pouvaient être « dans une position désintéressée, par le fait même qu'ils arriv[ai]ent avec le projet de transformer, de convertir, de civiliser »<sup>2508</sup>. Mais sous l'enveloppe transcendantale des lois de la nature, c'est ce que leur geste représentait pour eux. Leur autorité, ils la puisaient dans ces lois, leur supériorité, ils la percevaient « comme un droit ou affirmée comme un fait »<sup>2509</sup>. Ils étaient en cela des acteurs qui étaient en train de poser le geste fondateur d'un nouvel ordre colonial, bras droit de l'absolu, investis de son pouvoir messianique, prémuni contre la mauvaise conscience. Aucun de ces individus de la frange méplacée n'avait conscience que ces tensions intimes qui se laissaient transparaître en privé sous la forme séculière du Progrès avaient donné naissance à une profession de foi économique, sociale, culturelle et politique commune, mais également à un inconscient colonial : « L'idée d'un *'brave new world'* a d'abord été expérimentée dans les colonies. Ceux qui la véhiculaient étaient des gens qui, à l'inverse de la première génération de grands bandits et de requins qui conquièrent les colonies, croyaient être utiles. Missionnaires de la classe moyenne, bien intentionnés, travailleurs, libéraux, modernistes, ils croyaient à la science, à l'égalité et au progrès »<sup>2510</sup>. Et la « Société des Amis des Noirs » se représentait comme l'une de ses pointes avancées, et son Comité comme l'un des représentants de l'humanité en marche.

On ne peut effectuer cette grande réforme explique solennellement Brissot, sans s'être procuré les lumières nécessaires pour la rendre tout à la fois utile aux Nègres, aux planteurs, aux métropoles. [...] Une société nombreuse n'est pas susceptible de ce travail. Il ne peut être confié qu'à un Comité peu nombreux, et dont les membres joignent, à des connaissances étendues et variées, un zèle infatigable et des talents utiles. Ce serait, ce me semble, très bien définir ce Comité que de l'appeler un Comité des Lumières.<sup>2511</sup>

L'Homme Noir n'était lui-même pas ce qu'il apparaissait à l'Homme Blanc ; « transfert, sur l'autre, de cette haine de soi »<sup>2512</sup> comme l'avance Achille Mbembe, exception inconsciente

---

2508Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation, op.cit.*, p. 23 et p. 25

2509*Ibid.*, p. 175

2510Nandy, Ashis, *L'ennemi intime, op.cit.*, p. 29

2511« Séance du 11 mars 1788, tenue n°2 rue de Grammont », in Marcel Dorigny et Bernard Gainot, *La société des Amis des Noirs, op.cit.*, p. 96

2512Mbembe, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », in *Esprit*, n°12, 2006, p. 119. Voir également Nandy, Ashis, *L'Ennemi intérieur, op.cit.*, p. 79 : « Personnalité tragique, il [Kipling] cherchait [...] à désavouer par haine de soi un aspect de son moi identifié à l'indianité – à son tour identifiée à la

des autres pour soi, projection disjonctive entre le moi et l'autre. L'Homme Blanc travaillait sur ses mauvais démons intérieurs, et à travers son vis-à-vis, parvenait à rejeter à l'autre la part de soi qu'il se refusait<sup>2513</sup>, son « ça », autrement dit pour ce sujet réflexif et autonome, éclairé et civil, son « non-moi » infantile, pulsionnel, irrationnel, instinctuel, et sexuel. Cela avait tout d'une décharge identitaire. C'est ce transfert qui était salvateur pour le sujet méplacé qu'était Brissot, et qui faisait de ce transfert un transfert catachrétique, un déplacement fictif de sa part obscure afin de s'unifier en soi et pour soi<sup>2514</sup>. C'est ici que la critique postcoloniale est éminemment pertinente, parce qu'elle « montre qu'il y a, dans l'humanisme colonial européen, quelque chose qu'il faut bien appeler la haine inconsciente de soi. Le racisme en général et le racisme colonial en particulier constituent le transfert, sur l'Autre, de cette haine et de ce mépris de soi »<sup>2515</sup>. Sauf que ce transfert était bien plus complexe dans le cas Brissot que ce racisme à l'état brut. Brissot parlait de lui, de ses déchirures et des aspirations, à travers l'Homme Noir, mais rejetait sur lui la part de soi qu'il ne reconnaissait pas et qu'il ne voulait pas reconnaître. Projection conjonctive et projection disjonctive, sujet moderne et sujet colonial, réalités indissociables et simultanées.

Pour prendre la mesure de cette intrication, il suffit de se pencher sur un mot omniprésent au XVIII<sup>e</sup> siècle : l'utilité. Ce mot, il est à la bouche du philosophe, qui est à la recherche

---

victimisation, à l'ostracisme et à la violence –, à cause de la cruauté de sa première rencontre avec l'Angleterre au terme d'une enfance idyllique en Inde ». Pour nous convaincre de cette thèse, rappelons-nous cette phrase écrite par Brissot à sa future épouse Félicité Dupont : « c'est une race insupportable que celle de ces bourgeois » (A.N. 446 AP/1 n°68), lui qui était un de ses fils, et qui fort de son éducation libérale, avait toutes les armes en main pour le devenir lui-même.

2513Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Bertrand, *op.cit.*, p. 349

2514J. Douglas Kneale éclairerait cette catachrèse à la lumière du « fétiche », qui comme cette première, « remplace une absence » et « forme un paradoxe de reconnaissance et de refus » : Kneale, J. Douglas, « Genre Theory, Catachresis and the Fetish. The Case of Canada », in Abdul R. JanMohamed (ed.), *Reconsidering Social Identification. Race, Gender, Class and Caste*, London/New York/New Delhi, Routledge, 2011, pp. 43-46 et p. 50. Cette analyse s'inscrit à la suite de la théorie lacanienne de la « symbolisation » : « en « nommant le Père », l'enfant continue en réalité à nommer toujours l'objet fondamental de son désir. Mais il le nomme métaphoriquement puisqu'il lui est devenu inconscient. Le symbole du langage a donc pour vocation d'exprimer la pérennité de l'objet fondamental du désir dans une désignation s'effectuant à l'insu du sujet » : Dor, Joël, *op.cit.*, p. 120.

2515Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit*, *op.cit.*, p. 82. Et Robert Blauner ajouter : « La tendance de l'Occident de voir les peuples qu'il oppresse comme des animaux ou des enfants doit quelque part être relié au déni psychologique et à la répression conjointe de la culture Européenne de l'animalité des espèces humaines et de la présence universelle de l'enfant et de sa trace dans la constitution de l'adulte » : Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, *op.cit.*, p. 41

des vérités et des connaissances utiles, du philanthrope, qui s'occupe à éclairer les arts utiles et à rendre la pauvreté utile, du franc-maçon, qui œuvre utilement pour rapprocher l'homme de son « Grand Architecte », etc. Bentham, l'apôtre désigné de l'utilitarisme, n'était finalement qu'un de ses hérauts parmi tant d'autres, un homme d'esprit de son temps qui avait conceptualisé une idée dans l'ère du temps. Mais cette idée était aussi moderne que coloniale. L'utilité n'est ni un concept positif, ni un concept argumentatif pour parler en termes philosophiques, il est un concept normatif et narratif, il pose un devoir-être qui est propre au sujet moderne, et qui est tourné vers lui-même. La « règle de l'utile soutenait Brissot, est la règle du juste, et la morale est la connaissance du juste et de l'injuste. Voilà l'échelle des principes de la morale naturelle »<sup>2516</sup>. Pour Brissot, l'utilité faisait autorité, et il suffisait d'être utile, de rendre service aux Noirs, aux planteurs, au gouvernement, au commerce, aux Nations du monde entier, pour faire de son acte un acte juste et justifié, un acte correspondant à l'ordre des choses. C'est ce que j'ai appelé l'utilité publique. Mais il ne faut pas se tromper, parce que la morale, qui est selon Brissot « l'art de diriger les passions des citoyens vers le bien général »<sup>2517</sup>, en étant intéressée, concourt sous le paravent du public à l'utilité privé, tourne l'*en soi* en *pour soi*, et ce après avoir tourné sa propre morale en morale universelle et naturelle, le *pour soi* en *en soi*. La marche morale que les Amis des Noirs appelaient pour le monde Noir, et que les sociétés abolitionnistes de Philadelphie et de New York avaient initiée, était donc non seulement celle de l'Homme Blanc d'Occident, mais celle du sujet moderne, du sujet désireux de se déprendre des entraves de l'Ancien Régime tout en restant dans son cadre. Ce qui explique le « réformisme radical » des abolitionnistes<sup>2518</sup>, la cohabitation apparemment paradoxale entre l'état de nature et le réflexe de la civilité, entre la lutte contre le despotisme et la philanthropie toute bienfaisante, clair-obscur de conjonction et de disjonction. Par là, il conservait la civilisation et les mœurs acquises sous la société d'Ancien Régime (et auquel il était toujours attaché), tout en rompant avec l'infériorité psycho-sociale à laquelle elle le

---

2516 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, *op.cit.*, Tome I, p. 206

2517 *Ibid.*, p. 212

2518 (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Abolitionnisme et démocratisation », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau (dir.), *Abolir l'esclavage*, *op.cit.*, p. 14 : Réformateurs de l'ordre social colonial, domestique et impérial, et non simplement réformateurs coloniaux, radicaux réformistes comme les appelle Oliver Grenouilleau, radicaux dans leur projet et réformistes dans leur méthode.

condamnait.

Ce clair-obscur se retrouvait également lorsque le sujet moderne parlait de l'Homme Noir, dans lequel il projetait son dilemme intérieur. Mais bien plus qu'un simple miroir, l'Homme Noir était pour lui un expédient. Le sujet moderne se servait de l'Homme Noir pour se servir lui-même, l'honorait pour s'honorer, le tout de manière inconsciente. Tel était finalement ce nouveau caractère mystificateur de la modernité, ce transfert de l'aliénation par intermédiation, cette projection coloniale. La réplique muette du processus de civilisation engagé par les élites de la société d'ordres, et poursuivi en coulisse par les sujets méplacés, qui tout à la fois s'en réclamaient et s'en détachaient, et dont l'Homme Noir, tout comme l'ensemble des altérités culturellement exceptées d'ailleurs, était finalement l'étranger pris dans le jeu d'un combat intérieur<sup>2519</sup>. Miroir qui était une décharge pour l'un, et une charge pour l'autre, mode de résolution de la double conscience, et projection de cette double conscience dans la psyché de l'Homme Noir. Civiliser l'altérité culturellement exceptée (mon semblable, mais non égal), c'était continuer l'œuvre de civilisation de la société d'ordres en de hors de ses propres cadres (corporels et nationaux), c'était réaliser l'auto-contrainte des pulsions par projection, mais cette fois-ci à leur propre avantage, qui cachait un nouveau privilège.

Brissot nous montre que l'Homme Noir fut pour lui une altérité thérapeutique qui renvoyait en miroir l'affection, l'affabilité, les honneurs et la sollicitude qu'il désirait tant. Mais dans ce transfert, l'Homme Noir n'en sortit pas indemne, chargé du fardeau de cet Homme Blanc en passe de résoudre sa fracture psycho-sociale. La serviabilité consciente du sujet moderne envers l'Homme Noir ne cachait pas seulement leur asservissement inconscient, mais une amabilité narrative, un désir d'entrer en communion avec soi-même. Homme Blanc, Homme Noir, sujet *hospes*, sujet *hostis*, « traités d'égal à égal » sans l'être réellement, où l'un enchaîne l'autre par sa donation consciemment innocente, l'entraîne dans le sens du

---

2519« C'est là un exemple de répression interne en miroir d'un système de répression externe, pour emprunter une expression rebattue d'Herbert Marcuse. L'image de l'Indien efféminé, passif-agressif, « mi-sauvage mi-enfant » chez Kipling, était plus qu'un stéréotype anglo-indien : c'était une facette de l'authenticité de Kipling et l'autre visage de l'Europe » : Nandy, Ashis, *L'Ennemi intérieur*, *op.cit.*, p. 80

progrès, mais envers lequel il est désormais l'obligé. Projection coloniale et liminalité projetée, puisque c'est désormais l'Homme Noir libre qui se retrouve pris dans le seuil identitaire, entre les idées sublimes et la réalité excluante. « Les 'difficultés coloniales' soutenait Octave Mannoni, ont leur source dans des conflits intérieurs à la civilisation européenne, et, de même, les réactions racistes chez le Blanc en présence du Noir sont faites de ce que contenait plus ou moins clairement l'âme du Blanc »<sup>2520</sup>. Le sujet moderne se constitue en excluant, et projette ainsi sa liminalité originelle aux altérités exceptées auxquelles il s'excepte. Ceci explique l'intégration limitée de ces altérités exceptées à la société cosmopolite en formation. D'où l'impossibilité de distinguer la constitution de la société moderne et celle de la société coloniale, puisque la destitution de l'altérité souveraine actuelle, et plus largement la réalisation pleine et entière du projet moderne républicain à l'échelle de l'humanité, passe par la réappropriation des altérités exceptées comme parties prenantes de ce projet, comme combat dans la lutte contre le despotisme. Moment implicite de la mêtis, moment de la subjugation dans la subjectivation, tel est ce que j'entends par modernité coloniale.

Liminalité projetée. Telle est la position du prolétariat noir dans les rues de Londres, de Bristol et de Liverpool entre 1783 et 1787, de la communauté noir américaine de Newport, de Boston, de Philadelphie, de Providence au lendemain de la Révolution américaine, celle des colons noirs de Sierra Leone et celle des Oneidas de l'État de New York : logés chez eux que sous caution, toujours otage de son hôte qui le retient sous ses auspices en garantie de l'exécution d'une promesse, celle de commercer avec lui dans les limites de ses besoins et de sa civilisation. Tous ces espaces liminaux diffus sont les témoins de la réactualisation de l'axe arkhé-typique, intérieur autant qu'extérieur, de la « Frontier » aux marches de l'Empire, du Territoire du Nord-Ouest aux côtes de l'Afrique de l'Ouest. Et le projet abolitionniste est autant l'initiateur d'une autre inclusion exclusive que l'est la spéculation foncière de grande envergure dans laquelle s'engouffrent toutes sortes d'agioteurs avec la permission de l'État américain. Exception-abolition-exception, réplique coloniale déguisée sous forme de libération, voilà ce qu'était le projet moderne pour les altérités culturellement

---

<sup>2520</sup>Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation*, op.cit., p. 211

exceptées. « Frontier » et Sierra Leone, terres de régénération et de décharge psychosociale, terres de la modernité et de la colonialité, terres du refoulement, terres des indésirables au sein d'un Empire colonial en reformation<sup>2521</sup>. « Humanisme de la conquête » comme le suggère Michèle Duchet<sup>2522</sup>, mais aussi voit-on dans les profondeurs psychosociales du sujet sur la voie de la déprise, « décharge identitaire », « liminalité projetée » et « modernité coloniale ».

« Modernité coloniale », point fondamental pour comprendre la résolution de la double conscience de Brissot. L'abolition de la traite et de l'esclavage n'est-il pas le projet le plus pressant du patriote, celui pour libérer ses semblables du plus douloureux fardeau ? N'est-il pas le point le plus urgent de la réforme radicale de l'Empire en faveur de la liberté ? « Notre Monarque a lui-même aboli les derniers restes de la servitude, souligne Brissot. Comment sa main bienfaitrice ne s'étendrait-elle pas un jour sur les Nègres qui vivent sous ses lois ? Les colonies françaises ne font-elles pas partie de ses États ? Les Nègres ne sont-ils pas ses sujets, comme les Blancs qui les habitent ? »<sup>2523</sup>. La France d'Ancien Régime, un Royaume, mais aussi un Empire, échelle majeure de l'ordre colonial<sup>2524</sup>.

La projection coloniale ne fut possible pour Brissot qu'après identification. Métropole et colonies vivaient bien sous le joug du même despotisme, et seul le degré d'oppression variait d'un endroit à un autre, arrivant à son paroxysme certes dans les îles à sucre, mais où le Royaume ne fut également pas en reste. Le gouvernement français avait écrit le Code noir, mais pouvait également rédiger des lettres de cachet, et ce qui était valable à Saint-Domingue l'était aussi à Paris : « Nul homme n'a droit de vie et de mort sur un autre homme » tonnait Brissot ; on le donne à la loi. [...] Il faut espérer que les lumières se répandent un

---

2521 « Smeathman espérait attirer une ménagerie de rebus venant de toute l'Atlantique britannique, Thornton espérait quant à lui emmener en Afrique les esclaves qui ont été affranchis en Amérique » : Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital, op.cit.*, pp. 317-318

2522 Duchet, Michèle, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières, op.cit.*, p. 18

2523 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Discours sur la nécessité d'établir une société, op.cit.*, p. 32

2524 John Stuart Mill soutenait quant à lui que « le commerce avec les Antilles ne doit pas être considéré comme un commerce extérieur : on peut le comparer plus exactement à un commerce entre la ville et la campagne » : Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 149

jour dans ces pays qui retiennent encore leur législation sauvage, détruira l'infernale distinction qui sépare les classes de la société et met l'inférieur à la merci des caprices de ses supérieurs. »<sup>2525</sup> Tous les abolitionnistes défendent « l'égalité fondamentale entre les hommes de toute 'race' »<sup>2526</sup>, ce qui résonne très franchement comme un plaidoyer tacite pour l'abolition des privilèges dans la société française d'Ancien Régime. D'autant que les planteurs étaient les « privilégiés » des colonies, ce qui expliquait notamment qu'un Malouet, d'abord favorable aux projets réformistes du baron de Bessner, se ravisa quelque temps après en anticipant leur faillite, et *a posteriori* la sienne propre. Michèle Duchet lisait d'ailleurs cette intransigeance comme une « réaction nobiliaire »<sup>2527</sup>, et sous cet angle elle visait juste. Il est possible de prendre la mesure de cette hypothèse en faisant coïncider deux phrases tenues par Brissot, l'une en 1781 dans sa *Théorie des lois criminelles*, l'autre huit ans plus tard dans son *Mémoire sur les Noirs de l'Amérique septentrionale*. Dans l'ordre, les voici : « L'homme ne naît point ennemi de la société, ce sont les circonstances qui lui donnent ce titre, c'est l'indigence, le malheur ; il ne trouble la tranquillité générale que quand il a perdu la sienne »<sup>2528</sup> ; « presque tous les crimes de l'esclave sont le produit d'un esclavage plus ou moins rigoureux »<sup>2529</sup>. La ressemblance est frappante, et pour cause : le mal provient de la même racine, le despotisme monarchique, qu'il soit domestique ou impérial. Brissot parle des esclaves noirs et du peuple dans lequel il s'inclut comme il parle de la Pologne de Stanislas II, de la Suède de Gustave III, des Provinces-Unies de Guillaume V, de la Genève de Clavière, de l'Allemagne de Joseph II, de la Russie de Catherine II, de l'Angleterre de John Wilkes, et bien sûr des États-Unis d'Amérique de George Washington : à travers eux, il parle de sa situation, il parle de la France, et de sa place au sein de cette société. À travers l'attention portée sur le sort des Africains, Brissot rend compte de sa

---

2525Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Cas extraordinaire », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 245

2526Dorigny, Marcel, *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions, op.cit.*, p. 13

2527Duchet, Michèle, *Anthropologie au siècle des lumières, op.cit.*, p. 159

2528Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles, op.cit.*, p. 37

2529Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les Noirs de l'Amérique septentrionale, op.cit.*, p. 23.

Brissot avait soumis cette idée dans son Examen critique, en 1786 : « je crois très fermement que toutes les horreurs commises par les Nègres [...] seront, au Tribunal de l'Eternel, imputées et à ces maîtres, et à leurs infâmes trafiquants. Je crois fermement que nulle Justice au monde n'a le droit de faire monter un Nègre esclave à la potence, pour quelque crime que ce soit, parce que n'étant pas libre, il n'est pas *sui juris*, parce qu'il est sur la ligne des enfants et des fous » (Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique, op.cit.*, p. 91)



tentative de se dégager de ses propres entraves. Parler de colonisation en Sierra Leone (de modification des rapports sociaux coloniaux impériaux) c'était parler à demi-mot de la réforme en France (de modification des rapports sociaux coloniaux domestiques).

Michèle Duchet évoque très bien ce point à travers l'exemple des physiocrates : « en liant leur critique de l'esclavage à la critique d'ensemble d'un système économique périmé, les physiocrates ont fait en quelque sorte de l'anti-esclavagisme le prolongement naturel de la lutte menée en France pour la disparition du servage et son remplacement par une main-d'œuvre libre, intéressée au travail qu'elle fournit »<sup>2530</sup>. À travers la dénonciation de l'esclavagisme, les physiocrates attaquaient toute forme de travail servile, y compris en métropole<sup>2531</sup>. Mais en défendant la logique de l'effort, du travail intéressé, ils n'étaient pas sans pointer du doigt l'oisiveté délétère et le luxe corrompeur de l'aristocratie, cible clé de la rhétorique républicaine. On comprend mieux l'enjeu caché de la dénonciation du mercantilisme dans la bouche de Brissot, et par extension celui de l'esclavage, qui ne font qu'une<sup>2532</sup>. Réformer l'Empire pour réformer le Royaume, réformer le Royaume en réformant l'Empire. On retrouve là le répertoire liminal de Brissot, ses tactiques cheminatoires, de contournement et d'inversion. Ce n'était d'ailleurs ni le propre de Brissot, ni celui de certains Amis des Noirs. Sharp faisait passer la régénération morale de la Nation britannique par la réforme de l'Empire britannique, comme Wilberforce voyait la perte des colonies américaines comme une occasion pour donner un nouvel écho à la réforme de la Constitution britannique. Situation identique pour la Sierra Leone, à travers laquelle les abolitionnistes avaient « choisi de défier les intérêts établis au centre »<sup>2533</sup>. Il ne faut pas oublier également que l'abolitionnisme était avant tout un combat politique derrière l'humanitarisme apparent. Faire une cosmopolitique, c'est faire médiatement une politique patriotique, une politique d'abord nationale avant d'être mondiale, même si parfois il fallait

---

2530Duchet, Michèle, *Anthropologie au siècle des lumières*, *op.cit.*, p. 163

2531Dorigny, Marcel, « The Question of Slavery in the Physiocratic Texts : A Rereading of an Old Debate », in Manuela Albertone et Antonio De Francesco (eds.), *Rethinking the Atlantic World*, *op.cit.*, pp. 152-153

2532« L'essor et la chute du mercantilisme disait Éric Williams est l'essor et la chute de l'esclavage », et le contraire est tout aussi vrai : Williams, Éric, *Capitalism and Slavery*, *op.cit.*, p. 136

2533Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital*, *op.cit.*, p. 321

passer par le monde pour changer la nation.

Parler et faire parler l'altérité culturellement exceptée, c'est parler de soi et de sa propre société, c'est appliquer à la lettre la politique du contournement. J'ai évoqué plus haut l'implication de l'Homme Noir, mais faut-il également relever celle du sauvage, image centrale dans le Siècle des Lumières. On sait ce qu'il est pour Rousseau, l'envers de l'homme civil actuel<sup>2534</sup>. Brissot, dans les pas de son maître à penser, disait qu'il était « libre dans ses forêts », alors qu'ici, « sous nos beaux habits, perce toujours la marque du collier que nous portons »<sup>2535</sup>. Rappelons-nous Montesquieu et ses *Lettres persanes*<sup>2536</sup>, l'ami de Brissot Jean André Perreau et son *Mizrim ou la sage à la cour, histoire égyptienne*<sup>2537</sup>, mais aussi Gabriel François Coyer et son *Chinki, histoire cochinchinoise*<sup>2538</sup>. C'est sous ce nouvel éclairage que cette remarque de Norbert Elias prendra pour nous une nouvelle dimension : « L'attitude face à l' 'homme simple' et plus spécialement au représentant le plus typique de la simplicité humaine, le 'sauvage', a été dans la deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle le critère de l'attitude de l'homme face à la lutte sociale interne »<sup>2539</sup>, médium déguisé par lequel attaquer la société d'ordres de flanc, bras d'un « réformisme médial ». Choix ou réflexe proprement tactique, et très certainement devenu un savoir-faire transmis et inscrit, que de passer par les colonies pour dénoncer l'ordre social intérieur. C'était là se protéger contre le

---

2534Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, *op.cit.*, p. 147

2535Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Législation criminelle. Genevois naturalisé Irlandais, jugé criminellement à Genève. Question sur l'immigration examinée », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, Tome X, p. 23

2536« je ne vois pas que la Police, la Justice, et l'équité soient mieux observées en Turquie, en Perse, chez le Mogol, que dans les Républiques de Hollande, de Venise, et dans l'Angleterre même, je ne vois pas qu'on y commette moins de crimes ; et que les hommes intimidés par la grandeur des châtimens, y soient plus soumis aux lois. Je remarque au contraire une source d'injustice, et de vexations au milieu de ces mêmes États. Je trouve même le Prince, qui est la Loi même, moins maître que partout ailleurs » : Montesquieu, « Lettres LXXVIII », in *Lettres persanes*, Tome I, Londres, 1735, pp. 117-118

2537Perreau, Jean André, *Mizrim ou la sage à la cour, histoire égyptienne*, Neuchâtel, 1782

2538« Chinki vivait en Cochinchine, dans la belle Province de Pulocambi, au pied des riantes montagnes qu'un Peuple Agriculteur avait fécondées [...]. La propriété, la sûreté, la liberté, le partage des terres à une infinité de petits colons, l'estime accordées à l'Agriculture, comme au premier des Arts ; avec ces moyens physiques tout prospérait, parce que tout était dans l'ordre de la Nature », puis venue d'un nouvel impôt, puis réorganisation de l'ordre social pour récolter les impôts, à l'origine des Seigneurs territoriaux » : Coyer, Gabriel-François, *Chinki, histoire cochinchinoise, qui peut servir à d'autres pays*, Londres, 1768, pp. 15-18

2539Elias, Norbert, *La Civilisation des mœurs, op.cit.*, p. 86 et p. 107

pouvoir, c'était aussi minimiser les risques pour une résonance maximale, c'était attaquer le Royaume par ses marges. En se présentant comme réformateurs et philanthropes, ils se présentaient sous un jour inoffensif, et même comme partie intégrante de la solution, bien loin d'être une menace. Dissimulés derrière ce paravent, ils gagnaient aussi en aura. C'était là donner une tournure tout à fait opportune à la « stratégie du risque calculé »<sup>2540</sup>.

Éclairer l'humanité éteinte, agir pour l'humanité languissante, parler pour l'humanité muette, diriger l'humanité égarée, mais aussi éclairer l'humanité éteinte pour s'illustrer, agir pour l'humanité languissante pour s'actualiser, parler de l'humanité muette pour parler de soi, diriger l'humanité égarée afin de mieux se donner un sens pour soi, deuxième moment de la boucle de rétroaction identitaire qui permet à Brissot de monter en subjectivité et de convertir son asservissement en libération. Le monde était là pour lui avant qu'il ne soit là pour les autres. En cela, Brissot réanimait le fameux « coin sombre » de Husserl<sup>2541</sup>, et montrait que ce qui était en jeu derrière la libération de l'humanité opprimée était celle du sujet moderne de son propre méplacement, la résolution de sa liminalité psycho-sociale<sup>2542</sup>. Devenir autre passait par l'autre, mais ce processus d'altération de soi le fut également pour l'autre, ou plus précisément, un acte de saisissement de l'autre pour soi, l'acte fondateur de la modernité coloniale.

---

2540 Grenouilleau, Olivier, dans *L'argent de la traite*, *op.cit.*, p. 73 et (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Les négoce atlantiques français », *art.cit.*, p. 36

2541 « Le monde est là constamment pour nous, mais pourtant il est là tout d'abord pour moi » (Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes* (trad. M. De Launay), Paris, Presses Universitaires de France, 1996, p. 324), ce « coin sombre où reviennent [...] les fantômes du solipsisme » (Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. S. Bachelard), Paris, Presses Universitaires de France, 1957, p. 318)

2542 Garraway, Doris, « Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment*, *op.cit.*, p. 238 et Laclau, Ernesto, « Identity and Hegemony : the Role of Universality in the Constitution of Political Logic's », in Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000, pp. 44-89.

## CONCLUSION : LE GRAND ÉBRANLEMENT

### 1. Modernité manquée, Modernité actualisée. Le retour à l'ancrage

Walter Mignolo dit de la double conscience qu'elle est « l'expérience des déplacés en relation à un ordre dominant du monde auquel il n'appartient pas »<sup>2543</sup>. Brissot et Du Bois nous ont montré qu'avant même tout déplacement, la double conscience est enracinée dans un méplacement originel. Leur conscience et leur identité étaient fracturées à l'image de leur société, et parce que leur modernité prenait place dans une société coloniale, qu'elle fut « noire » ou « bohémienne », elle était tronquée. Ce méplacement, les deux hommes en ont fait la douloureuse expérience, puis en ont pris conscience jusqu'à se refuser d'évoluer sur le terrain arrêté du destin, et d'aller soi-même conquérir sa place dans la société, pour « être [soi]-même, et personne d'autre »<sup>2544</sup>.

Brissot et Du Bois avaient été tous deux victimes de la fable de la modernité, de son mensonge d'intégration. Chacun avait identifié son fardeau, chacun vivait sous le poids de son voile, et chacun s'était éveillé à la subjectivité, en comprenant ce qu'il était et l'âme qu'il lui fallait chercher. Le 23 juin 1787, Brissot avait écrit à son nouvel ami Jean-Marie Roland une lettre dans laquelle il justifiait son refus d'intégrer l'Académie de Villefranche, un apanage du duc d'Orléans : « je m'écarterais de mes principes, et, si je ne suis académicien, ce ne sera jamais, qu'à Boston, Philadelphie ou Londres, parce que là on n'enchaînera point mes idées et que je pourrai être moi »<sup>2545</sup>. Cinq ans auparavant, Brissot aurait très certainement accepté cette proposition avec transport. Il avait fait sien l'*ethos* du grand monde, avait apporté la particule à son nom et même l'épée à sa taille durant les premiers temps de son séjour parisien<sup>2546</sup>. Il cherchait à intégrer le barreau afin de s'assurer un revenu

---

2543 Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity*, *op.cit.*, pp. 102-104

2544 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir*, *op.cit.*, p. 15

2545 « Brissot à Roland. Paris, 23 juin 1787 » , in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, *op.cit.*, p. 143

2546 « Chaque agent a une connaissance pratique, corporelle, de sa position dans l'espace social, un « *sens of one's place* », comme dit Goffman, un sens de la place (actuelle et potentielle), converti en un sens du *placement* qui commande son expérience de la place occupée, définie absolument et surtout relationnellement, comme rang [...]. La connaissance pratique que procure ce sens de la position prend la

suffisant pour mener une carrière d'homme de lettres et faire subsister sa famille. Mais entre-temps, il avait essuyé un revers de taille qui mit fin à ses rêves de gloire. Malgré les talents qu'il s'attribuait et les efforts qu'il faisait, Brissot restait toujours au seuil de la République des lettres. Celle-ci était corrompue, il n'en faisait pour lui aucun doute, c'était la seule explication à ses années de peines et de misère littéraire que la Bastille ne venait finalement que couronner. Il avait compris que cette République n'avait rien de fraternel et d'égalitaire, elle n'était qu'une région du despotisme monarchique. Dans la République des lettres, il n'était ni un philosophe consacré, ni un bohémien, et dans la société française d'Ancien Régime, il n'était ni un homme de qualité, ni un homme du peuple. En plus de produire de la distinction, l'axe arkhê-typique empêchait sa fusion. Brissot était tout ceci à la fois, et désirait qu'on le reconnaisse comme tel, comme un homme du peuple cultivé qui aspirait à devenir un homme de lettres en place, un sujet liminal d'un autre genre.

Guy Chaussinand-Nogaret s'était risqué à considérer les Lumières comme « l'idéologie d'un complexe de frustration », née des « résistances que lui opposait une société trop rigide pour satisfaire ses appétits de puissance »<sup>2547</sup>. Il faut bien évidemment atténuer la portée de ces propos puisque les Lumières n'étaient pas un bloc monolithique. À côté des d'Alembert et des Suard, il y avait des Linguet et des Rousseau. D'autant que pour ces hommes de lettres qui n'avaient pas reçu les estime qu'ils méritaient, la société n'était pas trop rigide, mais simplement pas assez souple<sup>2548</sup>. Ce que Brissot avait exprimé à Roland dans sa lettre du 23 juin 1787 nous permet de prendre la mesure de ce malaise intérieur : c'était la place, comprise dans son sens générique et existentiel, qui était questionnée, pas seulement la position sociale, mais l'identité qui allait avec elle : Suis-je étranger dans ma propre société ? Et par extension, suis-je à ma place, suis-je moi ?

Brissot et Du Bois tâchaient de réaliser leur modernité au sein de la colonialité de leur

---

forme de l'émotion (malaise de celui qui se sent déplacé, ou aisance associée au sentiment d'être à sa place), et elle s'exprime par des conduites comme l'évitement ou des ajustements inconscients » : Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, *op.cit.*, p. 220

2547Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIIIe siècle*, *op.cit.*, p. 23

2548D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir*, *op.cit.*, p. 43

société. Chacun s'était heurté à leur ligne de fracture, entretenue jalousement par les sujets souverains, qui voyaient d'un mauvais œil la venue de nouveaux prétendants. C'était la configuration de la société d'ordres qui était en jeu, et à travers leur position, la stabilité sociale qu'il fallait maintenir. Chacun bataillait contre sa ligne de fracture, chacun s'engageait dans une lutte de placement, et pour chacun, son méplacement se jouait dans le déplacement. Paul Gilroy l'avait bien saisi pour Du Bois<sup>2549</sup>. Et ceci était également très vrai pour Brissot. La République Atlantique fut sa clé identitaire. Elle était dans son cas traversée par trois milieux tangentiels, juxtaposés et entrelacés les uns aux autres, que furent la République franc-maçonne, la République commerçante, et la République abolitionniste. Ces milieux étaient globaux, mais ils étaient traversés par des milieux situés, autrement dit des points de jonction où son identité se jouait en situation. La loge des « Neuf Sœurs », la « Société Gallo-américaine », la « Société des Amis des Noirs », la chancellerie du duc d'Orléans, le salon de Kornmann étaient quelques uns d'entre eux, mais aussi son « Lycée » de Londres qui les préfigurait tous, la première manifestation d'une tactique cheminatoire qui n'avait pas encore acquise suffisamment d'expérience. Mais qu'ils fussent situés ou globalisés, ils étaient tous à leur échelle des milieux du passage, les milieux du déplacement et du remplacement, milieux de la mise en relation psycho-sociale entre Brissot, son appel de la modernité, son projet de République universelle, et ses espaces de réalisation, la société française d'Ancien Régime et la République Atlantique.

J'ai appelé ces milieux des milieux tangentiels, mais le mot « trajectif » serait plus approprié. Ce concept fut développé par le géographe Augustin Berque pour évoquer la combinaison entre un donné objectif (l'environnement par exemple) et ses appropriations subjectives, ses aménagements<sup>2550</sup>. Au-delà de l'idée évidente d'interaction et d'échange, il faut retenir celle de médiation<sup>2551</sup>, de moment transitionnel entre l'être et son milieu, le monde psychique et le monde social, le sujet et sa société. Il charrie également l'idée d'une

---

2549 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 182 : « l'exploration de soi-même s'associe bien souvent à l'exploration de nouveaux territoires »

2550 Berque, Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin, 2000, pp. 160-161 et Berque, Augustin, « Milieu et motivation paysagère », in *Espace géographique*, vol. 16, n°4, 1987, p. 243

2551 Berque, Augustin, *Les raisons du paysage*, Paris, Hazan, 1995, p. 22

résolution en acte de ces termes, le moment précis où elle est en jeu. Les milieux trajectifs sont dans le cas de Brissot et de sa double conscience les milieux qui autorisent un tel passage. Ils sont en cela des milieux de télescopage, des espaces liminaux, des entre-deux, des milieux dans lesquels s'articulent sa disjonction et sa conjonction, dans le sens d'une subversion de l'axe arkhé-typique et du ban qu'il autorise.

Le ban est le lieu de l'exception, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur de la société, lieu des réprouvés. Pour Brissot, l'exception, c'était le diable dans un bénitier, le *diabolon* dans le *sumbolon*, l'exclusion dans l'inclusion, les actes d'oppression sous le couvert d'idéaux sublimes. La position y était fixée, mais la conscience ne l'était pas. La République des lettres faisait de Brissot un écrivain, mais lui-même se considérait comme un philosophe et comme un être humain, et faisait tout pour que ses pairs le considèrent comme tel. Ce ban n'était figé qu'en apparence, du point de vue du souverain. Car de la perspective de Brissot, cette liminalité autorisait des déplacements. Elle introduisait de la mobilité au sein d'une configuration stable de positions. De là, Brissot subvertissait sa place, et partait en quête d'un nouveau soi. Elle avait vu la conscience naître de l'oppression<sup>2552</sup>, et transformait désormais le lieu en espace dans lequel acter sa déprise. La liminalité devenait le lieu où l'exception souveraine était exceptée, contournée et convertie pour soi. Elle devenait l'espace de la réunion et de l'association, l'envers du lieu qu'il est censé être, celui de la division et de la fracture. Liminalité renversée donc, où l'exception est d'abord l'ordre puis son contraire.

Mais la liminalité faisait également de la frange méplacée une « couche à deux fronts ». Ces membres subissaient la même pression d'aval qu'ils exerçaient à l'encontre des sujets souverains, et tâchaient de maintenir tant bien que mal une distance de principe qu'ils cherchaient à acter. C'était l'autre versant de leur double conscience, où l'appel des hauteurs se doublait d'un vertige de la chute, où leur désir d'être reconnu en tant que sujet souverain les poussait à se distinguer des autres sujets exceptés. Du Bois s'était d'abord considéré

---

2552Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, op.cit., pp. 298-299

comme une élite, mais butant inlassablement sur le mur de la race, s'était par la suite fait avant-garde. Brissot était encore indistinctement les deux, ni entièrement une autorité de l'émancipation, ni totalement une autorité de la subordination, ni un intellectuel activiste, ni un intellectuel carriériste, lui qui voulait à la fois libérer le peuple et l'éduquer. Il avait trouvé dans la République un moyen terme. Il allait se considérer comme une élite du peuple, son représentant, la figure à travers laquelle il pouvait être un homme du peuple tout en étant un homme en place cultivé et distingué.

Homi Bhabha disait de la frontière qu'il « devient l'endroit à partir duquel quelque chose commence à être »<sup>2553</sup>. Pour Brissot, la frontière l'autorisait à lutter pour être soi. Nous avons longuement insisté dans les premières lignes de ce travail sur l'importance jouée par l'autrui significatif sur la conscience de soi. Dans le cas de Brissot, ce rapport fut brisé. Brisé, mais pas achevé. L'histoire de Brissot dans ces milieux du passage fut celle d'une reconnexion, ou plutôt d'une réconciliation avec l'autrui significatif. La Franc-maçonnerie, la banque helvético-genevoise, le mouvement abolitionniste furent les principaux milieux de sa reconnaissance sociale. Avant tout, il furent des milieux de communion affective, ils marquaient le temps de la communauté retrouvée. « Il est des prix dignes de lui disait Brissot au sujet du vrai philosophe, c'est la conscience, l'estime des honnêtes gens, la certitude qu'il a été utile, qu'il le sera »<sup>2554</sup>. Et il le sera, à ses yeux et à ceux de ses pairs. On sait ce qu'il en fut. Brissot œuvrait avec Clavière pour une finance morale, avec ses frères maçons et ses amis quakers pour l'amélioration du sort des malheureux. Il n'était plus seulement philosophe, il était devenu un vrai républicain. Sa vertu, sa bienveillance et son désintéressement en étaient la preuve.

Achille Mbembe disait de la décolonisation qu'elle « est un évènement dont la signification politique essentielle résida dans la *volonté active de communauté* »<sup>2555</sup>. Peut-être devrait-on

---

2553Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture, op.cit.*, p. 35

2554Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Suite de la lettre à l'Académie française sur les Prix », in *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société*, vol. 1, n°5, 1783, p. 299

2555Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit, op.cit.* pp. 9-10



parler plutôt de l'édification d'une communauté active, d'une communauté actualisante dans le cas de Brissot, puisque c'est à partir d'une telle communauté qu'il était en mesure de fonder une nouvelle identité individuelle. Nous avons vu dans les premières lignes à travers Lacan, Mead, ou Freitag, le rôle cardinal joué par cet *alter ego* dans la constitution d'une identité unifiée en soi et pour soi. Berger et Luckman ne font ici que le confirmer : « dans la conversion avec de nouveaux autres significatifs la réalité subjective est transformée »<sup>2556</sup>. La réalité subjective pour ne pas dire le sujet tout court, moins réel qu'en voie de réalisation.

Le désir d'unification individuelle passait par un désir d'unification collective, autrement dit : ce qui est né dans le social devait finir dans le social, et la boucle de rétroaction clôturer sa révolution pour acter la conversion identitaire. Nous entrons là dans ce que Jan Patočka appelle le « mouvement d'acceptation » :

L'acceptation humaine est ce *didonai dikén kai tisin allélois tés adikias* [« se faire mutuellement justice et réparer les injustices »] [ ...]. *Adikia* est la première clef de compréhension par laquelle l'être « prend position » à l'égard de l'éclair de l'individualisation. Le sentiment qu'il a de son entrée dans l'univers est celui d'une incursion, d'une irruption – d'une *adikia* réparée par les autres qui l'acceptent et font que le monde devienne pour lui le foyer chaud et accueillant [...]. La réparation est cependant réciproque ; l'être accepté aussi répare l'injustice éprouvée par les autres – il la répare auprès de tous ceux à qui il se dévoue, qu'il aime, qu'il accepte à son tour.<sup>2557</sup>

Ce « mouvement d'acceptation » marque l'émergence d'une conscience commune, et plus encore, l'altération des identités individuelles prises dans ce nouveau rapport de communion affective. Je parle encore de communion, puisque c'est de cela qu'il s'agit, ou si l'on veut faire résonner cette communauté dans le sens que Brissot et Du Bois lui donnaient, devrait-on parler d'*affectio societatis*, d'une « disposition de l'âme », le principe et le ressort de l'alliance intersubjective, avec une intentionnalité qui leur est propre. Cette communauté était celle que Césaire avait révélée autour de l'« oppression subie », de l'« exclusion imposée », de la « discrimination profonde »<sup>2558</sup>, que Patočka avait vu dans

---

2556Berger, Peter et Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, op.cit., p. 217

2557Patočka, Jan, *Essais hérétiques*, op.cit., p. 62

2558Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme*, op.cit., pp. 81-82

l'émergence d'une « solidarité des ébranlés » – ébranlés dans leur foi en la vie acceptée, en « la vie pour la vie », en la « paix » sociale instituée – qui s'édifie dans la « persécution et les incertitudes »<sup>2559</sup>. Cette communauté était celle dans laquelle Brissot se sentait appartenir. Cette appartenance, il l'avait exprimé sans détours en 1786 dans son *Mot à l'oreille des Académiciens* : « Je me range toujours du côté des persécutés »<sup>2560</sup>.

J'ai montré que le « marronnage » littéraire, le magnétisme subversif, la spéculation « baissière » et le mouvement abolitionniste pouvaient être considérés comme des phénomènes sociaux totaux, ou des implications sociales globales si l'on souhaite restituer l'ampleur de la société ici en jeu. Georges Gurvitch donne à cette société globale la définition suivante : elle dispose de la souveraineté sociale, c'est-à-dire « de la prépondérance sur tous les ensembles, secteurs, collectivités, éléments composants des structures sociales », de la souveraineté juridique, qui délimite « la compétence de tous les groupements et organisations fonctionnelles (y compris l'État) et tentant même de préciser celle des classes sociales [dans notre cas il faudrait plutôt parler d'ordres, et même d'états] », de la souveraineté économique, et même si Gurvitch ne lui donne pas ce nom, et préfère parler d'une « structure globale », de la souveraineté politique<sup>2561</sup>. Gurvitch donne à cette dernière un caractère supra-fonctionnel. La société globale charrie avec elle son cortège d'« œuvres de civilisation », sa propre conception de l'art, de l'éducation, de la connaissance, de la moralité, du droit, etc.<sup>2562</sup>. Elle est donc animée par une fin en soi, un sens propre du commun.

L'identité est l'issue conjonctive d'un rapport à soi, aux autres, au monde et au transcendant. Pour Brissot, cela se déclinait comme suit : être un homme du peuple cultivé, être un homme du peuple cultivé dans la société française d'Ancien Régime, à l'échelle universelle, et selon la nature des choses. Cette dernière, Freitag l'appelle à la suite de George Herbert Mead l'« Altérité de Surlpomb », parce qu'elle est l'altérité qui « fonde *a priori* la

---

2559 *Op.cit.*, pp. 212-213

2560 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, *op.cit.*, p. 8

2561 Gurvitch, Georges, *La Vocation actuelle de la sociologie*, *op.cit.*, pp. 440-441

2562 *Ibid.*, p. 391

réciprocité des sujets de la reconnaissance »<sup>2563</sup>, et qui offre par là même à chacun d'entre eux une boussole et un horizon commun. Cette Altérité est au cœur même de l'*affectio societatis*. Elle assure la communion virtuelle de tous ces membres jetés dessous en proposant des catégories de l'Absolu pour voir, sentir, penser, comprendre, agir le monde, et les impose comme un devoir-être pour évoluer ensemble dans le monde commun. Le sujet, pour se constituer comme tel pour soi, dépend d'une image, mais aussi d'un imaginaire, qui articule de manière sensée le rapport de l'*a priori* avec l'être et celui de l'être avec le monde, les autres et soi-même. Cet imaginaire se fait sens, et ce sens n'est pas autre chose que « l'*a priori* de l'identité »<sup>2564</sup>. C'est le volet esthétique-normatif du transcendant : le sens qu'il donne est le « bon » sens, le sens qu'il faut suivre et le sens vers lequel il faut aller. Mais dans le cas de Brissot, ce sens propre du commun est en acte, sans être toutefois acté. L'autorité de la Parole ne résonne pas encore sur le terrain des hommes, elle demeure à l'état de projet, de « rêve collectif ». Ce sens qui est pour lui en puissance, je l'appelle sociodicée.

La sociodicée est un néologisme que j'ai construit sur la base du concept leibnizien de théodicée (*theos-dikê*). Ce dernier fut conçu pour rendre compte d'un langage conforme à ce qui doit être selon le *Logos* divin, à une justification de la prescription originelle, « à présenter la justification de Dieu » afin d'œuvrer pour « la justice de Dieu »<sup>2565</sup>. La théodicée a donc pour vocation de « prouver que Dieu est juste afin de lui rendre justice ». C'est là que nous touchons à l'herméneutique. Tous ceux qui souhaitent proposer un nouvel état de société doivent se rapporter à Dieu pour défendre une vision normative de la société, afin d'être la voix de ce que Dieu veut. La théodicée est donc le médium qui relie la métaphysique et l'éthique, le spirituel et le temporel. Pour Leibniz, la théodicée est au fondement du cosmopolitisme chrétien, de l'impératif moral de réaliser la *Civitas Dei*, expression politique et juridique du Royaume de Dieu, et de son revers impérial<sup>2566</sup>. Au

---

2563 Freitag, Michel, « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle-historique », art.cit., p. 5

2564 Freitag, Michel, Michel, *Dialectique et Société*, op.cit., p. 354

2565 Pellegrin, Marie-Frédérique, *Dieu*, Paris, Flammarion, 2003, p. 237

2566 Cheneval, Francis, *La Cité des peuples*, op.cit., pp. 35-36

XVIII<sup>e</sup> siècle, le cosmopolitisme perd sa charge théologique. L'humanité se soustrait à Dieu et devient la condition de justification et de possibilité de la République universelle. Les théoriciens du cosmopolitisme, de Christian Wolff à Immanuel Kant, abandonnent la Cité de Dieu pour lui substituer la Cité des peuples, passent de la défense d'une monarchie divine à celle d'une République humaine. C'est ainsi que la sociodicée dépose la théodicée sans se nommer, en déplaçant le normatif sur le terrain séculier. Et cela est fondamental.

Premièrement, parce que la sociodicée, image et symbole de l'*a priori* transcendantal auquel elle se rapporte (de la Raison « pure » aux formes hybrides de déisme), renouvelle les propriétés du sacré : l'Altérité de surplomb n'est plus située hors de l'être humain, mais bien en lui-même, car c'est à travers lui que la Parole parle. Ensuite parce que la sociodicée consacre dans cette incarnation non seulement l'autonomie essentielle de l'individu, mais également l'inanité d'une autorité religieuse assurant le lien entre le spirituel et le temporel : chacun est en puissance le traducteur de cette Parole. Tout comme son ancêtre théologique, la sociodicée dispose donc d'un versant spéculatif, la métaphysique, traitant du sens premier et original de la vie, et d'un versant pratique, l'éthique, ayant trait à la conduite sensée de la vie. La tâche de la sociodicée est d'unifier l'humanité, comprise non plus comme dépendante de Dieu mais comme maître, dépositaire et propriétaire de sa propre Raison, en imposant un sens propre du commun, le bon sens pour tous. Une trajection donc, puisque la sociodicée concourt à transformer la réalité objective pour soi à partir d'un nouvel en soi, plus juste et meilleur. Lacan dirait d'elle qu'elle est une image.

La sociodicée est le sens dans lequel *s'authentifier*, c'est-à-dire celui qui fera désormais autorité en soi et pour soi. Instituée ou non, elle est la manifestation de l'*a priori* transcendantal en train de s'actualiser dans la société. Les partisans d'une sociodicée veulent prouver que leurs aspirations sont justes parce qu'ils rendent justice à leur *a priori* transcendantal. C'est pour cela que leur entreprise adopte les traits d'une démarche esthétique-normative, parce qu'elle est une juste manière d'atteindre le beau, le vrai, le bon, le juste ; juste parce que justifiant sa fidélité vis-à-vis de l'*a priori*, ou plutôt devrais-je dire

une version de cet *a priori*.

Brissot baignait dans la sociodicée du droit naturel, dont la philosophie se faisait la révélatrice et la traductrice. L'égalité et la liberté étaient naturelles, et le bonheur la fin que la nature assignait à l'homme. La Nature justifiait son « maçonnerie » : emprunt de mysticisme, il tâchait avec ses frères de déchiffrer son « Grand Livre », et de percer à jour son plan caché. La Nature justifiait son libéralisme économique : Brissot se référait aux lois naturelles du commerce, exhortait les États à supprimer leurs entraves et les Nations à s'y adonner selon « la convenance naturelle », d'accepter et de se contenter du don que la Nature leur avait offert. La Nature justifiait son abolitionnisme : c'est la nature des choses qui était le premier ennemi de la traite, et la nature des lieux qui imposait aux États-Unis la fin de l'esclavage<sup>2567</sup>. Brissot partageait la philosophie de l'histoire de Macauley, celle d'une longue et lente perte des droits de l'homme, et du combat maintenant engagé pour les restaurer et les réaliser plus parfaitement. Cette sociodicée s'appelait Progrès, dans sa nature elle était une physiodicée, et dans sa forme elle était républicaine. La « tradition des opprimés » nous enseigne, dit Benjamin, que « 'l'état d'exception' dans lequel nous vivons est en vérité la règle »<sup>2568</sup>. Elle nous apprenait également que de nouvelles règles, de nouvelles valeurs et de nouvelles normes, et plus largement encore, une nouvelle culture et une autre sociodicée pouvaient en sortir, et que si la modernité était une fable, elle pouvait également être traduite. Elle pouvait donner naissance à une « communauté opprimée », et Brissot et Du Bois nous montraient comment cette communauté aspirait à devenir un monde, son monde, constitué en soi et pour soi, à la fois en lien avec sa société d'oppression et détachée d'elle. Cette communauté était la preuve que la « société globale » telle que Gurvitch l'entendait ne se limitait ni à la société (nationale) instituée, ni à la classe qui la convoitait.

La physiodicée fournissait à Brissot une assise métaphysique pour dénoncer les ordres corrompus de la société d'Ancien Régime. Dans ses *Lettres philosophiques sur Saint-Paul*,

---

<sup>2567</sup>Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale*, *op.cit.*, p. 12

<sup>2568</sup>Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Sur le concept d'histoire*, *op.cit.*, p. 64

Brissot avance l'idée d'un Dieu tolérant qui ne fait point acception de personnes, et s'insurge dans *L'autorité législative de Rome anéantie* de l'existence d'une aristocratie ecclésiastique qui dévoyait la Parole ainsi que l'institution de la primitive Église, qui ne servait qu'à sceller les forfaits des rois injustes. Elle posait également les bases d'une nouvelle conduite éthique, qui transparaissait le plus clairement à travers son abolitionnisme. L'enjeu était d'ouvrir un champ nouveau d'action non encore institué, en se rapportant expressément à la physiodicée pour le justifier. Elle aurait été morale dans le cas où elle se rapportait aux mœurs et aux contraintes sociales intériorisées et déjà là. Elle était par contre une éthique, parce qu'elle devait asseoir en justice la bonté de son acte qui n'avait pas encore force de loi morale, mais qui se justifiait pour l'être. Un acte est moral parce qu'il est normal, normalisé et normalisateur, il est éthique parce qu'il est un acte de normalisation, fondement nécessaire pour faire d'une action encore vide de sens un acte moral.

Howard Becker parle à ce titre de certains individus qui donnent l'impulsion initiale et inaugurale à l'instauration de nouvelles normes. Il les appelle les « entrepreneurs de morale ». « Le prototype du créateur de normes est selon lui [...] l'individu qui entreprend une croisade pour la réforme des mœurs. [...] ce qu'il découvre lui paraît mauvais sans réserve ni nuance, et tous les moyens lui semblent justifiés pour l'éliminer. Un tel croisé est fervent et vertueux, souvent même imbu de sa vertu »<sup>2569</sup>. Je vois en Brissot les traits de cet entrepreneur, que je qualifierai pour ma part « d'éthique ». Il mena son combat par le libelle, l'ouvrage philosophique et l'influence politique. Il réalisait un actif travail de sape des piliers de l'Ancien Régime, l'État (le Roi et/ou le gouvernement), l'Église et les mœurs, tous dépravés et dénaturés. Toutes ces attaques, qu'elles soient de front ou de flanc, étaient dirigées contre des autorités directrices, celles qui étaient chargées de conduire la société en avant, devenues illégitimes à ses yeux. L'entrepreneur qu'était Brissot appelait donc à une régénération de la société française, et cette régénération ne pouvait être portée que par des hommes de sa trempe, des philosophes émissaires des lois de la nature. En cela, il ne faisait que résoudre sa double conscience à la racine.

---

<sup>2569</sup>Becker, Howard S., *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance* (trad. J.-P. Briand et J.-M. Chapoulié), Paris, Métailié, 1985, p. 171

La Nature lui fournissait les fondements métaphysiques et éthiques de son ancrage et de la reconquête de soi. La Nature fournissait à Brissot cette autorité de la culture « en tant que connaissance de la vérité référentielle qui est en jeu dans le concept et le moment de l'énonciation »<sup>2570</sup>. Cette culture lui promettait la consonance individuelle et la conscience unifiée en soi et pour soi, l'état que la Nature avait assigné à l'homme. Cette fin, c'était le bonheur, et ce bonheur devait être l'objet de toutes sociétés<sup>2571</sup>. Mais loin de le favoriser, elle produisait son contraire. Quand Brissot affirme qu'il est « toujours contre les persécutés »<sup>2572</sup>, il ne montre pas seulement sa solidarité envers ses *alter ego*, il se positionne comme le défenseur des lois naturelles. Benjamin disait que la « représentation de la rédemption vibre de manière inaliénable dans celle du bonheur »<sup>2573</sup>, et Brissot nous montrait que sa représentation du bonheur est inséparable de sa physiodicée, comme sa régénération personnelle implique celle de la société française et du genre humain. Edward Saïd ne disait pas autre chose lorsqu'il affirmait que la « rédemption, c'est la réalisation autojustificatrice, dans la durée, d'une idée ou d'une mission »<sup>2574</sup>.

Persécuté, c'est sous cet angle que Brissot se voit, et c'est de cette manière qu'il se présente, depuis son *Pot-pourri* à son *Mot à l'oreille des Académiciens*. Mais c'est aussi le lien séminal qui l'unissait à ses frères de destin, à Rousseau, à Bernardin de Saint-Pierre, à Pilâtre de Rozier, à Court de Gébelin, à Bottineau, à Bléton, à Mesmer, à la pauvre engeance d'Orléans, de Chartres, de Villefranche et aux « malheureux noirs ». Tous partagent la même expérience, et tous sont reliés par un fil invisible que Brissot formalise par sa plume et son implication. Il ne faisait que révéler l'existence pour lui d'une communauté des réprochés, et de l'« âme » qui la traversait, ce fameux « mystère de

---

2570Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 77

2571Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Prospectus. Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société », in Jacques-Pierre Brissot de Warville, *Bibliothèque philosophique*, *op.cit.*, Tome III, p. 5

2572Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, *op.cit.*, p. 8

2573Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Sur le concept d'histoire*, *op.cit.*, p. 54

2574Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, *op.cit.*, p. 122

percevoir des choses ensemble » selon James<sup>2575</sup>. Brissot était un homme d'esprit résolument empreint de mysticisme. Pensons seulement à son magnétisme pour nous en convaincre. Ce mysticisme n'était pas un abandon du monde, mais un foyer à partir duquel revenir dans le monde pour le modifier. Son mysticisme était un républicanisme. Si la mystique chrétienne est l'« expérience du Christ »<sup>2576</sup>, la mystique républicaine est l'expérience du patriote universel révélée dans le langage de la philosophie, lui-même absorbé dans l'immédiateté de la relation du philosophe avec la Nature qui lui parle et l'implore d'agir utilement pour l'humanité opprimée. Son mysticisme résonnait très bien avec le « millénarisme républicain »<sup>2577</sup> de Price et Priestley, avec l'antinomisme théologique des évangélistes, des baptistes, des méthodistes, des quakers, avec la mystique franc-maçonne, la « liturgie universelle » de Williams et de Franklin, et bien sûr avec le magnétisme animal de Mesmer, car tous œuvraient à leur façon au « salut de l'âme ». Le propre de l'épistémologie subalterne de Brissot (et de Du Bois), c'est d'avoir redonné la part belle au « souci de l'âme », et de s'être opposé au « souci d'avoir » des philosophes consacrés et de la société d'ordres qu'ils soutenaient, « souci du monde extérieur et de sa domination »<sup>2578</sup>. Sa physiodicée résonnait avec lui à l'unisson, car on ne pouvait pas être étranger à sa nature, et lui indiquait les chemins de l'authenticité, le sens d'*être* soi : « l'homme disait Patočka, est juste et véridique pour autant qu'il *se soucie de son âme*. L'héritage de la philosophie classique grecque, c'est le souci de l'âme. Le souci de l'âme signifie : la vérité n'est pas donnée une fois pour toutes, elle n'est pas non plus l'affaire d'un simple acte d'intelligence et de prise de conscience, mais une praxis continue d'examen, de contrôle et d'unification de soi-même, qui engage et la vie et la pensée »<sup>2579</sup>.

J'ai fait grand cas de montrer comment Brissot tâchait de percer dans la société par ses marges. Le milieu mystique franc-maçon en constituait l'une d'entre elles, mais fut loin

---

2575 James, William, *Psychology, Briefer Course, op.cit.*, p. 179

2576 Mieth, Dietmar, « Mystique », in Peter Eicher (dir.), *Dictionnaire de Théologie, op.cit.*, p. 445

2577 Fruchtman, Jack, *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley. A Study in Late Eighteenth-Century English Republican Millennialism*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1983

2578 Patočka, Jan, *Essais hérétiques, op.cit.*, p. 135

2579 *Ibid.*, p. 133



d'être le seul. Marges littéraires tout d'abord, lorsqu'il courait la carrière de philosophe, du milieu obscur des aventuriers littéraires parisiens à celui des réfugiés plumitifs français de Londres, de sa « petite communauté » où il mêlait rédaction de brochures et aventure amoureuse à sa maison de campagne boulonnaise où il faisait belle figure, lui le journaliste du *Courrier de l'Europe*. Après la Bastille, la nature de ces marges avait changé, moins précaire et plus sûre, forte de la protection d'un puissant : Brissot écrivait ses rapports de police sous la houlette de Lenoir, ses pamphlets « baissiers » sous le couvert de l'opinion publique qu'il disait défendre et éclairer, avec Clavière, et plus encore avec Calonne puis le marquis de Breteuil en arrière-plan, ses observations sur les moyens à prendre pour arriver au ministère, écrites en faveur du marquis du Crest depuis le Palais-Royal. Brissot avait appris la leçon. Pour conserver sa liberté, il lui fallait changer de monde. Celui de la bohème était bien trop risqué et le gain si maigre. Les trahisons, les délations, les confiscations, les arrestations étaient bien trop fréquentes pour construire une carrière à la hauteur de son talent. Sa plume n'était plus habitée par la même verve philosophique, elle suivait cette fois-ci des intérêts bien plus instrumentaux, et avait même servi un ministre d'État et un prince de sang. Ce n'était pas la gloire, mais il s'en rapprochait, du haut d'un autre monde. De relation en relation, Brissot commençait à s'appuyer sur un milieu solide et bigarré, que sa liminalité lui avait permis de cultiver. La « Société des Amis des Noirs » en était en quelque sorte un condensé. Celle-ci s'était construite sur la base du salon Kornmann, qui alliait mystique franc-maçonne et fronde politique, de la « Société Gallo-américaine », aux accents libéraux, également intégrée à l'élan impulsé par les églises dissidentes protestantes et antinomiennes anglo-américaines, sans compter l'influence latente de tous les événements qui se sont déroulés dans les marges des Empires européens, du marronnage à sa mise en récit, des tentatives de Bessner aux premières sociétés abolitionnistes américaines. Quant à la fortune, Brissot en était loin, mais il ne vivait plus dans la détresse matérielle de ses premiers moments parisiens. Il avait pris pied au sein de la banque helvético-genevoise, et évoluait dans le monde de la finance cosmopolite qui le faisait voyager de la Hollande aux États-Unis d'Amérique.

Fortune et gloire. Axiomes arkhê-typiques par lesquels percer dans la société et dans son

identité, parce qu'ils étaient aussi pour lui une source de bonheur. La fortune, il avait tenté dernièrement de la gagner en spéculant sur les effets publics américains, mais la conjoncture politique en France l'avait freiné dans son élan. Brissot la cherchait, mais elle demeurait à ses yeux l'annexe de la gloire. Il était plus sensible à la reconnaissance symbolique que matérielle, plus porté au « souci de l'âme » qu'au « souci d'avoir », même si leur co-existence traduisait bel et bien le conflit intérieur de Brissot. Il cherchait la gloire dans son œuvre d'utilité publique, à travers son « Lycée », sa participation à la fronde parlementaire, sa contribution à l'instauration d'une monarchie constitutionnelle, sa dénonciation des nouveaux projets d'agiotage, sa « Société Gallo-américaine », sa « Société des Amis des Noirs », où amour propre et amour des autres contribuaient à alimenter l'amour de soi, où société monarchique et société républicaine étaient toutes deux parallèlement en jeu. Fortune et gloire, deux manifestations trajectives du rapport ambivalent et continuellement en tension entre l'être qu'est Brissot et sa société jusqu'à résolution de sa double conscience. Mais elles furent loin d'être ses seuls médiums d'objectivation. Brissot s'était engagé dans un nouveau rapport au transcendant à travers sa physiodicée, dans un nouveau rapport au lieu à travers ses déplacements européens et atlantiques, dans un nouveau rapport au corps que le voyage, cette modalité de sentir qui ouvre le monde, exprimait également, et qui fut catalysé dans son magnétisme animal. Et finalement dans un nouveau rapport aux liens intersubjectifs, dont tous ses milieux du passage renvoyaient finalement.

Brissot était aussi progressiste sur les questions domestiques qu'il l'était sur les questions impériales. Aussi radicaux que fussent ses projets, les procédés qu'il défendait allaient dans le sens de la réforme. Il était dans une logique du moyen terme. Il visait la République à travers la monarchie constitutionnelle, mais refusait ses cadres actuels, son despotisme, son mercantilisme, ses privilèges. Il enviait la pureté morale de l'Amérindien, dénonçait la frivolité et la pédanterie des salonniers et avait trouvé dans la civilité frugale un juste milieu, et dans le quaker et celle du cultivateur américain la figure liminale idéale<sup>2580</sup>. Il

---

2580 « le bon quaker [...] est une figure qui assure la médiation la bonté naturelle et naïve des sauvages et la sagesse froide de l'Européen » : Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence, op.cit.*, p. 204

souhaitait faire appliquer l'ordre des choses sur le terrain de la société – ce qui équivalait à revendiquer implicitement l'abolition de la ligne de fracture – dans le sens opportun de la tactique cheminatoire. Son séjour à la Bastille lui avait rappelé à ses dépens l'inanité de mener ses attaques de front. Depuis sa sortie, il avait quitté la modernité bohémienne, et avait fait son entrée dans la modernité distinguée de l'Ancien Régime, presque patricienne comme fut celle des philosophes consacrés, moins risquée, et plus profitable, à la différence notable qu'elle n'était pas incorporée.

Brissot œuvrait dans le sens d'une subversion liminale, ni entièrement à l'intérieur ni totalement à l'extérieur de la société d'ordres, une *conjonction disjonctive*. C'est ce que j'entends par modernité trajective, la modernité prise dans ce que de Certeau appelle le « paradoxe de la frontière » : « créés par des points de contact, les points de différenciation entre deux corps sont aussi des points communs. La jonction et la disjonction y sont indissociables »<sup>2581</sup>. Cette modernité est trajective en cela qu'elle dissout les contraires en les faisant rentrer en tension dialectique, et donc en tiers-mouvement : « Le langage de la critique avance Homi K. Bhabha, est efficace [...] parce qu'il dépasse ces fondements de l'opposition et ouvre un espace de traduction : un lieu d'hybridité, au sens figuré, où la construction d'un objet politique nouveau, qui n'est *ni l'un ni l'autre* [...]. Si je parle de négociation plutôt que de négation, c'est pour exprimer une temporalité qui permet de concevoir l'articulation d'éléments antagoniques ou contradictoires »<sup>2582</sup>. Paul Gilroy avait également fait état de cette modernité trajective pour rendre compte de la tension à laquelle fut soumis un Du Bois par exemple, pris entre la réalisation des promesses au sein de l'Occident, et sa reprise en main par et pour la communauté noire transatlantique.

Brissot était au prise avec la même ambivalence. Il défendait la réforme sous toutes ses coutures, œuvrait à l'infléchissement constitutionnel de la monarchie française, mais il était également un radical dans ses vues, et ses actions et ses projets ne pouvaient être compris en dehors de son républicanisme. Il cherchait obstinément à obtenir fortune et gloire, les

---

2581 De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien*, *op.cit.*, p. 186

2582 Bhabha, Homi K., *Les Lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 64

axiomes arkhê-typiques de la société d'ordres qui pouvaient lui faire changer d' « état ». Mais ces axiomes voulaient dire bien plus, puisque c'était à travers eux qu'il pouvait mettre à l'épreuve ses qualités de républicains. Il portait ce que Bhabha appelle le « masque subversif » et le « camouflage », avançait dans l' « opacité » et la « discrétion »<sup>2583</sup>, mais passait également par les voies royales, la civilité, les canaux institutionnels privilégiés, les campagnes publiques de sensibilisation et d'éducation. Il était Français, et aspirait à voir sa Nation progresser, mais il était aussi un citoyen du monde, et était habité par la nécessité d'opérer un changement radical à l'échelle de l'Humanité. Telle était pour Brissot la marque toujours persistante de sa double conscience, celle de vouloir simultanément percer dans la société française d'Ancien Régime et dans la République Atlantique. Sa modernité était trajective, tension constante entre des contraires en voie de réconciliation, réconciliation des contraires constamment en tension. L'unité que Brissot recherchait tant, Fichte la synthétisera quelques années après lui dans sa conception du cosmopolitisme : le citoyen du monde le plus actif est celui qui œuvre à la civilisation de l'Humanité dans sa propre Nation.

Cette tension psycho-sociale, que nous retrouvons chez Brissot et Du Bois, traverse l'ensemble des études postcoloniales. L'être atteint de double conscience est partagé entre la posture conjonctive, fonctionnant sur le mode de l'acceptation et de l'association, et la posture disjonctive, opérant une coupure avec la conscience intrusive, quels qu'en furent le degré et l'intensité, mais reproduisant les catégories et les modalités émancipatrices de l'altérité souveraine dont elle aspire à se défaire. Dans cette situation, le sujet victime du rejet de ses pairs réoriente l'identité qu'ils lui ont assignée en une identité assumée, reconnue et magnifiée collectivement. Il réalise là un retour des grâces en s'épargnant les peines d'une condamnation de ne pouvoir être, en se faisant soi-même sujet de sa propre identité et de la recomposition de son identité par sublimation collective. Ce que Gilroy entend par la « politique d'accomplissement » et la « politique de transfiguration », Saïd l'exprime autour de l'alternative « Ariel-Caliban »<sup>2584</sup>. Frantz Fanon quant à lui avait

---

2583 *Op.cit.*, p. 65

2584 Ariel, « serviteur volontaire de Prospero [...] fait obligeamment ce qu'on lui dit, et, quand il obtient sa liberté, il retourne à son existence indigène : c'est une sorte d'indigène bourgeois qui n'est nullement

compris le premier terme de la dialectique par le désir du colonisé « de s'installer à la place du colon »<sup>2585</sup>, et le deuxième à travers le renversement du rapport identificatoire : « le manichéisme du colon produit un manichéisme du colonisé. À la théorie de 'l'indigène mal absolu' répond la théorie du 'colon mal absolu' »<sup>2586</sup>. Ashis Nandy retrouvait cette tension chez l'Indien, et restituait toute la complexité de cette « construction alternative de l'Occident » :

S'il y a le non-Occident qui pousse constamment à se faire occidental et à battre l'Occident par la force de son occidentalité acquise, il y a la construction non-Occidentale de l'Occident qui pousse à rester fidèle à son autre moi occidental et au non-Occident qui s'allie à cet autre moi. Si battre l'Occident à son propre jeu est le moyen favori du non-Occidental pour gérer sa haine de soi dans le non-Occident modernisé, il y aussi l'Occident construit par l'intrus, l'outsider sauvage qui ne veut pas plus être dans le jeu que hors du jeu.<sup>2587</sup>

Albert Memmi évoquait lui aussi ces deux modalités de résolution de la double conscience en dressant le portrait du « colonisé en mal d'assimilation [qui] cache son passé, ses traditions, toutes ses racines enfin, devenues infamantes », tâchant de « changer de condition en changeant de peau »<sup>2588</sup>, et à l'inverse, celui qui, « au plus fort de sa révolte, [...] conserve les emprunts et les leçons d'une si longue cohabitation »<sup>2589</sup>. Pour Brissot et Du Bois, ces deux consciences co-habitent dans leur for intérieur sans qu'il leur soit possible de « fondre [leur] moi double en un seul moi meilleur et plus vrai »<sup>2590</sup>. Identité à la fois conjonctive et disjonctive, parce que suspendue aux termes de son dilemme, et laissant le champ libre à leur mise en résonance, elle est une trajection, une conjonction qui sera dans tous les cas disjonctive, c'est-à-dire autrement divisée, et poursuivant sa trajectoire la plus propre. Dans cette trajection, un point ultime relie ces deux pôles : cette volonté indéfectible de réaliser l'en soi pour soi, d'unifier l' « inscrit » de leur conscience

---

tourmenté par sa collaboration avec Prospéro. Une deuxième option consiste à le faire comme Caliban : il est conscient de son passé bâtard de métis et il l'accepte, mais cela ne lui interdit pas de se développer à l'avenir. Troisième choix : être un Caliban qui se débarrasse de sa servitude actuelle et de ses difformités physiques en découvrant son 'moi' essentiel précolonial » : Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 306

2585 Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre, op.cit.*, p. 43. Voir également Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs, op.cit.*, p. 61

2586 *Ibid.*, p. 126

2587 Nandy, Ashis, *L'Ennemi intime, op.cit.*, pp. 31-32

2588 Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, op.cit.*, p. 137-138

2589 *Ibid.*, p. 145

2590 Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir, op.cit.*, p. 11

avec ce qu'ils ont eux-mêmes souscrit. Brissot rejetait le peuple, c'est-à-dire une part de lui-même qu'il supposait vile et aliénée, et rejetait l'aristocratie, qu'il considérait comme décadente et corrompue. Dans les deux cas, ce rejet est désir de communion, désir de devenir un aristocrate du peuple, son représentant qualifié, en d'autres termes, un républicain.

## 2. La République Atlantique, espace-temps du surgissement. Le retour du sujet moderne

J'ai parlé de l'usage du *tropos* et de la *métis*, de la personnalité médiale de Brissot, capable de prendre une forme sans l'être, ce qui nous renvoyait toujours vers la même figure-limite du passage et du parcours : l'aventurier. Brissot l'était assurément, mais à sa façon. Il avait croisé la route de bien d'autres, à Paris, à Londres et à Boston. C'est en leur compagnie qu'il avait commencé sa carrière de philosophe. Son séjour à la Bastille en avait banni un bon nombre de son cercle relationnel, mais il n'avait jamais cessé de les côtoyer. De Gaillard à Mirabeau, de Swinton à Sales Laterrière, de Pelleport à Saugrain, ils étaient les compagnons de route indéfectibles de sa propre aventure, que ce soit dans le monde des lettres, de l'Opéra, de l'espionnage, de la franc-maçonnerie, de la finance, et de la philanthropie.

Brissot est un sujet excepté, et c'est seulement dans cette exception qu'il peut être pensé comme aventurier. George Simmel avait remarqué que « la forme de l'aventure », c'est « d'être à l'extérieur de la trame globale de vie »<sup>2591</sup>. Quelques lignes plus loin, il précise une idée essentielle pour bien comprendre l'aventurier, lorsqu'il affirme que le « fait d'être à l'extérieur est une forme du fait d'être à l'intérieur, quoique par un long et inhabituel détour »<sup>2592</sup>. Pris dans le souffle de sa dialectique, Simmel avait posé là un constat décisif, sans toutefois en prendre vraiment la mesure. Il ne précisera jamais ce qu'est ce « long et

---

2591 Simmel, Georg, « L'individualisme moderne », in *Philosophie de la modernité* (trad. J.-L. Vieillard-Baron), Paris, Payot, 2004, p. 217

2592 *Ibid.*, pp. 217-218

inhabituel détour », ni comment l'aventurier fait pour le passer, et n'arrivera jamais à se départir de l'ambiguïté de l'extérieur, de l'étranger, et du « rêve », cette métaphore par laquelle il décrit la posture psychique de l'aventurier. Il fera d'elle un geste autonome, « une île dans la vie »<sup>2593</sup>, alors qu'il aurait très bien pu saisir la portée de ce détour par le biais de son essai rédigé treize ans auparavant, « pont et porte », qui l'aurait amené à une toute autre conclusion. Vladimir Jankélévitch l'avait quant à lui bien deviné : « pour qu'il y ait aventure, il faut être à la fois dedans et dehors [...] *sur le seuil* »<sup>2594</sup>.

Pour qu'il y ait porte, il faut qu'il y ait faste. Et le faste de l'aventure, c'est la crise. Elle ouvre un champ de possibilités, autorise la pratique, crée de la contingence dans un lieu sérié et figé. C'est l'état dans lequel se situe la société française d'Ancien Régime depuis la décennie 1770. Les mutations intellectuelles du XVII<sup>e</sup> siècle ont affaibli les concepts d'ordres et d'états<sup>2595</sup>, l'aristocratie a perdu de sa superbe, et se rapproche jusqu'à se fondre avec la haute bourgeoisie, ce qui fait dire à Guy Chaussinand-Nogaret qu'à partir de 1760, il n'existe plus entre elles « de différences significatives »<sup>2596</sup>. Le régime politique a été ébranlé par les crises parlementaires de 1771 et 1787. Le Trésor royal est menacé par la banqueroute, l'ordre moral se fissure, comme l'autorité du Roi et celle de l'Église. Le clergé est devenu l'« infâme » qu'il faut écraser, et le religieux s'effrite pour laisser le champ libre à des formes plurielles de spiritualités. Le mérite rivalisait avec l'honneur, ce qui ouvrait l'espace à un combat des ordres sur fond de disjonction axiologique, autorisé par la société d'Ancien Régime. La ligne de distinction traversait à ce point la ligne de fracture qu'elle en altéra profondément sa marque, et mit à jour bon nombre de failles qui furent autant de portes. Il ne suffit plus que cette crise du régime rencontre une crise du vécu pour que le contexte soit opportun au surgissement de l'aventurier, au télescopage des mondes, à la création de fissures sociétales et psycho-sociales, à la constitution des seuils, à l'irruption des portes et au temps des passages. L'aventurier est l'être de la surprenance et du *kairos*, à

---

2593 *Ibid.*, p. 218

2594 Jankélévitch, Vladimir, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Éditions Montaigne, 1963, p. 15

2595 Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres, d'états, de 'fidélité' et de 'monarchie absolue' en France de la fin du XVe siècle à la fin du XVIIIe », art.cit., p. 295

2596 Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIIIe siècle*, op.cit., p. 54

la recherche d'une fenêtre d'opportunité émergeant sur le terrain arrêté du destin, une autre voie possible qui s'éclipsera faute d'être actualisée. Il marque un point de basculement, la rencontre synchronique et immédiate entre un moment de crise et un acte de surgissement. On sait ce qu'il en est de la crise. Qu'en est-il maintenant du surgissement ?

La porte est l'exception qui se présente au sujet excepté pour échapper à son destin, l'anomalie dans le temps chronologique linéaire et tubulaire<sup>2597</sup>, l'espace du contre-temps issu de son action non moins continue, mais feutrée, larvée, qui soudainement surgit devant soi comme une opportunité d'élévation psychique et sociale. L'opportunité est la réconciliation momentanée de l'ordre avec son contraire, l'espace de son arrachement et de son détournement. Ce qui semble commun chez tous les aventuriers, c'est leur utilisation du *contre-temps*. Le moment opportun est « déchirure, fracture. Entrée brusque de quelqu'un ou quelque chose [...]. Surface brisée. Jaillissement »<sup>2598</sup>. Il favorise l'intempestif. Mais il est aussi ce qui prend naissance autour d'un centre, d'un foyer qui suspend le temps, passé et futur, pour l'inscrire dans l'immédiateté du temps présent. Pour Ashis Nandy, « c'est le présent qui est le 'moment historique', le point de crise permanent et cependant mobile, et le temps du choix »<sup>2599</sup>. Le présent est la temporalité de l'aventurier, poussé à agir à l'extrême « selon l'impulsion du moment »<sup>2600</sup>. Il force la main du destin, et acte une forme de déprise coloniale. Il échappe lui-même à tout contrôle et se libère lui-même de tout auto-contrôle. Alexandre Stroeve dit de lui qu'il est « toujours un messie, un prophète, celui qui plaît et qui séduit, qu'on attend avec impatience sans le savoir »<sup>2601</sup>. Dans le monde de la littérature, il est celui qui offre au public éclairé ces « pièces de sociétés » et de ces libelles qui lui permettent d'évacuer ses propres tensions psycho-sociales. Dans ce sens, il actualise dans la société un nouvel équilibre des forces tout en restituant pour son propre bénéfice

---

2597Smith, John E., « Time and Qualitative Time », in *The Review of Metaphysics*, n°40, 1986, p. 4

2598Lefebvre, Henri, *La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations*, Paris, Casterman, 1980, p. 233. Sur l'« instant », voir également Edmond Husserl, *Pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*, Paris, Presses Universitaires de France, 1973.

2599Nandy, Ashis, *L'Ennemi intime, op.cit.*, p. 107. Il disait également des « Indiens colonisés » qu'ils ne « restent pas cantonnés dans le rôle de la victime au cœur simple du colonialisme, ils prennent activement part à une aventure morale et cognitive contre l'oppression. *Ils font des choix* » : *Ibid.*, pp. 32-33 (je souligne)

2600Stroeve, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières, op.cit.*, p. 15

2601*Ibid.*, p. 13



l'entropie auparavant neutralisée par l'ordre.

Mais ce temps présent cachait un intemporel. Les États-Unis d'Amérique étaient pour Brissot la terre du retour des Épaminondas, des Cincinnatus, des Fabius, des Socrate<sup>2602</sup> comme le représentant genevois Vieusseux avait pour lui le « caractère d'un vrai Romain »<sup>2603</sup>. Franklin était le « Solon de Philadelphie », mais aussi celui qui « avait arraché la foudre au ciel et le sceptre aux tyrans »<sup>2604</sup>. Voltaire était le « Sophocle français », et John Adams l'homme qui voulait faire des États-Unis la nouvelle « Sparte Chrétienne »<sup>2605</sup>. Ceci n'a rien d'anecdotique. Le langage exprimé charrie avec lui tout son sens. Le temps actuel était pour Brissot celui de la République renaissante. Les États-Unis étaient le site où se retrouvait le présent du passé et le passé du présent, venant briser le temps colonial et linéaire de l'ordre monarchique, l'espace du saut quantique de la République éternelle. Walter Benjamin dirait qu'ils étaient « un passé chargé de temps du maintenant »<sup>2606</sup>, dont la venue était attendue et célébrée par les philosophes comme Macauley qui appelaient depuis des décennies au retour de l'âge d'or. La deuxième moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle était emplie de ce qu'à la suite de la théologie casélienne on pourrait appeler la « présence mystérique », celle qui porte instantanément le contenu d'une expérience passée et le situe immédiatement dans une tradition<sup>2607</sup>. Benjamin parlait à raison du « temps messianique », de ce temps qui subvertissait le temps « homogène et vide », et qui voyait en lui à chaque seconde « la petite porte par laquelle pouvait entrer le Messie »<sup>2608</sup>, l'« image dialectique » par excellence, « ce en quoi l'Autrefois rencontre le Maintenant dans un éclair »<sup>2609</sup>. Brissot était reparti à la conquête de la tradition

---

2602 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Nouveau voyages, op.cit.*, Tome I, p. 146

2603 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 294

2604 *Ibid.*, p. 329

2605 Lambert, Paul F., « Benjamin Rush and American Independence », in *Pennsylvania History*, vol. 39, n°4, 1972, p. 448

2606 Benjamin, Walter, *Sur le concept d'histoire, op.cit.*, p. 75

2607 Rilke parlait quant à lui de la « mélodie des choses » : « pour créer une image vivante de la vie profonde, de l'existence qui n'est pas seulement d'aujourd'hui, mais toujours possible en tous temps, il sera nécessaire de mettre dans un rapport juste et d'équilibrer les deux voix, celle d'une heure marquante et celle d'un groupe de gens qui s'y trouvent » : Rilke, Rainer Maria, *Notes sur la mélodie des choses, op.cit.*, pp. 31-33

2608 *Op.cit.*, p. 83

2609 Benjamin, Walter, « N. Réflexions théoriques sur la connaissance, théorie du Progrès », in *Paris, capitale du XIX<sup>e</sup> siècle, op.cit.*, p. 478. Georges Didi-Huberman rappelle également les analyses de Aby

républicaine que les philosophes consacrés avaient dévoyée, et que la société d'Ancien Régime avait fait oublier, elle qui était la marque de sa longue et lente décadence. Les académiciens étaient donc doublement coupables, puisqu'ils la trahissaient et la neutralisaient. L'aventurier que fut Brissot était bien plus que le « messie » de Stroeve, il n'était pas seulement porteur d'un salut, il venait « en tant qu'il [était] celui qui surmonte l'Antéchrist »<sup>2610</sup>, incarné par la figure de l'académicien – cet « Anté-Philosophe » – et ultimement par celle du despote. Cela nous montre que ce messie pouvait être lui, comme n'importe quel autre aventurier, et que la République Atlantique était l'espace-temps liminal de son surgissement. Sa double conscience avait réintroduit le germe de l'histoire parce qu'elle faisait vaciller le sens convenu et accepté, parce qu'elle était une « ouverture à ce qui ébranle »<sup>2611</sup>.

L'aventurier est l'« homme du moment », avec ses protecteurs du moment, ses alliances du moment, ses amis du moment, ses affaires du moment. Il écrit ses ouvrages du moment, saisit les occasions du moment, répond aux nécessités du moment. L'aventurier fait un pari, pose une gageure, au sens fort du terme, il s'engage totalement dans une issue incertaine, contenant en elle l'échec et l'espoir. Il est un être en situation précaire qui recherche à tout prix à combler un manque. La présence de l'aventurier se structure autour d'une présence qu'il faut donner et qu'il faut faire vivre : c'est à partir d'une absence, l'imaginaire et le désir, que la présence se crée, et c'est à partir d'une présence multiple (d'acteurs, de spectateurs, une scène, des coulisses, etc.) que l'absence apparaît momentanément, le temps d'une représentation. Le moment opportun peut-être partagé, mais il est toujours saisi pour soi. C'est une porte que le sujet s'est ouverte par son action, et c'est seulement par son action finale qu'il pourra la franchir. Personne ne peut le faire à sa place, tout au plus lui donner la fausse impression d'être emporté par une main complice, et de se plier au choix de l'évidence. Mais il n'en est rien. « Le *kairos* est le temps qui ne peut être rempli que par

---

Warburg, qui ont selon lui eu le mérite « d'avoir montré, non seulement le rôle constitutif des *survivances* dans la dynamique même de l'imagination occidentale, mais encore les fonctions *politiques* dont leurs agencements mémoriels s'y révèlent porteurs » (Didi-Huberman, Georges, *Survivance des lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009, p. 52).

2610 *Ibid.*, p. 60

2611 Patočka, Jan, *Essais hérétiques, op.cit.*, p. 82

moi »<sup>2612</sup>. Ce sentiment de transport ne fait que traduire l'ivresse du passage, et l'acte fondateur qui initie le hors-lieu et le contre-temps sera toujours l'aboutissement d'un choix, délibéré ou inconscient, réfléchi ou exalté, ancré dans le vif. Pour Brissot, ce hors-champs et ce contre-temps sont des espaces-temps d'intégration, de conjonction disjonctive, de trajection. Pénétrer dans le système pour détourner le système, feindre de l'accepter pour le convertir à son propre compte et sa propre intention. Le *kairos* ne pourra être saisi par l'aventurier que s'il correspond à un acte d'intensité, que s'il est un effort vers un but, une mise en tension ciblée, car le *kairos* « est un point du temps [...] chargé d'un sens dérivé de sa relation à la fin »<sup>2613</sup>. Et cette fin pour Brissot ne peut être comprise en dehors de la résolution de sa double conscience.

L'aventure est la modalité du parcours psycho-sociale par laquelle Brissot tente de mettre un terme à son dilemme intérieur, la temporalité qui lui ouvre des portes, le confronte à lui-même et l'oblige à faire des choix. Sa quête de soi est indissociable de sa quête de la modernité, une lacune à combler. Et sa modernité est elle-même indissociable de l'aventure, qu'elle fut bohémienne dans ses premiers temps ou distinguée, patricienne par après. La première le mena à la Bastille, qui y porta un brusque coup d'arrêt. Il s'était depuis lors entièrement engagé dans la voie d'une autre modernité, à partir d'autres milieux et d'autres manières de faire, moins impertinents et plus civils, plus réfléchis et moins dangereux aussi. Ce moment marque son entrée dans la haute modernité de la société monarchique, où les gens de lettres, juristes et financiers côtoyaient marquis, pairs de France et prince de sang. Depuis ces nouvelles marges, Brissot était presque intouchable. Ne menaçant point l'Église, l'État ni la morale, ces « coups de plumes » ne lui valaient plus la Bastille. Il vivait sa dissidence spirituelle dans les cercles discrets et bien protégés que furent les loges maçonniques. Il luttait contre la traite et l'esclavage avec le concours de son homologue londonienne, et avec l'appui silencieux et officieux du ministère. Pour ce qui était de ses projets politiques, il les mettait en forme sous les auspices du Palais-Royal, ce qui voulait

---

2612Destrée, Pierre, « Une mise à l'épreuve d'Aristote à partir de Heidegger », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87, n°76, 1989, p. 633

2613Kermode, Frank, *The Sens of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1970, p. 47

dire impunité, ou presque, puisqu'il fut contraint à l'exil après avoir écrits ses pamphlets acerbes contre Loménie de Brienne.

L'aventurier qu'est Brissot est un indépendant, ou celui qui voudrait l'être pour se détacher entièrement de l'attrait que la société exerçait toujours sur lui. Brissot est un homme de lettres indépendant qui n'a pas rompu totalement avec sa dépendance envers la société d'ordres, et ce malgré son plaidoyer en faveur de la République, et son intégration dans la société des républicains d'Occident. Il est moins un individu qui lutte contre les corps de la société d'ordres qu'un homme de lettres qui tente par tous les moyens de percer dans son monde, qui se retourne d'abord contre ses pairs maudits après s'être vu refusé la porte des honneurs, puis contre la dérive despotique qui maintient la société en ordre serré, sans toutefois renoncer à la fortune et à la gloire qu'elle peut toujours lui offrir. Il n'y a pas l'aventurier et la société, et encore moins l'aventurier et les philosophes consacrés. Il vit à la frontière des deux mondes, cherche la protection des grands tout en évoluant dans les bas-fonds. Sans cela, on ne pourrait comprendre comment un homme aussi éminent que Charles Burney était en lien avec le réprouvé Linguet, comment l'ancien écrivain Oliver Goldsmith fut extirpé de la bohème littéraire grâce à l'intervention de l'honorable (et conservateur) Samuel Johnson, et comment Brissot lui-même a pu se lier avec le chancelier du duc d'Orléans, le marquis du Crest. Il est la figure liminale de l'honorable et de l'infâme, la figure-limite dans laquelle la tension dialectique est à son faîte.

À la différence de l'émigrant pionnier qui n'aspire plus à rien dans la société actuelle et qui se met en quête d'un idéal dont la réalisation a tout de contingent, l'aventurier spéculateur a quant à lui toujours besoin de cette société pour vivre, il a toujours quelque chose de matériel ou de symbolique à en tirer. Coincer entre la société et son vouloir-être, l'aventurier est l'agent poussé à son paroxysme<sup>2614</sup>. La liberté dans le déterminé, le

---

2614 Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir*, *op.cit.*, p. 100, Lecercle, Jean-Jacques, « Lire Raymond Williams aujourd'hui », in Raymond Williams, *Culture & Matérialisme* (trad. N. Calvé et E. Dobenesque), Paris, Les Prairies ordinaires, 2009, p. 19, Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture*, *op.cit.*, p. 119, Lazarus, Neil, « Introduire les études postcoloniales », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, *op.cit.*, p. 68, Chakrabarty, Dipesh, « Minority histories, subaltern pasts », in *Postcolonial Studies*, vol. 1, n°1, 1998, p. 19 (pp. 15-29), Bancel, Nicolas, « Un malentendu postcolonial ?

déterminé dans la liberté, tel est le propre de l'aventure.

Brissot aime la solitude, mais n'est jamais seul. Il est pris entre le désert et le monde, la campagne et la ville, la vie sauvage et la vie civile, la retraite intérieure et l'expansion de soi. Il voudrait s'isoler du monde dans le monde. Il pense le déracinement dans l'enracinement, la fuite dans l'asile. Ce que Brissot cherche, c'est un refuge, qu'il avait trouvé dans sa jeunesse sur l'île de Saint-Pierre, « la Thébaïde d'un philosophe, la retraite de l'homme opprimé ou mécontent du monde, et bien avec lui-même »<sup>2615</sup>, puis à Boston, une fois débarqué, où il se croit arrivé dans la « nouvelle Salente »<sup>2616</sup>. Mystique et républicain, résigné et insurgé, voilà ce qu'il est, un homme coincé dans ces possibilités de rédemption, entre l'abandon du monde et le retour dans le monde.

Je conçois l'aventurier d'une manière bien plus large que le fait Alexandre Stroeve, qui nous décrit un sujet globalement sans lieu ni sans lien durable. L'aventurier renvoie pour moi autant à cet émigrant pionnier qu'au réfugié français à Londres, ou à un spéculateur aventurier. Brissot renvoyait d'ailleurs à tous ces personnages. L'aventure est l'acabit des personnes qui se jettent dans les spéculations risquées selon les opportunités du moment afin de percer le plus promptement dans son être et dans la société. C'est ce rapport au risque qui fait de l'aventurier ce qu'il est, et plus il est près de la contingence, plus il est aventureux, comme ces contrebandiers qui faisaient passer les ballots de livres imprimés à Neuchâtel par le Jura. Mais plus il maîtrise ce risque, plus l'aventurier devient un professionnel des aventures. Nous touchons là notamment aux spéculations « baissières » de Brissot, de Mirabeau et de Clavière, et aux spéculations financières sur les titres américains. Ici, l'aventurier dépend autant de l'occasion opportune qu'il a créée lui-même. Il n'y a pas une réserve de virtualités et l'aventurier. L'aventure cherche l'avènement du *kairos* comme il facilite son irruption. Clavière profite de la politique de Calonne pour la

---

Réception et débats dans le champ académique français autour des postcolonial studies », in Collectif Write Back, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2013, p. 41 (pp. 29-70), Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987, p. 19  
2615 Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires, op.cit.*, Tome I, p. 297  
2616 *Ibid.*, p. 111

détourner à son propre compte et manipuler l'opinion dans son sens. Le *kairos* initie le temps de la *métis* et du *tropos* comme il peut en être le fruit.

Brissot était un aventurier aventureux. C'est d'ailleurs ce qui l'avait amené à la Bastille. Mais il en avait retenu les leçons, avait modifié ses manières de faire, et s'était fait aventurier professionnel. Toutes ses spéculations typographiques, politiques, commerciales, financières et foncières, maçonniques ou mystiques, s'inscrivaient dans cette lignée, ce qui ne l'empêchait pas de se laisser entraîner par son impulsion du moment. En 1786, il avait répliqué au rapport du comité sur le magnétisme animal par son *Mot à l'oreille des Académiciens*, qui aurait pu lui valoir une lettre de cachet. Soixante ans après Brissot, cet aventurier existait toujours. Karl Marx l'avait aperçu dans les marches de la politique, et lui avait donné le nom de « conspirateur de profession » :

[ils] consacraient toute leur activité à la conspiration et vivaient d'elle. [...] Les conditions d'existence de cette classe définissent d'emblée son caractère [...]. Leur existence incertaine, plus dépendante dans certains cas du hasard que de leur activité propre, leur vie dérégulée dont les seuls points fixes sont les cabarets des marchands de vin [...], les relations qu'ils entretiennent inévitablement avec toutes sortes de gens douteux font qu'ils appartiennent à ce milieu qu'à Paris on appelle *la bohème*<sup>2617</sup>.

L'aventurier qu'est Brissot tâche de percer dans son être et dans la société en franchissant par les marges l'axe arkhê-typique. Sa rédemption est également celle de l'humanité pour qui il parle. S'il est partout étranger<sup>2618</sup>, il est la recherche d'un chez-soi, cette patrie qui est pour lui une terre dans laquelle se transplanter. Ce manque fait de lui un cosmopolite. C'est là toute l'ambiguïté du terme, il ne parcourt pas le monde pour la trouver : s'il est virtuellement chez-soi partout, il voudrait l'être dans l'ici qui l'a vu naître. La meilleure terre d'accueil est sa propre patrie, et il fait tout pour qu'elle le soit. Si le « flâneur » est aux yeux de Edgar Allan Poe un homme qui n'est pas à l'aise dans sa propre société<sup>2619</sup>, l'aventurier qu'est Brissot est pour moi l'homme qui ne se sent pas à sa place dans sa propre société et qui se risque à la trouver.

---

2617 Cité dans Benjamin, Walter, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (trad. J. Lacoste), Payot et Rivages, 2002, pp. 25-26

2618 Stroeve, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières*, op.cit., p. 21

2619 Op.cit., p. 75

Georg Simmel liait l'aventure à l'individualité<sup>2620</sup>. Il définissait ce dernier terme de la manière suivante :

L'individualité signifie toujours d'un côté un rapport au monde, grand ou petit, rapport qui peut être d'actions ou d'idées, de rejet ou d'assimilation, de domination ou de servitude, d'indifférences ou d'intérêt passionné ; mais de l'autre côté elle signifie que cet être est un monde pour lui-même, centré sur lui-même [...]. Nous appelons individualité la forme sous laquelle cette double signification de l'existence humaine a la capacité ou le désir de se rassembler dans l'unité<sup>2621</sup>.

Versant argumentatif et versant narratif de l'identité, dialectique du « soi » née de la rencontre dynamique et perpétuelle du « je » et du « moi », au cœur de la formation psycho-sociale de tout être humain, origine et horizon de la subjectivité. Celle-ci est le mouvement d'identité toujours en acte, mélange de finitude et d'infinitude, itinérante et itérative. L'identité est le sujet de l'aventure. George Simmel et Alexandre Stroeve s'accordent pour dire que l'aventure est un élan qui vient briser le saisi et le défini, une subversion de l'étal, une mise en essor<sup>2622</sup>. Suzanne Roth convergeait dans leur sens en affirmant que le voyage, pour les aventuriers, « en les arrachant à un statut social qu'ils reniaient, leur donnait au moins les apparences de celui qu'ils auraient voulu gagner »<sup>2623</sup>. Et pour Brissot, la conquête des apparences en disait beaucoup sur la quête de soi. L'aventurier était la forme de vie dans laquelle il passait pour être lui-même, et derrière cette forme se cachait une subjectivité voyageuse.

L'aventure est en cela un mode d'énonciation, un mode de percée dans le monde. Le voyageur qu'est Brissot est un être coincé dans son devenir et qui voit dans la transitivité un moyen de se libérer de sa double conscience. Le remplacement se joue dans le déplacement, la mobilité sociale dans la mobilité spatiale, la quête de soi dans l'unification en soi et pour soi. Dans le cas de Brissot, l'aventure est une modalité du passage qui charrie avec elle une

---

2620Simmel, Georg, « L'individualisme moderne », in *Philosophie de la modernité, op.cit.*, pp. 201-231

2621*Ibid.*, p. 202

2622*Ibid.*, p. 229 et Stroeve, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières, op.cit.*, p. 13

2623Roth, Suzanne, *Les aventuriers au XVIIIe siècle*, Paris, Éditions Galilée, 1980, p. 80

subjectivité voyageuse. La quête identitaire de Brissot passe par la conquête de sa place dans la société : sa résolution est itinérante, elle l'engage sur un chemin, mais elle est aussi itérative, car c'est dans le surgissement à contre-temps, dans l'aventure toujours renouvelée, que la subjectivité voyageuse s'engage sur la voie de son salut. Davy souligne à raison que l'« itinérant se situe dans l'ordre de la transcendance, il s'achemine vers un au-delà. Celui-ci est une terre promise qui ne révèle jamais son secret à l'avance »<sup>2624</sup>. Mais dans le cours des choses, il annonce l'avènement. La subjectivité voyageuse est un aventurier qui cherche une fin à ses aventures, et qui tente de passer par les marges d'une société qui a tracé une ligne entre ses désirs, sa réalité et leur réalisation. Figure-limite du retour sur soi, subvertissant les types, elle contourne la ligne du destin et s'engage sur la voie du salut. Clair-obscur de l'identité, voyage vers la lumière, sortie de la conscience de sa grande nuit, unité de la conscience qui est enfin pour Brissot à ses portes.

Brissot est une subjectivité voyageuse, ce qui ne fait pas de lui un « voyageur philosophe » à l'instar de Bernier ou de Voltaire, comme Smeathman et Saugrain n'étaient pas des « naturalistes-voyageurs » à la manière de Banks ou de Poivre. Il est mandaté par des spéculateurs liant intérêt et humanité (que ce soit pour son « Lycée » de Londres, pour sa mission hollandaise, ou pour son entreprise américaine), qu'il n'aurait jamais rencontrés et avec lesquels il ne se serait jamais associé s'il n'était pas atteint de double conscience. Il est une subjectivité voyageuse parce qu'il est un sujet qui se cherche. Et à la veille de la Révolution française, Brissot ne fut jamais aussi proche de se trouver un lieu où être à sa place, ce chez-soi qu'il pensait avoir trouvé aux États-Unis d'Amérique. Il y avait côtoyé les pères fondateurs et avait obtenu leur considération, avait ses entrées dans la haute finance américaine à travers Craigie et Duer, fréquentait l'intelligentsia américaine, et James Bowdoin lui avait même proposé d'intégrer les rangs de l'« Académie Américaine des Arts et des Sciences »<sup>2625</sup>. Son aventure l'avait mené en terres américaines ; il en ressortit avec quelque argent, des projets spéculatifs en branle, et fort de l'estime de ses pairs républicains. Il avait trouvé dans les Dupont une vraie famille et en Clavière un solide

---

2624Davy, Marie-Magdeleine, *La connaissance de soi*, op.cit., p. 23

2625« Lettre de Brissot à Félicité. Boston 1er octobre 1788 », A.N. 446 AP/1 dossier 2 n°118



protecteur, un sentiment de fraternité à travers la Franc-maçonnerie, une sensibilité commune dans le Salon Kornmann, la reconnaissance de ses qualités d'homme d'esprit dans la chancellerie du duc d'Orléans, et une sociabilité active dans la « Société Gallo-américaine » et les Amis des Noirs dont il était le centre.

Quant à son rapport au lieu, il avait enfin trouvé un « foyer chaud et accueillant », une patrie où se transplanter pour couler des jours heureux. Cela faisait quatorze ans que Brissot cabotait de maison en maison, errait de place en place sans avoir véritablement de chez-soi. Il était un hôte perpétuel. D'abord chez le procureur Nollet, de la fin mai 1774 à 1775, puis chez son successeur Aucante jusqu'au milieu de l'année 1776. Souffrant, il resta durant l'été 1777 trois mois en convalescence chez son compatriote chartrain le jeune docteur François Doublet, puis passa quelques semaines en convalescence chez ses parents. De retour à Paris fin 1777, il vit avec son ami Gaillard dans leur « petite communauté », puis sort de cette misère le 13 avril 1778 pour aller s'établir dans une maison de campagne près de Boulogne, prêtée par Swinton. Il y resta jusqu'en août 1779, entrecoupé d'un séjour de quinze jours à Londres. En août 1779, Brissot pose ses valises chez Duval, tapissier, rue des Fossés M. Le Prince, puis chez Mentelle en septembre, rue de Seine, dans son Hôtel de Mayence. On le retrouve le 5 octobre 1779 à l'hôtel des Trois Evêchés, rue Neuve des Filles Saint Thomas, et à partir du 11 octobre 1779 une nouvelle fois chez Mentelle. Début décembre, il part pour Chartres régler la succession de son père, et revient fin décembre s'installer dans la maison de son protecteur durant près de deux ans. Il se rend manifestement en Hollande au mois d'août 1782 afin de trouver des subsides pour son « Lycée », puis prend la direction de la Suisse début mai 1782. Il s'arrête à Lyon près d'un mois, et loge chez son ami Blot, quai des Célestins. Il reprend sa route, fait une escale à Genève, où il passe près d'une semaine chez Francis d'Ivernois, à Lausanne, à Berne, et enfin à Neuchâtel chez Du Peyrou. Il revient s'établir à Paris le 11 août 1782, très certainement chez Mentelle, puis passe quelque temps à Boulogne chez Marie-Catherine Dupont à partir du 27 septembre, où il se marie en toute discrétion. En décembre 1782, il part pour Londres, habite chez Mary Gray Garden, au n°1 Brompton Row, puis parvient à se trouver un logement au 26 Newman Street en août 1783. Il repart à Boulogne fin avril

1784, puis à Paris dans le courant du mois de mai, où il loge chez son libraire Larrivée, n°11 rue Saint Nicaise. Embastillé du 12 juillet au 10 septembre 1784, il passe la fin de l'année à Boulogne, s'installe chez Clavière, très certainement dans les débuts de l'année 1785, puis chez M. Séguin, rue de Faubourg St Honoré. Il prend ses quartiers au Palais Royal en automne 1786, jusqu'à son départ précipité pour Londres en novembre 1787. De retour à Paris en février 1788, il prépare son voyage aux États-Unis, se rend dans le courant du mois de mai au Havre, et s'embarque le 3 juin vers l'Amérique. De son périple, il retiendra surtout la Pennsylvanie, où il prévoit s'acheter des terres pour y vivre avec sa femme, ses enfants et sa belle-famille. La Révolution française met en veille son projet d'émigration, qu'il suspend finalement en octobre 1791, puisqu'il avait jeté son dévolu, avec son ami Lanthenas, sur l'abbaye de Mortemer<sup>2626</sup>, récemment confisquée par l'État.

Brissot est à la recherche d'une terre qui serait pour lui une référence, un point stable pour son identité, un point dans lequel s'authentifier. Lacan nous rappelait à travers sa théorie du « stade du miroir » que l'identification du sujet implique l'identification à son milieu lorsque celui-ci assume une image, qui le renvoie à la nature de son lien avec le lieu, la relation de son monde intérieur avec son environnement extérieur<sup>2627</sup>. Nous entrons de plain-pied dans l'espace vécu. Philippe Genestier voit dans le mythe d'Hestia et d'Hermès la dialectique identificatrice de l'homme à son espace. Hestia, déesse de la demeure et de la maisonnée, enracine l'homme dans sa terre, et symbolise leur communion. Hermès, au contraire, est le dieu nomade qui tire les hommes hors de la terre, mais aussi dieu des communications qui les relie entre eux et avec les dieux. Ils sont pour lui tous deux « ancrés dans une spatialité essentielle à la définition de l'être »<sup>2628</sup>, et l'un sans l'autre n'est point durable. Nous savons que Brissot, dans sa liminalité, est plus orienté vers le dedans que vers le dehors : il veut s'intégrer et être intégré. Il désire autant s'enraciner spatialement que socialement, et son besoin d'ancrage, il le manifeste dans le voyage. James Clifford

---

2626« Brissot à François Dupont. 22 octobre 1791 », in Claude Perroud (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers, op.cit.*, p. 274

2627Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Ecrits I, op.cit.*, p. 95

2628Genestier, Philippe, « Sous les pavés les racines? », art.cit., p. 51

avançait que quelles que furent les pratiques, les histoires et les tactiques, il était toujours question d'habiter et de voyager. Il parlait même de « voyager en habitant, et [d']habiter en voyageant »<sup>2629</sup>. Brissot recherchait du lieu et du lien, mais sans le savoir, son voyage exprimait déjà un ancrage, aussi diffus et nébuleux fût-il. Cet ancrage était pour lui symbolisé dans ses milieux du passage.

On aurait tort de considérer le voyage comme une absence de lieu, une fuite dans l'espace, une abstraction et une perte de soi. Même pour Brissot, le voyage appelle son retour, même précaire, instable et itératif, et chaque voyage se veut un pas de plus dans le chemin de l'ancrage. Le voyage est toujours un espace concret, perceptible, tangible et sensible, un parcours physique, comme la subjectivité qui s'y prête est « réellement existante »<sup>2630</sup>, en acte, en train de se faire. Seulement, cet espace est une invitation à autre chose parce qu'il n'est pas saturé en significations, il est ouvert, virtuel et potentiel. Et pour Brissot, le premier symbole de ce retour à soi dans l'enracinement diffus et toujours physique que révèle le voyage, c'est la Nature. C'est ce qu'il avait écrit sur un bout de papier durant l'une de ses pérégrinations, qu'il avait baptisée « Voyage » :

quand je voyage, j'ai d'étranges singularités. Au moins elles doivent paraître telles aux autres. D'abord, j'aime à être seul, à observer seul, à jouir seul du plaisir que m'offre la nature. [...] Je n'ai besoin que de mes sens, de mon âme. Quand j'approche d'une ville, surtout d'une grande ville je sens quelque peine intérieure, et une espèce de répugnance. J'ai cru d'abord que c'était d'instinct, puis comme l'instinct même à ses causes je les ai cherchées et les ai trouvées. Plus on approche des villes, plus on s'éloigne des beautés de la campagne, et celles-là seules me plaisent, plus on trouve d'art et de richesses dans les jardins et dans les maisons, et l'art me paraît si petit près de la nature<sup>2631</sup>.

La Nature est une âme refuge, espace magique de la communion instantanée et éphémère du soi, loin de la corruption et du lieu surdéterminé que représente pour lui la ville. Brissot nous apprenait que dans le voyage, il n'était pas dépourvu de racines, qu'il était lui-même, authentique, un être propre, non-dénaturé, dans lequel il assumait son être et sa nature.

---

2629Clifford, James, « Travelling Cultures », in Lawrence Grossberg, Cathy Nelson, et Paula Treichler (ed.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, p. 108

2630Drainville, André C., *A History of World Order and Resistance*, op.cit., pp. 3-5

2631A.N. 446 AP/21

L'« âme est pour Marie-Magdeleine Davy, le vagabond mystique capable de prendre contact avec le monde invisible »<sup>2632</sup> ; Brissot se laisse transporter à travers le mouvement de son âme pour mieux se retrouver. La subjectivité qu'est Brissot ne s'abandonne pas à la contingence. Il ne fait que s'arrimer à une autre nécessité, plus consonante, plus souveraine et plus vraie, l'ordre de la nature, la nature des choses. On comprend mieux maintenant la portée de sa physiodicée. Pour dépasser sa dépendance à l'ordre ainsi qu'à son assignation, il se place inconsciemment sous une autre dépendance. Et dans ses implications sociétales, cet ancrage dans la nature lui offre des lois nouvelles pour subvertir la loi dénaturée et dénaturante des hommes. James Clifford soutenait que le voyage, parce qu'il produisait « du savoir, des récits, des traditions, de la musique, des livres, des carnets de voyages », était un acte de culture<sup>2633</sup>. Si c'était le cas pour Brissot, cette culture était naturée autant que la Nature par lui était cultivée. Édouard Glissant dit de l'identité qu'elle « se gagnera quand les communautés auront tenté, par le mythe ou la parole révélée, de légitimer leur droit à cette possession d'un territoire »<sup>2634</sup>. C'est ce que Brissot fit à travers sa physiodicée, mais ce n'est pas un territoire qu'il revendiquait, c'était la terre dans son entier, et c'était le monde qu'il prenait comme terrain.

La Nature n'est pas seulement pour Brissot l'occasion d'un abandon mystique, elle est aussi la justification d'un retour politique dans le monde, d'une nouvelle direction unificatrice de l'être avec sa société. Parce que la subjectivité voyageuse est un sujet de la *praxis*, la transformation de soi passe par celle de la société. Derrière le philosophe, le libelliste, le franc-maçon, l'espion, le prêtre-plume, le polémiste, l'agent de change, l'abolitionniste, il y a l'aventurier, et au plus profond de l'aventurier qu'est Brissot, il y a une subjectivité voyageuse. Sa percée dans le monde hétéroclite de la dissidence « éminente », où tous les projets de société figurent encore à l'état de potentialités *pour soi*, nous montre la dynamique d'un être social en puissance, où les aspirations personnelles rencontrent le « rêve collectif », où la logique instrumentale rencontre le sens propre du commun. La lutte

---

2632Davy, Marie-Magdeleine, *La connaissance de soi*, *op.cit.*, p. 24

2633Clifford, James, « Travelling Cultures », in Lawrence Grossberg, Caty Nelson, et Paula Treichler (ed.), *Cultural Studies*, *op.cit.*, p. 108

2634Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation*, *op.cit.*, p. 25

contre le despotisme, les monopoles, les privilèges, la corruption est indissociable de la quête de soi. C'est sous ces auspices que s'opère pour la subjectivité voyageuse qu'est Brissot le « faire société », sous le mode de l'intérêt, de l'utilité et de l'identité bien composée.

Mais cet intérêt, cette utilité et cette identité ne peuvent transiger avec les distinctions, les privilèges exclusifs et le bras qui les soutenaient, le despotisme monarchique, académique, mercantile et ministériel. Il ne peut être animé que par la vertu, la bienveillance, et le désintérêt, offrant à chacun la capacité de vivre heureux et libre, sans entraves, valant pour les hommes autant que pour l'industrie, le commerce, les arts et les sciences<sup>2635</sup>. Actif défenseur et propagateur de ce modèle, Brissot était un patriote. La vision du bonheur y est centrale, pour ne pas dire nodale, c'est elle qui justifie la vie en société, car « le *citoyen n'est attaché à sa patrie que par le lien naturel du bonheur* »<sup>2636</sup>. La subjectivité voyageuse nous mène tout droit vers le cosmopolite, l'humaniste en acte, le philosophe, le philanthrope, le commerçant, le franc-maçon, « l'ami des hommes »<sup>2637</sup> et celui qui le prouve, l'envers du noble de la société d'ordres, désuet et décadent, flétri et dénaturé, l'homme bien né, l'homme de qualité. L'envers, mais aussi l'endroit de la résolution de sa double conscience, le sujet qui en train de se libérer de son dilemme intérieur.

Brissot est un cosmopolite à la recherche d'une patrie dans laquelle s'enraciner. Il n'est pas inutile de rappeler que l'enracinement se joue dans le déplacement, il est pour lui la condition *sine qua non* d'un remplacement. Il affirmait dans *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II*, qu'« un *Édit contre les émigrations, est un Édit d'esclavage* »<sup>2638</sup>. On pourrait même ajouter : et « d'aliénation ». Il serait le signe ultime du pouvoir de fixation du souverain, d'une entrave de plus à sa déprise. Car l'émigration n'est-elle pas pour Brissot le symptôme d'un peuple malheureux, et son anti-poison ? « Aussi est-ce une règle sûre en

---

2635 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II*, *op.cit.*, pp. 34-35

2636 *Ibid.*, p. 9

2637 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales*, *op.cit.*, p. 58

2638 *Op.cit.*, p. 1

politique, pour bien juger du bonheur d'un peuple, ou de la sagesse de son administration, d'examiner si, quittant sans regret ses foyers, il aime à voyager [...]. Mais l'homme qui peut se mouvoir, fuit le *littus avarum*, et se transplante sur le *littus amicum*. »<sup>2639</sup> *Litus*, le littoral, mais aussi le lieu de débarquement, espace transitoire entre un lieu hostile et un lieu hospitalier. L'ailleurs vers lequel Brissot se dirige en vue d'en faire un chez-soi, et l'étranger qui regarde tous les hommes comme ses semblables. Edward Saïd disait que l'exil est « l'expérience de la traversée des frontières et de l'exploration de nouveaux territoires au mépris des clôtures canoniques classiques, même si le sentiment de perte et la tristesse qu'il implique avec tant de force doivent être perçus et notés. Des modèles, des types nouveaux, transformés, bousculent les anciens »<sup>2640</sup>. Plus loin, il évoque les « forces exiliques, les énergies marginales, subjectives, migratoires »<sup>2641</sup>, et je considère la subjectivité voyageuse qu'est Brissot comme une force exilique en quête d'un refuge, et qui avait trouvé dans la République Atlantique un espace social pour voyager et pour s'ancrer.

### 3. La République et l'universel. Le retour du colonial

La République Atlantique était l'espace pratiqué par Brissot, mais ce n'était pas là son espace potentiel. Son histoire était celle d'une montée en subjectivité, et dans cette ascension, les entraves tombaient l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'il n'en existe plus aucune trace. Il avait subverti la République des lettres par la République Atlantique, mais la République Atlantique elle-même n'était qu'un moment de ce processus de subjectivation. Il fallait réaliser l'ordre de la nature à l'échelle humaine :

L'univers tend à s'éclairer ; la lumière tend à se mettre partout. Elle s'y mettra malgré les efforts des administrations ; et les hommes ne seront plus qu'une famille ; et il n'y aura plus de servitude à craindre, parce que tout facilitera l'émigration. Cette révolution arrivera quand on verra régner partout les mêmes

---

2639 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Genevois naturalisé Irlandais, jugé criminellement à Genève. Questions sur l'émigration examinées », in *Bibliothèque philosophique, op.cit.*, p. 23

2640 Saïd, Edward, *Culture et impérialisme, op.cit.*, p. 440. Ce que Trinh T. Minh-Ha évoque sans détour en affirmant que le « déplacement implique l'invention de nouvelles formes de subjectivités » : Trinh T. Minh-Ha, « No Master Territories », art.cit, p. 216.

2641 *Ibid.*, p. 462

usages, les mêmes mœurs, quand il n'y aura qu'une même monnaie, quand avec une même langue on pourra se faire entendre partout, quand on verra partout anéantis les anciens préjugés religieux et civils qui séparent les nations [...]. Elle arrivera enfin quand le cosmopolitisme aura remplacé ce ridicule patriotisme ou honneur national, mots imaginés par les despotes pour attacher leurs esclaves à leur char. À cette époque les émigrations seront continuelles ; le désir inquiet du bonheur promènera l'homme sur toute la surface du globe. À cette époque les traits particuliers des nations achèveront de s'effacer. Les caractères nationaux se fondront ensemble, s'amalgameront, ne formeront plus qu'un seul caractère général, et ce caractère sera bon<sup>2642</sup>.

Ce tableau peint par Brissot est l'image absolue de l'unité enfin réalisée. Elle met aussi le comble à sa projection. Son bonheur passait par la régénération globale de la société d'Ancien Régime, et celle-ci n'était possible que par la voie du Progrès. Le salut du genre humain suivait le même chemin.

Brissot était un « entrepreneur d'éthique ». Ce n'était finalement là que le versant pratique de sa physiodicée, dont l'autre versant était la métaphysique. Il se faisait l'instigateur de nouvelles normes de conduites sociales, conforme aux lois de la nature, à la liberté, à l'égalité, et bien entendu, au bonheur. Ces lois étaient justes, puisqu'elles étaient conformes à *l'a priori* transcendantal, et il était donc juste pour Brissot d'œuvrer à leur réalisation. Howard Becker compare les réformateurs de la morale aux « croisés », parce que « le réformateur typique croit avoir une mission sacrée. [...] son seul intérêt est d'imposer sa propre morale aux autres. [...] Celui qui participe à ces croisades n'a pas seulement le souci d'amener les autres à se conduire 'bien', selon son appréciation. Il croit qu'il est bon pour eux de 'bien' se conduire »<sup>2643</sup>. La physiodicée est la justification des lois de la nature, mais aussi l'obligation morale de leur rendre justice. Ce sens propre du commun était celui de la République Atlantique, conçu, parlé et agit par l'Occident en voie de subjectivation. Il était un nouveau lieu d'énonciation, non seulement pour lui-même, mais pour les autres, pour tout le genre humain<sup>2644</sup>. Dans ce processus de subsumption, Brissot nous montrait que la

---

2642 Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'empereur Joseph II*, *op.cit.*, pp. 48-49

2643 Becker, Howard S., *Outsiders*, *op.cit.*, pp. 171-172

2644 Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs*, *op.cit.*, p. 23, p. 110 pp. 327-328, Chakrabarty, Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique* (trad. O. Ruchet et N. Vieillescazes), Paris, Éditions Amsterdam, 2009, p. 337, Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit*, *op.cit.*, pp. 72-73

République n'avait plus le même temps, et n'était plus le même espace : le *kairos* Atlantique se doublait d'un *chronos* universel, la modernité d'une colonialité trajective.

Colonialité trajective parce que le pour soi se cachait derrière l'en soi. Colonialité trajective parce qu'elle initiait une autre colonialité impériale à partir de la colonialité déjà existante. Elle ne faisait que redessiner les nouveaux contours de l'exception. C'est ce que préfigure les milieux du passage. La République franc-maçonne s'était positionnée via François de La Tierce sur le sort des non-chrétiens<sup>2645</sup>, *a priori* bannis de la communauté des frères. La République du commerce hâtait par la voix de Brissot le renversement du gouvernement des Turcs, parce qu'il offrirait un débouché extraordinaire aux produits européens que le despotisme actuel rendait impossible<sup>2646</sup>. Elle invitait également l'Angleterre à faire acte de cosmopolitisme, à libérer l'Inde de toutes ses entraves commerciales, demande qu'elle réitéra quelques années plus tard pour la Sierra Leone, transformée en colonie avec le concours de Sharp. Renouveau des termes de l'Empire, mais aussi du domaine, qui avait atteint son paroxysme dans la jeune République américaine. Les sociétés abolitionnistes de Philadelphie et de New York œuvraient à l'éducation morale, religieuse et professionnelle des Noirs affranchis, avec un sens aigu de la place occupée par chacune des races, la même qu'à l'Église, au travail ou au cimetière. Sur le continent européen, le gouvernement anglais avait commencé à déporter une partie des Noirs loyalistes pour décharger ses rues d'une partie de sa misère. La République franc-maçonne, quant à elle, leur avait ôté le droit de cité, à l'exception de Joseph de Bologne, ce qui ne venait finalement que confirmer la loi du souverain. Il en était de même pour les femmes, résolues à être « affiliées » à une loge masculine, exceptées des espaces muséaux comme de la « Société des Amis des Noirs », dans laquelle elles y étaient simplement admises à titre de souscripteur, et exclues des séances de l'assemblée générale<sup>2647</sup>.

---

2645Beaurepaire, Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-maçonnerie des Lumières », art.cit., p. 203

2646« Quatrième lettre sur la dette nationale, considérée relativement à la Guerre de la Turquie », in *Point de Banqueroute*, op.cit., pp. 83-86

2647« Séance du dimanche 6 avril n°2 rue de Grammont », in *La société des Amis des Noirs*, op.cit., pp. 124-125



À travers le « mouvement d'acceptation », Jan Patočka mettait en avant le potentiel reconstructif de l' « Autrui significatif », qu'il appelle à son tour « mouvement de défense » ou « mouvement de dessaisissement de soi »<sup>2648</sup>. Le passage que j'ai cité était pertinent pour le premier temps de cette reconstruction, ce que j'ai appelé la modernité trajectrice. Mais la suite de la citation serait tout aussi pertinente pour décrire le temps proprement colonial :

L'acceptation humaine est ce *didonai dikén kai tisin allélois tês adikias* [« se faire mutuellement justice et réparer les injustices »] [ ...]. *Adikia* est la première clef de compréhension par laquelle l'être « prend position » à l'égard de l'éclair de l'individualisation. Le sentiment qu'il a de son entrée dans l'univers est celui d'une incursion, d'une irruption – d'une *adikia* réparée par les autres qui l'acceptent et font que le monde devienne pour lui le foyer chaud et accueillant [ ...]. La réparation est cependant réciproque ; l'être accepté aussi répare l'injustice éprouvée par les autres – il la répare auprès de tous ceux à qui il se dévoue, qu'il aime, qu'il accepte à son tour<sup>2649</sup>.

Ce que Brissot nous a montré, c'était que la République en formation n'était pas un foyer chaleureux et accueillant pour tout le monde, et introduisait dans ce mouvement apparemment sans anicroches une « acceptation fantôme »<sup>2650</sup>. Elle reproduisait en ses murs la distinction hiérarchique dont Brissot avait souffert, et à laquelle il tâchait d'échapper depuis ce refuge. La distinction n'était pas de même nature, mais l'Homme Noir, comme l'Oneida, n'était pas considéré sur le même pied d'égalité que l'Homme Blanc d'Occident. Il était son semblable certes, mais pas son égal. Et si cette République fut pour Brissot un milieu de résolution psycho-sociale, elle avait renouvelé les termes du problème colonial, qui n'avait pas disparu, mais qui était tout simplement autre. La physiodicée de Brissot était un sens colonial, un sens propre du commun qui se manifestait comme mythe, non seulement parce qu'il était doté d'une métaphysique et d'une éthique<sup>2651</sup>, mais parce qu'il les déformait pour soi, et de sens propre du commun se fit sens absolu. Dès lors « qu'on y admet une distinction d'hommes, disait Brissot, il n'y a plus de République »<sup>2652</sup>. En acte,

---

2648Patočka, Jan, *Essais hérétiques, op.cit.*, p. 62

2649*Ibid.*, p. 62

2650Goffman, Erving, *Stigmate, op.cit.*, p. 145

2651« Les mythes, selon leur sens caché, traitent donc de deux thèmes : [...] le thème métaphysique et [...] le thème éthique » : Diel, Paul, *Le symbolisme dans la mythologie grecque. Étude psychanalytique*, Paris, Payot, 1966, p. 23. Et quelques pages plus loin, il poursuit : « Selon la sagesse commune à tous les mythes et à tous les peuples, cette activation contemplative est la puissance suprême qui conduit vers la plénitude, car elle seule permet de ne plus vivre le monde sous forme d'obstacle » : *Ibid.*, p. 28

2652« Troisième lettre à un créancier de l'État, sur les moyens de soutenir le crédit de la France au milieu des

elle n'était donc plus, ou plutôt plus telle qu'elle apparaissait. Elle était une illusion d'intégration, une parole trahie par les faits, et active seulement pour une certaine communauté d'égaux, dont Brissot faisait désormais partie.

Dans l'acte de déprise, la double conscience de Brissot avait laissé place à une duplicité inconsciente. Duplicité inconsciente parce qu'il n'a jamais pris conscience que sa physiodicée, qui représentait pour lui le bastion de sa contre-culture, cachait derrière sa serviabilité, son dévouement et son don de soi apparent un processus larvé de d'asservissement et de subjugation, un républicanisme partiel, faussé, ébréché. La modernité cosmopolitique de Brissot avait reproduit les termes de la double conscience avec lesquels il était au prise pour la réalisation de sa modernité domestique. Avant-garde en principe et élite en acte, élite non du peuple mais de l'humanité cette fois-ci, qu'il s'agissait pour lui maintenant de mener en avant. Le méplacement qu'il tentait de conjurer et les tactiques de feinte dissidence qui lui permettaient d'avancer masqué dans la société d'ordres, s'étaient retournées contre son propre projet de société et avaient accouché de son propre mensonge d'intégration, de sa propre ligne de fracture.

Le *tropos* moderne de Brissot est un *tropos* colonial, une inversion dans l'ordre des figures colons/colonisés. La République universelle, en élargissant le champ de la lutte psychosociale du sujet méplacé qu'était Brissot, n'avait pas seulement ouvert un théâtre de légitimité et un espace de sociabilité à sa déprise, elle avait intégré une autre humanité opprimée dans sa juridiction, l'avait annexée à sa lutte initiale, et avait converti ses sujets en représentants du genre humain. De sujets asservis, ils devenaient sujets serviables, sujets qui avaient renversé l'économie coloniale et domestique en économie coloniale et impériale du don, dans laquelle ils s'étaient placés au centre. Ils étaient animés par des idées grandes et généreuses, étaient convaincus d'œuvrer pour le bien commun, mais en avaient limité l'application à leur endroit, car l'en soi ne pouvait dissimuler que grossièrement le pour soi d'un nouveau sujet venu de l'Occident, en parole et en geste. La double conscience se

---

troubles actuels de l'Europe », in *Point de Banqueroute, Seconde lettre d'un créancier à l'État, op.cit.*, p. 37

résorbait pour le sujet méplacé, situé aux deux rives de l'Atlantique coloniale, des États-Unis d'Amérique à la France pré-révolutionnaire. Mais elle n'avait pas disparu pour autant, elle avait seulement changé de visage, à la manière des termes de l'exception. Non pas Brissot à la lumière de Du Bois, mais finalement Du Bois à l'ombre des Lumières de Brissot, la part obscure et coloniale qu'il portait à côté de son projet moderne et libérateur. Du Bois comme fils de Brissot, fils spirituel qui a hérité de ses idéaux sublimes, comme du mensonge dont il fut la victime, fils d'un legs innommable et infâme qui porte le fardeau de l'inconscient du nouveau sujet de l'histoire.

## Bibliographie

### *Écrits de Brissot :*

- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Pot-pourri. Étrennes aux gens de lettres*, Londres, 1777
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Les moyens d'adoucir la rigueur des lois pénales en France, sans nuire à la sûreté publique*, Châlons-sur-Marne, Seneuze, 1781
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le sang innocent vengé, ou discours sur les réparations dues aux accusés innocents. Couronné par l'Académie des Sciences et Belles-Lettres de Châlons-sur-Marne, le 25 août 1781*, Berlin, 1781
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Théorie des lois criminelles*, Tome I et II, Utrecht, 1781
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *De la vérité, ou méditations sur les moyens de parvenir à la vérité dans toutes les connaissances humaines*, Neuchâtel, 1782
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, du jurisconsulte*, Tome I, II, III, IV, V, VI, VII, VIII, IX, Berlin, 1782
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Lettres philosophiques sur Saint Paul, sur sa doctrine politique, morale et religieuse, et sur plusieurs points de la religion chrétienne, considérés politiquement*, Neuchâtel, 1783
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Philadelphien à Genève, ou Lettres d'un Américain sur la dernière révolution de Genève, sa Constitution nouvelle, l'émigration en Irlande, etc. pouvant servir de tableau politique de Genève jusqu'en 1784*, Dublin, 1783
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Gouvernements despotiques. Turquie, Perse, etc. », in *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société*, vol. 1, n°5, 1783
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Suite de la lettre à l'Académie française sur les Prix », in *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme et de la société*, vol. 1, n°5, 1783
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. *Transactions of the Society instituted at London for the Encouragement of Arts, Manufactures, and Commerce, with the Premiums offered in the Year 1783*, vol. I, London, 1783, in-8 vo. Dodseley », in *Journal du Lycée de Londres ou Tableau de l'état présent des sciences et des arts en Angleterre*, vol. 1, n°4, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. *Disputes de la Société Royale de Londres, sa fondation, son régime, ses règlements, nombre de ses Membres, ses abus, manière des réformer, etc.* », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°5, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article IV. Liberté Politique de l'Angleterre. Examen de L'opinion de Montesquieu, de Blackstone, de M. Delolme, Examen sur la Liberté du Dr Priestley, (1) et sur les Lettres de M. Williams, publiées récemment sur le même Sujet (1) Représentation du Peuple, ses abus, etc. », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°5, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. Réflexions de l'Auteur sur son

- Établissement du Lycée à Londres », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°6, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. *Lettres d'un Anglais à un de ses Compatriotes sur le point de voyager en France* », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°6, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article VI. *Cecilia, Roman traduit de l'Anglais en Français*, 4 Volumes », in *Journal du Lycée de Londres* vol. 1, n°6, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article IX. Nouvelles Littéraires », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 1, n°6, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. The State of prison etc. *État des prisons en Angleterre et dans le Pays de Galles avec des Observations préliminaires, et la Description de plusieurs Prisons et Hôpitaux des Pays étrangers, par Jean Howard F.R.S.* 3°. Edit. in-420. 12sh. 1784. Cadelle », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 2, n°2, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article III. A Sketch, etc. *ou Essai sur le Code à faire en Amérique*. London, 1784 », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 2, n°3, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article Premier. Essay on the nature of a loan, etc. *Essai sur la nature de l'emprunt, avec une introduction nécessaire pour la connaissance des fonds publics*. Londres, Debrett, 1784. Letters on credit, etc. *Lettres sur le crédit public, seconde éditions*. Londres, Debrett, 1784. », in *Journal du Lycée de Londres*, vol. 2, n°6, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, « Article II. Thoughts on libels, etc. *Idées sur les libelles, la liberté de la presse, les Gens de Lettres, etc.* in-8. 2 sh Walter, Londres, 1784 », in *Journal du Lycée de Londres, op.cit.*, vol. 2, n°6, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Tableau de la situation actuelle des anglais dans les Indes orientales, et de l'État de l'Inde en général*, n°1, Londres, Cox, 1784
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *L'autorité législative de Rome anéantie, ou Examen rapide de l'histoire et des sources du droit canonique, dans lequel on prouve ses incertitudes, ses abus et la nécessité de lui substituer pour la discipline de l'Eglise, des Lois simples*, 1785
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Bibliothèque philosophique du législateur, du politique, du jurisconsulte*, Tome X, Berlin, 1785
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un défenseur du peuple à l'Empereur Joseph II*, Dublin, 1785
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Un Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*, 1786
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Examen critique des voyages dans l'Amérique septentrionale de M. le marquis de Chastellux ou lettre à M. le marquis de Chastellux dans laquelle on réfute principalement son opinion sur les Quakers, sur les nègres, sur le peuple et sur l'homme*, Londres, 1786
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Seconde lettre contre la compagnie d'assurance, pour les incendies à Paris, et contre l'Agiotage en général, adressée à MM. Perrier et Compagnie*, Londres, 1786
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage, ou Lettres à M. le Cte de S\*\*\*\* sur un nouveau projet de compagnie d'assurance contre les incendies à Paris, sur ses inconvénients, et en général sur les*

- inconvenients des compagnies par actions*, Londres, 1786
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Point de Banqueroute, ou lettre à un créancier de l'État, sur l'impossibilité de la Banqueroute Nationale, et sur les moyens de ramener le Crédit et la Paix*, Londres, 1787
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Discours sur la nécessité d'établir à Paris une Société pour concourir, avec celle de Londres, à l'abolition de la traite et de l'esclavage des Nègres. Prononcé le 19 février 1788, dans une Société de quelques amis, rassemblés à Paris, à la prière du Comité de Londres*, 1788
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Mémoire sur les noirs de l'Amérique septentrionale. Lu à l'Assemblée de la Société des Amis des Noirs, le 9 février 1789*, Paris, 1789
- Brissot de Warville, Jacques-Pierre, *Le Patriote Français, journal libre, impartial et national*, n°24, 1789
- Brissot de Warville, Jacques Pierre, *Nouveau Voyage dans les États-Unis de l'Amérique Septentrionale, Fait en 1788*, Tome I, II et III, Paris, 1791
- Archives Nationales (Papiers Brissot) 446 AP/1, AP/4, AP/5, AP/6, AP/10, AP/21

*Littérature générale :*

- Abernethy, Thomas, *Western Lands and the American Revolution*, New York, Appleton, 1959
- Adams, Herbert, « Washington's Interest in Western Lands », in *John Hopkins University Studies*, vol. 1, 1885, pp. 55-77
- Adams, Julia, Clemens, Elisabeth S., et Orloff, Ann Schola, « Introduction : Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology », in Julia Adams, Elizabeth S. Clemens, et Ann Schola Orloff (ed.), *Remaking Modernity. Politics, History, and Sociology*, Durham/Londres, Duke University Press, 2005, pp. 1-72
- Agamben, Giorgio, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* (trad. M. Raiola), Paris, Seuil, 1997
- Agamben, Giorgio, *L'amitié* (trad. M. Rueff), Paris, Éditions Payot et Rivages, 2007
- Agamben, Giorgio, *Qu'est-ce qu'un dispositif?* (trad. M. Rueff), Paris, Rivages, 2007
- Ahlstrom, Sydney E., *A Religious History of the American People*, New Haven/London, Yale University Press, 2004
- Albertan, Christian et Brengues, Jacques, « Linguet, Simon (1736-1794) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 653-655
- Aldridge, Alfred Owen, *Benjamin Franklin et ses contemporains*, Paris, Didier, 1963
- Allan, David G. C., « The Society of Arts and Government, 1754-1800 : Public Encouragement of Arts, Manufactures, and Commerce in Eighteenth-Century England », in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 7, n°4, 1974, pp. 434-452
- Alloa, Emmanuel, « METAXU. Figures de la médialité chez Aristote », in *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 2, n°2, 2009, pp. 247-262
- Amiable, Louis, *Une Loge maçonnique d'avant 1789, La R.\*. L.\*. Les Neuf Sœurs*, Paris, Félix Alcan Editeur, 1897
- Andrews, Dee E., « Reconsidering the First Emancipation : Evidence from the

- Pennsylvania Abolition Society Correspondence, 1785-1810 », in *Pennsylvania History : A Journal of Mid-Atlantic Studies*, vol. 64, Empire, Society, and Labor : Essays in Honor of Richard S. Dunn, 1997, pp. 230-249
- Andrès, Bernard, *L'énigme de Sales Laterrière*, Montréal, Éditions Québec Amérique, 2000
- Anonyme, *Constitutions of the Antient fraternity of Free and Accepted Masons : Containing Thier History, Charges, Regulations, etc. First Compiled by Order of the Grand Lodge, From their old Records, and Tradition, by James Anderson. A New Edition revised, enlarged, and brought down to the year 1784, under the direction of the Hall Committe, by John Noorthouck*, London, 1784
- Anonyme, *Le Livre rouge, ou Liste des Pensions Secrettes, sur le trésor public ; contenant Les Noms et Qualités des Pensionnaires, l'État de leurs Services, et des Observations sur les Motifs qui leur ont Mérité leur Traitement*, Seconde Classe. Huitième et Neuvième livraison, 1790
- Anonyme, *The Lodge of Saint Andrew, and the Massachusetts Grand Lodge*, Boston, Arthur W. Locke & Co, 1870
- Anonyme, *The Grand Lodge of the most ancient and honorable fraternity of Free and Accepted Masons, according to the old institution in Pennsylvania and the adjacent districts of America therewith united in Masonic Jurisdiction. Its Early History and Constitutions, from A .L. 5730, A.D. 1730, Its Minutes and Proceedings. Compiled and Published by the Library committee of the Grand Lodge of Pennsylvania*, Philadelphia, Sherman & Co, 1877
- Angie, Antony, « Francisco de Vitoria and the Colonial Origins of International Law », in Eve Darian-Smith et Peter Fitzpatrick (ed.), *Laws of the Postcolonial*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1999
- Anonyme, *Correspondance littéraire secrète*, n°11, le 10 mars 1785
- Arendt, Hannah, *La condition de l'homme moderne*, Paris, Calmann-Lévy, 1961
- Arendt, Hannah, *La crise de la culture*, Paris, Gallimard, 1995
- Armitage, David, « Three Concepts of Atlantic History », in David Armitage et Michael J. Braddick (ed.), *The British Atlantic World, 1500-1800*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, pp. 11-27
- Armogathe, Jean-Robert et Moureau, François, « Mettra, Louis (?-après 1803) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaliste 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 711-713
- Arnold, David, « The Colonial Prison : Power, Knowledge, and Penology in Nineteenth Century India », in David Arnold et David Hardiman (eds), *Subaltern Studies VIII. Essays in Honour of Ranajit Guha*, New Delhi, Oxford University Press, 1994, pp. 148-187
- Arnold, David, « Gramsci and Peasant Subalternity in India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 24-49
- Bacon, Margaret H., « Quakers and Colonization », in *Quaker History*, vol. 95, n°1, 2005, pp. 26-43
- Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles I. Désirs de gloire (1735-1751)*, Paris, Fayard, 1999
- Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles II, Exigence de dignité 1751-1762*, Paris,

- Fayard, 2002
- Badinter, Elisabeth, *Les passions intellectuelles III, Volonté de pouvoir*, Paris, Fayard, 2007
- Bailly, Jean-Sylvain, *Rapport des commissaires chargés par le Roi de l'examen du magnétisme animal*, Paris, 1784
- Banat, Gabriel, *The Chevalier de Saint-Georges. Virtuoso of the Sword and the Bow*, Paris, Pendragon Press, 2006
- Bancel, Nicolas, « Un malentendu postcolonial ? Réception et débats dans le champ académique français autour des postcolonial studies », in Collectif Write Back, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 2013, pp. 29-70
- Barrell, John, « Sir Joshua Reynolds and the Political Theory of Painting », in *Oxford Art Journal*, vol. 9, n°2, 1986, pp. 36-41
- Barrell, John, « 'The Dangerous Goddess' : Masculinity, Prestige, and the Aesthetic in Early Eighteenth-Century Britain », in *Cultural Critique*, n°12, 1989, pp. 101-131
- Barthes, Roland, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957
- Barthes, Roland, *Le bruissement de la langue. Essais critiques IV*, Paris, Seuil, 1984
- Basch, Linda, Glick Schiller, Nina, et Szanton-Blanc, Christina, *Nations Unbound. Transnational Projects, Post-Colonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Langhorne, Gordon and Breach, 1994
- Baudelaire, Charles, *Correspondance I, 1832-1860*, Paris, Gallimard, 1973
- Bayle, Pierre, *Dictionnaire historique et critique*, Tome III, Troisième édition, Rotterdam, 1720
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « Fraternité universelle et pratiques discriminatoires dans la Franc-maçonnerie des Lumières », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 44, n°2, 1997, pp. 195-212
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « Le cosmopolitisme des Lumières à l'épreuve : la réunion des Etrangers à l'Orient de Paris de la fin de l'Ancien Régime au Premier Empire », in *Revue Historique*, vol. 300, n°4, 1998, pp. 795-823
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « La sociabilité maçonnique à l'heure des notables et des capacités. Jalons pour l'étude d'une mutation décisive », in *Histoire et littérature de l'Europe du Nord-Ouest*, n°27, 2001, pp. 33-50
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « Médiations et appropriations culturelles dans l'espace atlantique maçonnique atlantique », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, pp. 219-229
- Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'Europe des francs-maçons, XVIIIe-XXIe siècles*, Paris, Éditions Belin, 2002
- Beaurepaire, Pierre-Yves, *L'espace des francs-maçons. Une sociabilité européenne au XVIIIe siècle*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2003
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « L'exclusion des juifs du temple de la fraternité maçonnique au siècle des Lumières », in *Archives Juives*, vol. 43, n°2, 2010, pp. 15-29
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « Les circulations maçonniques internationales en Europe », in Pierre-Yves Beaurepaire et Pierrick Pourchasse, *Les Circulations internationales en Europe, années 1680-années 1780*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010, pp. 297-309
- Beaurepaire, Pierre-Yves, « La 'fabrique' de la sociabilité », in *Dix-huitième siècle*, n° 46,



- 2014, pp. 85-105
- Beck, Ulrich et Grande, Edgar, *Pour un Empire européen*, Paris, Flammarion, 2007
- Becker, Howard S., *Outsiders. Etudes de sociologie de la déviance* (trad. J.-P. Briand et J.-M. Chapoulie), Paris, Métailié, 1985
- Bélissa, Marc, *Fraternité universelle et intérêt national (1713-1795). Les cosmopolitiques du droit des gens*, Paris, Éditions Kimé, 1998
- Bély, Lucien, *La France moderne 1498-1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 1994
- Bénétruy, Joseph, *L'Atelier de Mirabeau. Quatre proscrits genevois dans la tourmente révolutionnaire*, Mémoires et documents publiés par la Société d'Histoire et d'archéologie de Genève, Tome XLI, Genève, Libraire Alex. Jullien, 1962
- Bennett, Shelly M., « Anthony Pasquin and the Function of Art Journalism in Late Eighteenth-Century England », in *Journal for Eighteenth-Century Studies*, vol. 8, n°2, 1985, pp. 197-207
- Bénichou, Paul, *Le sacre de l'écrivain 1750-1830. Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*, Paris, Gallimard, 1996
- Benjamin, Walter, *Origine du drame baroque allemand* (trad. S. Muller), Paris, Flammarion, 1985
- Benjamin, Walter, « Destin et caractère », in *Œuvres I* (trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch), Paris, Gallimard, 2000, pp. 198-209
- Benjamin, Walter, « Critique de la violence », in *Œuvres I* (trad. M. de Gandillac, R. Rochlitz et P. Rusch), Paris, Gallimard, 2000, pp. 210-243
- Benjamin, Walter, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (trad. J. Lacoste), Payot et Rivages, 2002
- Benjamin, Walter, *Paris, Capitale du XIXe siècle. Le livre des passages* (trad. J. Lacoste), 3<sup>e</sup> édition, Paris, Cerf, 2009
- Benjamin, Walter, « Sur le concept d'histoire », in *Sur le concept d'histoire*, Paris, Payot et Rivages, 2013
- Bénot, Yves, « L'internationale abolitionniste et l'esquisse d'une civilisation atlantique », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, pp. 265-279
- Berg, Maxime, « From Imitation to Invention : Creating Commodities in Eighteenth-Century Britain », in *The Economic History Review*, vol. 55, n°1, 2002, pp. 1-30
- Bergasse, Nicolas, *Considérations sur le magnétisme animal, ou sur la théorie du monde et des êtres organisés, D'après les Principes de M. Mesmer*, La Haye, 1784
- Bergasse, Nicolas, *Observations sur le préjugé de la noblesse héréditaire*, Londres, 1789
- Bergasse, Louis, *Un philosophe lyonnais : Nicolas Bergasse. Essai de philosophie chrétienne sous le premier Empire*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1938
- Berger, Peter L., « Réflexions sur le patriotisme », in *Affrontés à la modernité. Réflexions sur la société, la politique, la religion*, Paris, Éditions du Centurion, 1980, pp. 152-165
- Berger, Peter et Luckmann, Thomas, *La construction sociale de la réalité*, Paris, Méridiens Klincksieck, 1986
- Berque, Augustin, « Milieu et motivation paysagère », in *Espace géographique*, vol. 16, n°4, 1987, pp. 241-250
- Berque, Augustin, *Les raisons du paysage*, Paris, Hazan, 1995
- Berque, Augustin, *Écoumène. Introduction à l'étude des milieux humains*, Paris, Belin,

2000

- Bhabha, Homi K., *Les lieux de la culture. Une théorie postcoloniale* (trad. F. Bouillot), Paris, Éditions Payot et Rivages, 2007
- Bhabra, Gurinder K., « Historical sociology, international relations and connected histories », in *Cambridge Review of International Affairs*, vol. 23, n°1, 2010, pp. 127-143
- Bhabra, Gurinder K., *Connected Sociologies*, London, Bloomsbury, 2014
- Biti, Vladimir, « Othering whose face? Levinas and Foucault », in *Neohelicon*, vol. 32, n°2, 2005, pp. 279-286
- Blanckaert, Claude et Porret, Michel, *L'encyclopédie méthodique (1782-1832). Des Lumières au positivisme*, Genève, Droz, 2006
- Blauner, Robert, *Racial Oppression in America*, New York, Harper & Row, 1972
- Boal, Augusto, *Théâtre de l'opprimé*, Paris, La découverte, 1996
- Bolster, Jeffrey, *Black Jacks. African American Seamen in the Age of Sail*, Cambridge, Harvard University Press, 1997
- Bossenga, Gail, « Estate, Orders, and Corps », in William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 141-166
- Bouchary, Jean, « Un manieur d'argent avant la Révolution française (Suite). VIII. Les grandes spéculations de Clavière », in *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 24, n°3, 1938, pp. 245-281
- Bougeart, Alfred, *Marat, l'ami du peuple*, Tome I, Paris, A. Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1865
- Boulle, Pierre H., *Race et esclavage dans la France de l'Ancien Régime*, Paris, Perrin, 2007
- Bourdieu, Pierre, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, Genève, Droz, 1972
- Bourdieu, Pierre, « Sur le pouvoir symbolique », in *Annales. Histoire, Sciences sociales*, n°3, 1977, pp. 405-411
- Bourdieu, Pierre, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980
- Bourdieu, Pierre, *Choses dites*, Paris, Éditions de Minuit, 1987
- Bourdieu, Pierre, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*, Paris, Seuil, 1994
- Bourdieu, Pierre, *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997
- Bourdin, Philippe, « Introduction. Ombres et Lumières », in Philippe Bourdin (ed.), *La Fayette, entre deux mondes*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2009, pp. 9-22
- Bourguinat, Elisabeth, « Rousseau persifleur ? », in *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 453-463
- Boutry, Philippe, « Romme et la sociabilité politique révolutionnaire », in *Annales historiques de la Révolution Française*, n°304, 1996, pp. 267-282
- Bouvier, Jean, « La banque protestante en France, de la révocation de l'édit de Nantes à la Révolution », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, n°4, 1963, pp. 779-793
- Bowie Moniz, Amanda, « Saving the Lives of Strangers : Humane Societies and the Cosmopolitan Provision of Charitable Aid », in *Journal of the Early Republic*, vol. 29, n°4, 2009, pp. 607-640
- Braidwood, Stephen J., *Black Poor and White Philanthropists. London's Blacks and the Foundation of the Sierra Leone Settlement 1786-1791*, Liverpool, Liverpool University Press, 1994

- Brathwaite, Edward K., « Creolization in Jamaica », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London et New York, Routledge, 1995, pp. 202-205
- Brengues, Jacques, « Les francs-maçons français et les États-Unis d'Amérique à la fin du XVIIIe siècle », in *Annales de Bretagne et des pays de l'Ouest*, vol. 84, n°3, 1977, pp. 293-301
- Brengues, Jacques, Mosser, Monique et Roche, Daniel, « Le monde maçonnique des lumières », in Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France*, Toulouse, Privat, 1981
- Brennan, Timothy, « Du développement à la mondialisation : les études postcoloniales et la théorie de la mondialisation », in Neil Lazarus, *Penser le Postcolonial. Une introduction critique* (trad. M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 203-227
- Brown, Christopher Leslie, *Moral Capital. Foundations of British Abolitionism*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2006
- Buck-Morss, Susan, *Hegel et Haïti*, Paris, Lignes-Léo Scheer, 2006
- Bullock, Steven C., « The Revolutionary Transformation of American Freemason. 1752-1792 », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 47, n°3, 1990, pp. 347-369
- Burguière, André, « L'historiographie des origines de la France. Genèse d'un imaginaire national », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 58, n°1, 2003, pp. 41-62
- Burrows, Simon, *Blackmail, scandal, and revolution. London's French libellistes, 1758-92*, Manchester, Manchester University Press, 2006
- Burrows, Simon, *A King's Ransom. The Life of Charles Théveneau de Morande, Blackmailer, Scandalmonger, and Master-Spy*, London, Continuum, 2010
- Butel, Paul, *Européens et espaces maritimes (vers 1690-vers 1790)*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 1997
- Cabantous, Alain, « Résistance de principe ou lucidité intellectuelle ? Les historiens français et l'histoire atlantique », in *Revue historique*, vol. 3, n° 663, 2012, pp. 705-726
- Campbell, Peter R., « Absolute Monarchy », in William Doyle (ed.), *The Oxford Handbook of the Ancien Régime*, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. 11-38
- Canghulhem, Georges, « Qu'est-ce qu'une idéologie scientifique ? », in *Organon*, n°7, 1970, pp. 3-13
- Cannon, Garland, « Sir William Jones and Dr. Johnson Literary Club », in *Modern Philology*, vol. 63, n° 1, 1965, pp. 20-37
- Caraccioli, *Le livres des quatre couleurs. Ridendo, dicere, verum, quid vetat ? Aux Quatre-éléments*, De l'imprimerie des Quatre-saisons, 4444
- Caradonna, Jeremy, « Prendre part au siècle des Lumières. Le concours académique et la culture intellectuelle au XVIIIe siècle », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 64, n°3, 2009, pp. 633-662
- Carmichael, Stokely et Hamilton, Charles, *Black Power*, New York, Random House, 1967
- Caruth, Cathy, *Unclaimed Experience : Trauma, Narrative, and History*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1996
- Cassis, Youcef, *Capitals of Capital. The Rise and Fall of International Financial Centres, 1780-2009* (trad. J. Collier), Cambridge, Cambridge University Press, 2010

- Castoriadis, Cornélius, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Le Seuil, 1975
- Castro-Gomez, Santiago, *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada*, Bogota, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2005
- Cazenove, Théophile, *Lettre de M. Théophile Cazenove à M. J. J. Pallard, de Marseille, pour constater que ce n'est pas lui, mais M. J. A. Pallard, de Paris, qui doit les différences sur les marchés de Dividendes*, Amsterdam, 1785
- Césaire, Aimé, *Discours sur le colonialisme, suivi de discours sur la négritude*, Paris, Présence Africaine, 2004
- Chakrabarty, Dipesh, « Postcoloniality and the Artifice of History », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London et New York, Routledge, 1995, pp. 383-388
- Chakrabarty, Dipesh, « Minority Histories, Subaltern Pasts », in *Postcolonial Studies*, vol. 1, n°1, 1998, pp. 15-29
- Chakrabarty, Dipesh, *Provincialiser l'Europe : la pensée postcoloniale et la différence historique* (trad. O. Ruchet et N. Vieillescazes), Paris, Éditions Amsterdam, 2009
- Chakrabarty, Dipesh, « Radical Histories and Question of Enlightenment Rationalism : Some Recent Critiques of Subaltern Studies », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 256-280
- Chalaye, Sylvie, « Le Chevalier de Saint-Georges. Un héros des Lumières par deux fois oublié », in *L'arbre à Palabres*, n°11, 2002, pp. 21-27
- Chaplin, Joyce E., *The First Scientific American. Benjamin Franklin and the Pursuit of Genius*, New York, Basic Books, 2007
- Charles-Daubert, Françoise, *Les libertins érudits en France au XVII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998
- Charlton Black, Eugene, *The Association : British Extraparliamentary Political Organization, 1769-1793*, London, Oxford University Press, 1963
- Chartier, Roger, Julia, Dominique et Compère, Marie-Madeleine, *L'éducation en France du XVI<sup>e</sup> au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Société d'édition d'enseignement supérieur, 1976
- Chartier, Roger, *Lectures et Lecteurs dans la France d'Ancien Régime*, Paris, Édition du Seuil, 1987
- Chassagne, Serge, *Le Coton et ses patrons, 1760-1840*, Paris, Éditions de l'E.H.E.S.S., 1991
- Chaturvedi, Vinayak, « Introduction », in Vinayak Chaturvedi, (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. vii-xix
- Chatterjee, Partha, « The Nation and Its Peasants », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 8-23
- Chaussinand-Nogaret, Guy, *Mirabeau*, Paris, Seuil, 1982
- Chaussinand-Nogaret, Guy, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle. De la féodalité aux Lumières*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1984
- Cheneval, Francis, *La Cité des peuples. Mémoires de cosmopolitismes*, Paris, Cerf, 2005
- Chevallier, Pierre, *Histoire de la franc-maçonnerie française. La Maçonnerie : Ecole de l'Égalité. 1725-1799*, Paris, Fayard, 1974
- Chèvremont, François, *Jean-Paul Marat. Esprit politique accompagné de sa vie scientifique, politique et privée*, Tome I, Paris, 1880
- Childs, Nick, « New Light on the 'Entresol', 1724-1731 : The Marquis de Balleroy's

- 'Histoire politique de l'Europe' », in *French History*, vol. 4, n°1, 1990, pp. 77-109
- Citron, Suzanne, *Le Mythe national. L'histoire de France revisitée*, Ivry-sur-Seine, Les Éditions de l'Atelier, 2008
- Clain, Olivier, « Hegel et le schéma L de la dialectique intersubjective », in *Société*, n° 17, 1997, pp. 1-24
- Clark, Anna, « The Chevalier d'Eon and Wilkes : Masculinity and Politics in the Eighteenth Century », in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n°1, 1998, pp. 19-48
- Clark, Kenneth B., *Youth in the Ghetto*, New York, Haryou Associates, 1964
- Clark, Kenneth B., *Dark Ghetto*, New York, Harper & Row, 1965
- Clarkson, Thomas, *Essai sur les désavantages politiques de la traite des nègres*, Paris, 1789
- Clavière, Étienne, *Adresse de la Société des Amis des Noirs à l'Assemblée nationale, à toutes les villes de commerce, à toutes les manufactures, aux colonies, à toutes les sociétés des Amis de la Constitution*, Paris, 1791
- Clément, Alain, « Du bon et du mauvais usage des colonies : politique coloniale et pensée économique française au XVIIIe siècle », in *Cahiers d'économie Politique/Papers in Political Economy*, vol. 1, n° 56, 2009, pp. 101-127
- Clifford, James, « Travelling Cultures », in Lawrence Grossberg, Caty Nelson, et Paula Treichler (ed.), *Cultural Studies*, New York, Routledge, 1992, pp. 96-116
- Condorcet, « Observations et mémoires sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts et métiers. Eloge du Père Le Sueur », in l'abbé Rozier, *Observations sur la physique, sur l'histoire naturelle et sur les arts, avec des planches en taille-douce, dédiées à Mgr le Comte d'Artois*, Paris, Tome IX, 1777
- Condorcet [Schwartz], *Réflexions sur l'esclavage des Nègres*, Neuchâtel, 1788
- Condorcet, *Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'esprit humain*, Paris, Agasse, 1795
- Condorcet, *Œuvres*, Tome I, Paris, Firmin Didot frères, 1847-1849
- Cooke, Jacob E., *Tench Coxe and the Early Republic*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1978
- Corio, Alessandro, « Subalternité et représentation aux Antilles. Le devenir-subalterne de Marie Celat », in Collectif Write Back, *Postcolonial Studies : modes d'emploi*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2013, pp. 313-332
- Coronil, Fernando, « Les études postcoloniales latino-américaines et la décolonisation du monde », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique* (trad. M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 331-357
- Cosandey, Fanny, « Instituer la toute-puissance? Les rapports d'autorité dans la France d'Ancien régime », in *Tracés. Revue de Sciences humaines*, n°17, 2009, pp. 39-54
- Courville, Serge, *Immigration, colonisation et propagande. Du rêve américain ou rêve colonial*, Sainte-Foy, Éditions Multimondes, 2002
- Coyer, Gabriel-François, *Chinki, histoire cochinchinoise, qui peut servir à d'autres pays*, Londres, 1768
- Crane, Verner W., « The Club of Honest Whigs : Friends of Science and Liberty », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 23, n°2, 1966, pp. 210-233
- Cruse, Harold W., *Rebellion or Revolution*, New York, William Morrow, 1968

- Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de D'Alembert*, Tome Deuxième, Première Partie, Paris/Londres, Belin/Bossange, 1821
- Dachez, Roger, « La parathéurgie chez Jean-Baptiste Willermoz et dans la maçonnerie rectifiée : approche d'un concept », in Richard Caron, Joscelyn Godwin, Wouter J. Hanegraaf et Jean-Louis Vieillard-Baron (eds.), *Esotérisme, gnoses et imaginaire symbolique : mélanges offerts à Antoine Faivre*, Leuven, Peeters, 2001, pp. 363-372
- Dachez, Roger, *Histoire de la Franc-maçonnerie Française*, Paris, Presses Universitaires de France, 2003
- D'Alembert, *Histoire des membres de l'Académie française, morts depuis 1700 jusqu'en 1771*, Tome Premier, Paris, Moutard, 1787
- D'Alembert, Jean Le Rond, « Préface », in Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de D'Alembert*, Tome Deuxième, Première Partie, Paris/Londres, Belin/Bossange, 1821
- D'Alembert, Jean Le Rond, « Essai sur la société des gens de lettres et des Grands, sur la Réputation, sur les Mécènes, et sur les Récompenses littéraires », in Condorcet, Jean Antoine Nicolas (ed.), *Œuvres de D'Alembert*, Tome Deuxième, Première Partie, Paris/Londres, Belin/Bossange, 1821
- Darnton, Robert, *La fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Librairie académique Perrin, 1984
- Darnton, Robert, *Édition et sédition. L'univers de la littérature clandestine au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1991
- Darnton, Robert, « J.-P. Brissot and the Société Typographique de Neuchâtel (1779-1787) », in *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, n°10, 2001, pp. 7-47
- Darnton, Robert, *Pour les Lumières : défense, illustration méthode*, Bordeaux, Presses Universitaires de Bordeaux, 2002
- Darnton, Robert, *Bohème littéraire et révolution. Le monde des livres au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 2010
- Darnton, Robert, *Le Diable dans un bénitier. L'art de la calomnie en France. 1650-1800*, Paris, Gallimard, 2010
- Darnton, Robert, « Introduction », in Marquis de Pelleport, *Les bohémiens*, Paris, Mercure de France, 2010
- Darnton, Robert, *A Literary Tour de France*, publié le 1<sup>er</sup> septembre 2014. Consulté à l'adresse suivante : <http://www.robertdarnton.org> le 4 août 2015
- Davis, David Brion, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770-1823*, Oxford, Oxford University Press, 1999
- Davy, Marie-Magdeleine, *La connaissance de soi*, Paris, Presses Universitaires de France, 1966
- Dayal, Samir, « Diaspora and Double Consciousness », in *The Journal of the Midwest Modern Language Association*, vol. 29, n°1, 1996, pp. 46-62
- De Certeau, Michel, *L'invention du quotidien. 1. Arts de faire*, Paris, Gallimard, 1990
- De Champs, Emmanuelle, « La postérité des idées de Jeremy Bentham: la notion d'influence à l'épreuve », in *Cromohs*, vol. 11, 2006, pp. 1-17, consulté le 13 août 2015 à l'adresse suivante : <http://www.fupress.net/index.php/cromohs/article/view/15604/14696#fnB62>
- De Cock, Jacques (ed.), *Marat avant 1789*, Lyon, Éditions fantasques, 2003

- De Grazia, Victoria, *Irresistible Empire. America's Advance through 20th-Century Europe*, Cambridge, The Belknap Press, 2005
- Delaporte, André, *L'idée d'égalité en France au XVIIIe siècle*, Paris, Presses Universitaires, de France, 1987
- Delon, Michel, *Sciences de la nature et connaissance de soi au siècle des Lumières*, Rimouski, Tangence Editeur, 2008
- Denzin, Norman K., « The Genesis of Self in Early Childhood », in *The Sociological Quarterly*, vol. 13, n°3, 1972, pp. 291-314
- Dermigny, Louis, « Circuits de l'argent et milieux d'affaires au XVIIIe siècle », in *Revue historique*, vol. 12, n°2, 1954, pp. 239-278
- De Schutz (ed.), *Mémoires du vénitien J. Casanova de Seingalt, extraits de ses manuscrits originaux*, Tome III, Paris, Tournachon-Molin, 1825
- De Sousa Santos, Boaventura, *Vers un nouveau sens commun juridique*, Paris, L.G.D.J., 2004
- Destrée, Pierre, « Une mise à l'épreuve d'Aristote à partir de Heidegger », in *Revue philosophique de Louvain*, vol. 87, n°76, 1989, pp. 629-639
- Détienne, Marcel et Vernant, Jean-Pierre, *Les ruses de l'intelligence. La mètis des Grecs*, Paris, Flammarion, 1974
- Deveau, Jean-Michel, « La traite négrière atlantique », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, pp. 49-61
- De Witt, Pierre, « Les protestants hollandais en France en 1787 », in *Bulletin historique et littéraire (Société de l'Histoire du Protestantisme Français)*, vol. 34, n° 12, 1885, pp. 569-578
- D'Ezio, Marianna, *Hester Lynch Thrale Piozzi. A Taste for Eccentricity*, Newcastle, Cambridge Scholars Publishing, 2010
- D'Haussonville, (vicomte) *Société philanthropique. Centenaire de la société 1780-1880, Notice historique et rapport lus à l'assemblée générale*, Paris, 1880
- D'Huart, Suzanne, *Brissot. La Gironde au pouvoir*, Paris, Éditions Robert Laffont, 1986
- Diderot et d'Alembert, *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une société de gens de lettres*, Tome VIII, Genève, Pellet, 1778
- Diderot, Denis, *Contes et romans*, Paris, Gallimard, 2004
- Didi-Huberman, Georges, *Survivance des lucioles*, Paris, Les Éditions de Minuit, 2009
- Diel, Paul, *Le symbolisme dans la mythologie grecque. Étude psychanalytique*, Paris, Payot, 1966
- Diet, Irène, « Pour une compréhension élargie de la sociabilité maçonnique à Paris, à la fin du XVIIIe siècle », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°283, 1991, pp. 31-48
- Dietler, Michael, « 'Our Ancestors the Gauls' : Archaeology, Ethnic Nationalism, and the Manipulation of Celtic Identity in Modern Europe », in *American Anthropologist*, vol. 96, n°3, 1994, pp. 584-605
- Dillenberger, John et Welch, Claude, *Protestant Christianity Interpreted Through Its Development*, New York, Macmillan, 1988
- Donvez, Jacques, *De quoi vivait Voltaire ?*, Paris, Deux Rives, 1949
- Dorigny, Marcel, « La Société des Amis des Noirs et les projets de colonisation en Afrique », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°293-294, 1993, pp.

- Dorigny, Marcel et Gainot, Bernard, *La société des Amis des Noirs 1788-1799. Contribution à l'histoire de l'abolition de l'esclavage*, Paris, Éditions de l'UNESCO, 1998
- Dorigny, Marcel, « Mirabeau and the Société des Amis des Noirs : Which Way to Abolish Slavery ? », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery : from Léger Félicité Sonthonax to Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Paris/New York, UNESCO Publishing/Berghahn Books, 2003, pp. 121-132
- Dorigny, Marcel, *Anti-esclavagisme, abolitionnisme et abolitions. Débats et controverses en France de la fin du XVIIIe siècle aux années 1840*, Québec, Presses de l'Université Laval, 2008
- Dorigny, Marcel, « The Question of Slavery in the Physiocratic Texts : A Rereading of and Old Debate », in Manuela Albertone et Antonio De Francesco (eds.), *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the Age of Democratic Revolutions*, Basingstoke/New York, Palgrave Macmillan, 2011, pp. 147-162
- Douglas, Mary, *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*, Paris, La Découverte, 1992
- Drainville, André C., *A History of World Order and Resistance. The Making and Unmaking of Global Subjects*, London, Routledge, 2012
- Drescher, Seymour, *Capitalism and Antislavery. British Mobilization in Comparative Perspective*, Oxford, Oxford University Press, 1987
- Drescher, Seymour, *Abolition. A History of Slavery and Antislavery*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009
- Duane, Anna Mae, « 'Like a Motherless Child' : Racial Education at the New York African Free School and in *My Bondage and My Freedom* », in *American Literature*, vol. 82, n°3, 2010, pp. 461-488
- Duane, William, *Memoirs of Benjamin Franklin. Written by Himself, and Continued by his Grandson and others, with Social Epistolary Correspondence, Philosophical, political, and Moral Letters and Essays, and his Diplomatic Transactions as Agent at London and Minister Plenipotentiary at Versailles*, Tome I, New York, Derby & Jackson, 1859
- Du Bois, William E. B., « Le Nègre et le ghetto de Varsovie (1949) », in *Raisons politiques*, vol. 1, n°21, 2006, pp. 131-135
- Du Bois, William E. B., *Les âmes du peuple noir* (trad. fr. Magali Bessone), Paris, La Découverte, 2007
- Du Bois, William E. B., *Dusk of Dawn. An Essay Toward an Autobiography of a Race Concept*, Oxford, Oxford University Press, 2007
- Dubreuil, Laurent, « De la vie dans la vie : sur une étrange opposition entre *zōē* et *bios* », in *Labyrinthe*, n°22, vol. 3, 2005, pp. 47-52
- Duchet, Michel, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, Paris, Albin Michel, 1995
- Dulucq, Sophie, Coquery-Vidrovitch, Catherine, Frémigacci, Jean, Sibeud, Emmanuelle et Triaud, Jean-Louis, « L'écriture de l'histoire de la colonisation en France depuis 1960 », in *Afrique & histoire*, vol. 2, n°6, 2006, pp. 235-276
- Dumont, Fernand, *Le lieu de l'homme. La culture comme distance et comme mémoire*,



- Montréal, Éditions HURTUBISE HMH, 1968
- Dumont, Fernand, *Genèse de la société québécoise*, Montréal, Boréal, 1996
- Dumont, Martine, « Le succès mondain d'une fausse science : la physionomie de Johann Kaspar Lavater », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 54, n°1, 1984, pp. 2-30
- Duprat, Catherine, « Pour l'amour de l'humanité » . *Le temps des philanthropes. La philanthropie parisienne des Lumières à la monarchie de Juillet*, Paris, Éditions du C. T. H. S., 1993
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, Presses Universitaires de France/Quadrige, 1990
- Dussel, Enrique, « Eurocentrism and Modernity (Introduction to the Frankfurt Lectures) », in *Boundary 2*, vol. 20, n°3, 1993, pp. 65-76
- Dussel, Enrique, « Beyond Eurocentrism : The World-System and the Limits of Modernity », in Frederic Jameson et Masao Myoshi (ed.), *The Cultures of Globalization*, Durham, Duke University Press, 1998, pp. 3-31
- Dussel, Enrique, « World-System and Trans-modernity », in *Nepantla : Views from the South*, vol. 3, n°2, 2002, pp. 221-244
- Dussel, Enrique, « Anti-Cartesian Meditations : On the Origin of the Philosophical Anti-Discourse of Modernity », in *Journal for Culture and Religious Theory*, vol. 13, n°1, 2014, pp. 11-52
- Dybikowski, James C., « Edmond Philip Bridel's Translations of Quaker Writings for French », in *Quaker History*, vol. 77, n°2, 1988, pp. 110-121
- Echeverria, Durand, « L'Amérique devant l'opinion française. 1734-1780 : Questions de méthode et d'interprétation », in *Revue d'Histoire Moderne et Contemporaine*, vol. 9, n°1, 1962, pp. 51-62
- Ehrard, Jean, « Slavery before the Moral Conscience of the French Enlightenment : Indifference, Unease and Revolt », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery : from Léger Félicité Sonthonax to Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Paris/New York, UNESCO Publishing/Berghahn Books, 2003, pp. 111-120
- Eisenstadt, Shmuel N., « La modernité multiple comme défi à la sociologie », in *Revue du M.A.U.S.S.*, vol. 2, n° 24, 2004, pp. 189-204
- Elias, Norbert, *La civilisation des mœurs* (trad. P. Kamnitzer), Paris, Calmann-Lévy, 1973
- Elias, Norbert, *La société de cour* (trad. P. Kamnitzer et J. Etoré), Paris, Flammarion, 1974
- Elias, Norbert, *Qu'est-ce que la sociologie ?* (trad. Y. Hoffman), Paris, Agora, 1991
- Elias, Norbert et Scotson, John, *Logiques de l'exclusion. Enquête sociologique au cœur des problèmes d'une communauté*, Paris, Fayard, 1997
- Ellery, Eloise, *Brissot de Warville. A Study in the History of the French Revolution*, Boston and New York, Houghton Mifflin Company, The Riverside Press Cambridge, 1915
- Elster, Jon, *Nuts and Bolts for the Social Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989
- Elster, Jon, *Sour Grapes. Studies in the Subversion of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996
- Evans, Paul D., *The Holland Land Company*, New York, Buffalo Historical Society, 1924
- Eyerman, Ron, *Cultural Trauma : Slavery and the Formation of African American Identity*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003

- Fabre, Geneviève, « Esclaves et liberté : les noirs, l'indépendance et la Révolution », in Bernard Vincent et Elise Marienstras (eds.), *Les oubliés de la Révolution américaine. Femmes, Indiens, Noirs, quakers, francs-maçons dans la guerre d'Indépendance*, Nancy, Presses Universitaires de Nancy, 1990, pp. 55-97
- Fanon, Frantz, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952
- Fanon, Frantz, *Pour la Révolution africaine*, Paris, La Découverte, 2001
- Fanon, Frantz, *Les damnés de la terre*, Paris, La Découverte, 2002
- Faucher, Jean-André et Ricker, Achille, *Histoire de la franc-maçonnerie en France*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1967
- Favre, Robert, « Mathon de la Cour, Charles (1738-1793) », in Jean Sgard (dir.) *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 693-695
- Ferenczi, Sándor, *Psychanalyse IV*, Paris, Payot, 1982
- Festa, Lynn et Carey, Daniel, « Introduction. Some Answers to the Question : 'What is Postcolonial Enlightenment ?' », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment. Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 1-33
- Fétis, François-Joseph, *Biographie universelle des musiciens et bibliographie générale de la musique*, Tome VIII, Bruxelles, Meline, Cans et Compagnie, 1844,
- Feyel, Gilles, « Gazette de France (1631-1792) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1991
- Feyel, Gilles et Favre, Robert, « Le Boucq, Guy (1732-1799) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 593-594
- Fichte, Johann Gottlieb, *Le caractère de l'époque actuelle* (trad. I. Radrizzani), Paris, Vrin, 1990
- Fichte, Johann Gottlieb, *Lettres et témoignages sur la Révolution française* (trad. I. Radrizzani), Paris, Vrin, 2002
- Figuier, Louis, *Histoire du merveilleux dans les temps moderne*, Tome III, Paris, Hachette, 1860
- Findel, Joseph Gabriel, *Histoire de la franc-maçonnerie depuis son origine jusqu'à nos jours* (trad. E. Tandel), Tome I, Paris, Lacroix, Verboeckhoven et Cie, 1866
- Finkelman, Paul, *An Imperfect Union. Slavery, Federalism, and Comity*, Union, The Lawbook Exchange, 2000
- Fischer, Gustave-Nicolas, *Les concepts fondamentaux de la psychologie sociale*, Paris/Montréal, Dunod/Presses de l'Université de Montréal, 1987
- Flandrin, Jean-Louis, *Familles. Parenté, maison, sexualité dans l'ancienne société*, Paris, Seuil, 1984
- Foucault, Michel, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits II*, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001
- François-Primo, Jean, *La jeunesse de J.-P. Brissot*, Paris, Éditions Bernard Grasset, 1932
- Frank, André Gunder, « Introduction », in James D. Cockcroft, André Gunder Frank et Dale L. Johnson (eds), *Dependence and underdevelopment. Latin America's political economy*, New York, Doubleday & Co, 1972
- Freitag, Michel, *Dialectique et Société, Vol. 1, Introduction à une théorie générale du*

- symbolique*, Lausanne et Montréal, L'Age d'Homme et St-Martin, 1986
- Freitag, Michel, « L'identité, l'altérité et le politique. Essai exploratoire de reconstruction conceptuelle-historique », in *Société*, n°9, 1992, pp. 1-55
- Freitag, Michel, « Quelques principes pour une analyse phénoménologique de la conscience et de l'identité », in *Cahiers de recherche du GIEP*, Montréal, n°18, 1993, pp. 1-20
- Freitag, Michel, *L'oubli de la société. Pour une théorie critique de la postmodernité*, Rennes et Québec, Presses de l'université de Rennes et Presses de l'Université Laval, 2002
- Fruchtman, Jack, *The Apocalyptic Politics of Richard Price and Joseph Priestley. A Study in Late Eighteenth-Century English Republican Millennialism*, Philadelphie, The American Philosophical Society, 1983
- Furetière, Antoine, *Dictionnaire universel contenant généralement tous les mots français tant vieux que modernes, et les termes de toutes les sciences et des arts*, Tome I, LaHaye/Rotterdam, Arnout & Reinier Leers, 1690
- Furstenberg, François, « Atlantic Slavery, Atlantic Freedom : George Washington, Slavery, and Transatlantic Abolitionist Networks », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 68, n°2, 2011, pp. 247-286
- Garnier, Jean-Jacques, *L'homme de lettres. Première Partie. Où l'on traite de la nature de l'Homme de Lettres, du principe fondamental de toutes les sciences, de la culture des esprits, de l'utilité des Gens de Lettres, des récompenses Littéraires, etc.*, Paris, Panckoucke, 1764
- Garnot, Benoît, « Le logement populaire au XVIII<sup>e</sup> siècle : l'exemple de Chartres », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 36, n°2, 1989, pp. 185-210
- Garnot, Benoît, *Un déclin : Chartres au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions du C.T.H.S., 1991
- Garraway, Doris L., « Of Speaking Natives and Hybrid Philosophers. Lahontan, Diderot, and the French Enlightenment Critique of Colonialism », in Daniel Carey et Lynn Festa (ed.), *Postcolonial Enlightenment. Eighteenth Century Colonialism and Postcolonial Theory*, Oxford, Oxford University Press, 2009, pp. 207-239
- Garrigus, John D., « 'Thy coming fame, Ogé ! Is sure'. New evidence on Ogé's 1790 Revolt and the Beginnings of the Hatian Revolution », in John D. Garrigus et Christopher Morris (ed.), *Assumed Identities. The Meaning of Race in the Atlantic World*, College Station, Texas A&M University Press, 2010, pp. 19-45
- Geertz, Clifford, « La description dense. Vers une théorie interprétative de la culture. Traduction par André Mary », in *Enquête*, n°6, 1998, pp. 73-105
- Genestier, Philippe, « Sous les pavés les racines? », in *Espaces Temps*, n°42, 1989, pp. 50-57
- Gheorghiu, C. Virgil, *La vingt-cinquième heure*, Paris, Plon, 1949
- Gilroy, Paul, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience* (trad. J.-P. Henquel), Paris, Éditions Kargo, 2003
- Glissant, Édouard, *Poétique de la Relation. Poétique III*, Paris, Gallimard, 1990
- Godechot, Jacques, « Les relations économiques entre la France et les États-Unis de 1778 à 1789 », in *French Historical Studies*, vol. 1, n°1, 1958, pp. 26-39
- Goffman, Erving, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (trad. A. Kihm), Paris, Les Éditions de Minuit, 1975

- Goodman, Dena, *The Republic of Letters : A Cultural History of the French Enlightenment*, Ithaca, Cornell University Press, 1994
- Gopal, Priyamvada, « Lire l'Histoire subalterne », in Neil Lazarus, *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, (trad. M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 229-258
- Graham, Jenny, « Revolutionary in Exile : The Emigration of Joseph Priestley to America 1794-1804 », in *Transactions of the American Philosophical Society*, New Series, vol. 85, n°2, 1995, pp. 1-213
- Grandroute, Robert, « Serres de La Tour, Antoine de (1740-?) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 917-920
- Grandroute, Robert, « Swinton, Samuel (?-1797) », in Jean Sgard, *Dictionnaires des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 940-942
- Gramsci, Antonio, « La formation des intellectuels », in *Œuvres choisies* (trad. G. Moget et A. Monjo), Paris, Éditions sociales, 1959
- Granger, Gilles Gaston, *La mathématique sociale du marquis de Condorcet*, Paris, Éditions Odile Jacob, 1989
- Gravitz, Melvin A. « Mesmerism and Masonry : Early Historical Interactions », in *American Journal of Clinical Hypnosis*, 39, n°4, 1997, pp. 266-270
- (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, *L'argent de la traite. Milieu négrier, capitalisme et développement : un modèle*, Paris, Aubier, 1996
- (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Les négoce atlantiques français. Anatomie d'un capitalisme relationnel », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, pp. 33-48
- (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, *Saint-Simon. L'utopie ou la raison en actes*, Paris, Payot et Rivages, 2001
- (Pétre-)Grenouilleau, Olivier, « Abolitionnisme et démocratisation », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau (dir.), *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIIIe-XIXe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 7-23
- Grenouilleau, Olivier, *Qu'est-ce que l'esclavage ? Une histoire globale*, Paris, Gallimard, 2014
- Groenewegen, Peter, « L a 'French connection' : influences françaises sur l'économie politique britannique », in *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 15-35
- Grosfoguel, Ramón, « The Epistemic decolonial turn », in *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, pp. 211-223
- Grosfoguel, Ramón, « Developmentalism, Modernity, and Dependency Theory in Latin America », in Mabel Moraña, Enrique Dussel, et Carlos A. Jáuregui (eds), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham et Londres, 2008, pp. 307-331
- Guénot, Hervé, « Palissot de Monteny, Charles (1730-1841) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 755-763
- Guha, Ranajit, « On Some Aspects of the Historiography of Colonial India », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 1-7
- Guitton, Édouard, « Clément, Jean-Marie (1742-1812) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des*

- journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 231-232
- Gurvitch, Georges, « Continuité et discontinuité en histoire et en sociologie », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. 12, n°1, 1957, pp. 73-84
- Gurvitch, Georges, *La vocation de la sociologie, Tome I, Vers la sociologie différentielle*, Paris, Presses Universitaires de France, 1968
- Gutiérrez, Ramon, « Internal Colonialism. An American Theory of Race », in *Du Bois Review*, vol. 1, n°2, 2004, pp. 287-291
- Guyot, Joseph Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Tome XIII, Paris, 1784
- Guyot, Joseph Nicolas, *Répertoire universel et raisonné de jurisprudence civile, criminelle, canonique et bénéficiale*, Tome XVII, Paris, 1785
- Haddour, Azzedine, « Fanon dans la théorie postcoloniale », in *Les Temps Modernes*, vol. 1, n°635-636, 2006, pp. 136-158
- Halévy, Ran, *Les Loges maçonniques dans la France d'Ancien Régime. Aux origines de la sociabilité démocratique*, Paris, Armand Colin, 1984
- Hall, Stuart, « When Was 'the Post-Colonial?' Thinking at the Limit », in Iain Chambers et Lidia Curti (dir.), *The Post-Colonial Question : Common Skies, Divided Horizons*, London/New York, Routledge, 1996, pp. 242-260
- Hall, Stuart, « Race, Articulation, and Societies Structured in Dominance », in Houston A. Baker, Manthia Diawara, et Ruth H. Lindeborg (eds), *Black British Cultural Studies. A Reader*, Chicago, Chicago University Press, 1996, pp. 16-60
- Hall, Stuart, « Cultural Identity and Diaspora », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, 2006, pp. 435-438
- Hall, Stuart, *Identités et cultures. Politiques des Cultural Studies*, Paris, Éditions Amsterdam, 2007
- Hans, Nicholas, « UNESCO of the Eighteenth century. La Loge des neuf soeurs and its venerable master, Benjamin Franklin », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 97, n°5, 1953, pp. 513-524
- Hans, Nicholas, « Franklin, Jefferson, and the English Radicals at the End of the Eighteenth Century », in *Proceedings of the American Philosophical Society*, vol. 98, n°6, 1954, pp. 406-426
- Haran, Alexandre Yali, « Les droits de la couronne de France sur l'Empire au XVII<sup>e</sup> siècle », in *Revue historique*, vol. 299, n°1, 1998, pp. 71-91
- Harris, Marc L., « 'Cement the Union' : The Society of the Cincinnati and the Limits of Fraternal Sociability », in *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. 107, 1995, pp. 115-140
- Harris, Robert L., « Early Black Benevolent Societies », in *The Massachusetts Review*, vol. 20, n°3, 1979, pp. 603-625
- Harrison, John Anthony, « Blind Henry Moyes, 'an excellent lecturer in philosophy' », in *Annals of Science*, vol. 13, n°2, 1957, pp. 109-125
- Harvey, David, *The New Imperialism*, Oxford, Oxford University Press, 2003
- Hauc, Jean-Claude, *Aventuriers et libertins au siècle des Lumières*, Paris, les Éditions de Paris, 2009
- Haudrière, Philippe, *L'Empire des Rois. 1500-1789*, Paris, Éditions Denoël, 1997

- Hauptman, Laurence M., *Conspiracy of Interests. Iroquois Dispossession and the Rise of New York State*, Syracuse, Syracuse University Press, 1999
- Hawkins, Aubrey, « Some Writers on The Monthly Review », in *The Review of English Studies*, vol. 7, n°26, 1931, pp. 168-181
- Heidegger, Martin, *Essais et conférences* (trad. A. Préau), Paris, Gallimard, 1958
- Heidegger, Martin, *Questions II* (K. Axelos et J. Beaufret), Paris, Gallimard, 1983
- Henderson, « The Anglo-French Commercial Treaty of 1786 », in *The Economic History Review*, vol. 10, n°1, 1957, pp. 104-112
- Heward, Edmund, *Lord Mansfield. A Biography*, Delhi, Universal Law Publishing Company, 2007
- Hilton Price, Frederick George, *London Bankers with Some Account of Their Predecessors the Early Goldsmiths, Together with Lists of Bankers from 1670, including the Earliest printed in 1677, to that of the London Post Office Directory of 1890*, London, The Leadenhall Press, 1890
- Hingston Fox, Richard, *Dr. John Fothergill and his Friends. Chapters in Eighteenth-Century Life*, London, Macmillan and Co, 1919
- Hirschman, Albert, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard, 1984
- Hjortberg, Monica, « Correspondance littéraire secrète (1775-1793) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1991
- Hobsbawm, Eric, J., *L'ère des révolutions, 1789-1848* (trad. F. Braudel et J.-C. Pineau), Paris, Fayard, 1969
- Hobson, John A., *Imperialism : a study*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1972
- Honneth, Axel, *La société du mépris. Vers une nouvelle Théorie critique* (trad. O. Voirol, P. Rusch et A. Dupeyrix), Paris, La Découverte, 2008
- Howard, Dick, *Aux origines de la pensée politique américaine*, Paris, Buchet-Chastel, 2004
- Hulin, Michel, *La mystique sauvage. Aux antipodes de l'esprit*, Paris, Presses Universitaires de France, 1993
- Humane Society of the Commonwealth of Massachusetts, *History of the Humane Society of Massachusetts*, Boston, Samuel N. Dickinson, 1845
- Husserl, Edmund, *Logique formelle et logique transcendantale* (trad. S. Bachelard), Paris, Presses Universitaires de France, 1957
- Husserl, Edmund, *Méditations cartésiennes* (trad. M. De Launay), Paris, Presses Universitaires de France, 1996
- Hutcheon, Linda, « Circling the Downspout of Empire », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds), *The Post-Colonial Studies Reader*, London et New York, Routledge, 1995, pp. 130-135
- Huvos, Kornel, « Vers une renouveau du mirage américain dans les lettres françaises », in *The French Review*, vol. 47, n°2, 1973, pp. 291-301
- Israel, Jonathan I., *Philosophy, Revolution, and Human Rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2011
- Jackson, Maurice, « Benezet, Anthony (1713-1784) », in Peter Hinks et John McKivigan (ed.), *Encyclopedia of Antislavery and Abolition*, Tome I, Westport, Greenwood Press, 2007, pp. 87-89
- Jackson, Maurice, *Let The Voice Be Heard. Anthony Benezet, Father of Atlantic*

- Abolitionism*, Philadelphie, University of Pennsylvania Press, 2009
- Jacob, Margaret C., *Living the Enlightenment. Freemasonry and Politics in Eighteenth-Century Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1991
- Jacob, Margaret et Crow, Matthew, « Freemasonry and the Enlightenment », in Henrik Bogdan et Jan A. M. Snoek (eds.), *Handbook of Freemasonry*, Leiden, Brill, 2014
- James, William, *Psychology, Briefer Course*, Cambridge, Harvard University Press, 1984
- Jankélévitch, Vladimir, *L'aventure, l'ennui, le sérieux*, Paris, Éditions Montaigne, 1963
- Jefferson, Thomas, *Notes on the State of Virginia*, London, John Stockdale, 1787
- Jefferson, Thomas, *The Papers of Thomas Jefferson*, Tome VIII, Princeton, Princeton University Press, 1986
- Johnston, Robert Matteson, « Mirabeau's Secret Mission to Berlin », in *The American Historical Review*, vol. 6, n° 2, 1901, pp. 235-253
- Johnson, Walter, *Soul by Soul. Life Inside the Antebellum Slave Market*, Cambridge, Harvard University Press, 1999
- Jones, Robert F., « William Duer and the Business of Government in the Era of the American Revolution », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 32, n°3, 1975, pp. 393-416
- Jones, Robert F., *The King of the Alley : William Duer, Politician, Entrepreneur and Speculator (1768-1799)*, Philadelphie, American Philosophical Society, 1992
- Jouhaud, Christian, « Les libelles en France au XVIIe siècle : action et publication », in *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique* [En ligne], n°90-91, 2003, pp. 1-10, mis en ligne le 01 janvier 2006, consulté le 23 août 2015. URL : <http://chrhc.revues.org/1443>
- Jourdan, Annie, « A Tale of Three Patriots in a Revolutionary World : Théophile Cazenove, Jacques-Pierre Brissot, and Joel Barlow (1788-1811) », in *Early American Studies : An Interdisciplinary Journal*, vol. 10, n°2, 2012, pp. 360-381
- Julien, François, *Philosophie du vivre*, Paris, Gallimard, 2011
- Kahn, Didier, « Alchimie et franc-maçonnerie au XVIIIe siècle », in *Mutus Liber Latomorum. Le Livre Muet des Francs-Maçons*, Paris, J.-C. Bailly Editeur, 1993, pp. 25-38
- Kaminski, James Jan, « Pieter Stadnitsky : America's Principal Broker and Land Developer », in *Polish American Studies*, vol. 44, n°1, 1987, pp. 56-66
- Kane, John, *The Politics of Moral Capital*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001
- Kant, Immanuel, *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Paris, Éditions Mille et une nuits, 2006
- Kapp, Volker, « Satire et injure au XVIIIe siècle : le conflit entre la morale et la politique dans le débat sur les libelles », in *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, 1984, vol. 36, n°36, pp. 155-165
- Kavwahirehi, Kasereka, *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines*, New York, Éditions Rodopi, 2006
- Kermode, Frank, *The Sens of an Ending. Studies in the Theory of Fiction*, New York, Oxford University Press, 1970
- Klein, Herbert S., *The Atlantic Slave Trade*, New York, Cambridge University Press, 1999
- Klingberg, Frank J., *Anglican Humanitarianism in Colonial New York*, Philadelphia, Church Historical Society, 1940

- Kneale, J. Douglas, « Genre Theory, Catachresis and the Fetish. The Case of Canada », in Abdul R. JanMohamed (ed.), *Reconsidering Social Identification. Race, Gender, Class and Caste*, London/New York/New Delhi, Routledge, 2011, pp. 42-54
- Knight, Stephen, *The Brotherhood. The Explosive Expose of the Secret World of the Freemasons*, New York, HarperCollins, 1985
- Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1990
- Koselleck, Reinhart, *Le Règne de la critique*, Paris, Éditions de Minuit, 1979
- Kramnick, Isaac, « Eighteenth-century Science and Radical Social Theory : The Case of Joseph Priestley's Scientific Liberalism », in *Journal of British Studies*, vol. 25, n°1, janvier 1986, pp. 1-30
- Krebs, Albert, « La Fayette et le problème de l'esclavage », in *Annuaire-Bulletin de la Société de l'histoire de France*, 1956-1957, pp. 49-60
- La Bruyère, Jean, *Les Caractères ou les mœurs de ce siècle*, Tome II, Paris, Paul Dupont, 1883
- Lacan, Jacques, « Le stade du miroir comme fondateur de la fonction du Je telle qu'elle nous est révélée dans l'expérience psychanalytique », in *Écrits I*, Paris, Seuil, 1966, pp. 92-99
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire. Livre XVII. L'envers de la psychanalyse (1969-1970)*, Paris, Seuil, 1991
- Lacan, Jacques, *Le Séminaire. Livre X. L'angoisse (1962-1963)*, Paris, Seuil, 2004
- Laclau, Ernesto, « Identity and Hegemony : the Role of Universality in the Constitution of Political Logic's », in Judith Butler, Ernesto Laclau et Slavoj Žižek, *Contingency, Hegemony, Universality. Contemporary Dialogues on the Left*, London, Verso, 2000, pp. 44-89
- Lacoste, Jean, « Préface », in Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Un poète lyrique à l'apogée du capitalisme* (trad. J. Lacoste), Paris, Payot, 2002
- Lalande, Jacques, *Traité du ban et d'arrière-ban*, Orléans, 1675
- La Marle, Hubert, *Philippe Egalité. « Grand Maître » de la Révolution*, Paris, Nouvelles Éditions Latines, 1989
- Lambert, Frank, « The First Great Awakening : Whose Interpretative Fiction? », in *The New England Quarterly*, vol. 68, n°4, 1995, pp. 650-659
- Lambert, Paul F., « Benjamin Rush and American Independence », in *Pennsylvania History*, vol. 39, n°4, 1972, pp. 443-454
- Lamoine, Georges (ed.), *Discours prononcé à la réception des Francs-Maçons par le Chevalier André-Michel de Ramsay*, Toulouse, SNES, 2007
- Langford, Paul, *A Polite and Commercial People : England, 1727-1783*, Oxford, Clarendon Press, 1989
- Lanier, Jean-François, « Servan, Michel (1736-1807) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 920-921
- Lanthenas, M. *L'amiral réfuté par lui-même ou Réponse aux opinions de cet auteur, sur l'abolition de la Traite des Noirs, suivie de quelques idées sur les établissements libres que la France ne doit point différer de faire au Sénégal*, 1790
- Laplanche, Jean et Pontalis, Jean-Bertrand, *Vocabulaire de la psychanalyse*, Paris, Presses Universitaires de France, 1971
- Larrère, Catherine, « Économie politique et esclavage au XVIIIe siècle, une rencontre



- tardive et ambiguë », in Olivier (Pétre-)Grenouilleau (dir.), *Abolir l'esclavage. Un réformisme à l'épreuve (France, Portugal, Suisse, XVIIIe-XIXe siècles)*, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2008, pp. 209-223
- Lasseter, John, « Defamation of Peers : The Rise and Decline of the Action for Scandalum Magnatum, 1497-1773 », in *The American Journal of Legal History*, vol. 22, n°3, 1978, pp. 216-236
- Lazarus, Neil, « Introduire les études postcoloniales », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique* (trad. M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 59-78
- Lecerle, Jean-Jacques, « Lire Raymond Williams aujourd'hui », in Raymond Williams, *Culture & Matérialisme* (trad. N. Calvé et E. Dobenesque), Paris, Les Prairies ordinaires, 2009, pp. 5-24
- Lee, Gerard A., « Oliver Goldsmith », in *Dublin Historical Record*, vol. 26, n°1, 1972, pp. 2-17
- Lefebvre, Henri, *La présence et l'absence. Contribution à la théorie des représentations*, Paris, Casterman, 1980
- Lefebvre, Henri, *La production de l'espace*, Paris, Éditions Anthropos, 2000
- Legay, Marie-Laure, « Capitalisme, crises de trésorerie et donneurs d'avis : une relecture des années 1783-1789 », in *Revue historique*, vol. 3, n°655, 2010, pp. 577-608
- Lerat, Christian, « Benjamin Franklin, pionnier de la franc-maçonnerie transatlantique », in *Lumières*, n°7, 2006, pp. 57-70
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, « Présentation. Un regard nouveau sur la noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle », in Guy Chaussinand-Nogaret, *La noblesse au XVIII<sup>e</sup> siècle. De la féodalité aux Lumières*, Bruxelles, Éditions Complexe, 1984, pp. i-v
- Levy, Amherst Barry, *Quakers and the American Family. British Settlement in the Delaware Valley*, Oxford, Oxford University Press, 1988
- Lewis, David Levering, *W.E.B. Du Bois. A Biography (1868-1963)*, New York, Holt Paperbacks, 2009
- Ligou, Daniel, « Le Grand Orient de France (1771-1789) » in Daniel Ligou (dir.), *Histoire des Francs-maçons en France*, Toulouse, Privat, 1981
- Lilti, Antoine, « Sociabilité et mondanité: Les hommes de lettres dans les salons parisiens au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *French Historical Studies*, vol. 28, n°3, 2005, pp. 415-445
- Lincoln Burrage, Walter, *A History of the Massachusetts Medical Society : with brief biographies of the founders and chief officers, 1781-1922*, Norwood, The Plimpton Press, 1923
- Lipiansky, Edmond-Marc, « L'identité personnelle », in Jean-Claude Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre/Paris, Sciences Humaines/Presses Universitaires de France, 1998, pp. 21-29
- Lipiansky, Edmond Marc, « Comment se forme l'identité des groupes », in Jean-Claude Ruano-Borbalan (dir.), Jean-Claude Ruano-Borbalan (dir.), *L'identité : l'individu, le groupe, la société*, Auxerre/Paris, Sciences Humaines/Presses Universitaires de France, 1998, pp. 143-150
- Livermore, Shaw, « Advent of Corporations in New York », in *New York History*, vol. 16, n°3, 1935, pp. 286-298
- Loft, Leonore, « 'Un de ces esprits aériens descendus sur la terre' : Félicité Dupont and the

- Paradox of Sensibility », in Roland Bonnel et Catherine Rubinger (ed.), *Femmes savantes et femmes d'esprit : Woman Intellectuals of the French Eighteenth Century*, New York, Peter Lang, 1994, pp. 77-98
- Loft, Leonore, *Passion, Politics, and Philosophie. Rediscovering J.-P. Brissot*, Westport, Greenwood Press, 2002
- Lonsdale, Roger, « Dr. Burney and the Monthly review », in *The Review of English Studies*, vol. 15, n°57, 1964, pp. 346-358
- Loyseau, Charles, « Livres des ordres et simples dignités. Avant-Propos », in *Traité des ordres et simples dignités*, Paris, 1623
- Lüthy, Herbert, *La banque protestante en France de la révocation de l'Edit de Nantes à la Révolution*, Tome I, Paris, S.E.V.P.E.N., 1959
- Lynd, Staughton, *Class Conflict, Slavery and United States Constitution*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1967
- Lynn, Michael R., « Enlightenment in the Public Sphere : The Musée de Monsieur and Scientific Culture in the Late-Eighteenth-Century Paris », in *Eighteenth-Century Studies*, vol. 32, n°4, 1999, pp. 463-476
- Machiavel, *Le Prince* (trad. M. Gaille-Nikodimov), Paris, Livre de Poche, 2000
- Maisonnette, Jean, *La psychologie sociale*, Paris, Presses Universitaires de France, 1967
- Mallet, Paul-Henri (ed.), *Nouveau recueil de voyages au Nord de l'Europe et de l'Asie, contenant les Extraits des Relations de Voyages les plus estimées, et qui n'ont jamais été publiées en Français. Ouvrage traduit en différentes langues, par une Société de Gens-de-Lettres, avec des notes, des éclaircissements, et enrichi de cartes, de vues et de dessins gravés par les meilleurs Artistes*, Tome I, Genève, 1785
- Malouet (ed.), *Mémoires de Malouet*, Tome II, Paris, Didier et Cie, 1868
- Manuel, Pierre, *La Police de Paris dévoilée*, Tome II, Paris, Garnery, 1791
- Magdelain, André, *Auctoritas principis*, Paris, Les Belles Lettres, 1947
- Mannoni, Octave, *Psychologie de la colonisation*, Paris, Seuil, 1950
- Mannoni, Octave, *Un commencement qui n'en finit pas. Transfert, interprétation, théorie*, Paris, Seuil, 1980
- Marat, Jean-Paul, « Traits destinés au portrait du jésuite Brissot », in *Annales révolutionnaires*, vol. 5, n°5, 1912, pp. 685-691
- Marcus, George E., « Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-Sited Ethnography », in *Annual Review of Anthropology*, vol. 24, 1995, pp. 95-117
- Marienstras, Elise, « The Enlightenment and Slavery in North America », in Marcel Dorigny (ed.), *The Abolitions of Slavery : from Léger Félicité Sonthonax to Victor Schœlcher, 1793, 1794, 1848*, Paris/New York, UNESCO Publishing/Berghahn Books, 2003, pp. 79-100
- Marzagalli, Sylvia, « Sur les origines de l'Atlantique history' : paradigme interprétatif de l'histoire des espaces atlantiques à l'époque moderne », in *Dix-Huitième Siècle*, n°33, 2001, pp. 17-31
- Mason, Stephen, « Jean Hyacinthe de Magellan, F.R.S., and the chemical revolution of the eighteenth century », in *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 45, n°2, 1991, pp. 155-164
- Maspéro-Clerc, Hélène, « Une 'gazette anglo-française' pendant la guerre d'Amérique : le 'Courrier de l'Europe' », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°226,

- 1976, pp. 572-594
- Mathiez, Albert, « Brissot et son associé, d'après une lettre inédite », in *Annales révolutionnaires*, vol. 12, n°5, 1920, pp. 414-424
- Mathiez, Albert, *La Théophilanthropie et le culte décadaire. Essai sur l'histoire religieuse de la Révolution (1796-1801)*, Genève, Slatkine, 1975
- Mauss, Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », in *Sociologie et anthropologie*, Paris, Quadrige/Presses Universitaires de France, 2006, pp. 143-279
- Maxey, David W. « The Union Farm : Henry Drinker's Experiment in Deriving Profit from Virtue », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 107, n° 4, 1983, pp. 607-629
- Maxey, David, W., « Of Castles in Stockport and Other Structures : Samuel Preston's Contentious Agency for Henry Drinker », in *The Pennsylvania magazine of History and Biography*, vol. 110, n°3, 1986, pp. 413-446
- Mbembe, Achille, *De la postcolonie. Essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*, Paris, Karthala, 2000
- Mbembe, Achille, « Qu'est-ce que la pensée postcoloniale ? », in *Esprit*, n°12, 2006, pp. 117-133
- Mbembe, Achille, *Sortir de la grande nuit. Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte, 2013
- McCalman, Iain, « Newgate in Revolution : Radical Enthusiasm and Romantic Counterculture », in *Eighteenth-Century Life*, vol. 22, n° 1, 1998, pp. 95-110
- McCloy, Shelby, *The Negro in France*, Lexington, University of Kentucky Press, 1961
- McConkey, Kevin M. et Perry, Campbell, « Benjamin Franklin and Mesmerism, Revisited », in *International Journal of Clinical and Experimental Hypnosis*, vol. 50, n°4, 2002, pp. 320-331
- McIntyre, Ian, *Hester. The Remarkable Life of Dr Johnson's 'dear Mistress'*, London, Constable, 2008
- McKelvey, Blake, « Historic Aspects of the Phelps and Gorham Treaty of July 4-8, 1788 », in *Rochester History*, vol. 1, n°1, 1939, pp. 1-24
- Mead, George Herbert, *L'esprit, le soi et la société* (trad. J. Cazeneuve, E. Kaelin et G. Thibault), Paris, Presses Universitaires de France, 1963
- Mele, Flora, *Le théâtre de Charles-Simon Favart. Histoire et Inventaire des manuscrits*, Paris, Honoré Champion Editeur, 2010
- Memmi, Albert, *Portrait du colonisé, précédé de Portrait du colonisateur*, Paris, Gallimard, 1985
- Mercier, Louis-Sébastien, *L'An Deux Mille Quatre Cent Quarante. Rêve s'il en fût jamais*, Londres, 1771
- Mercier, Louis-Sébastien, *Tableau de Paris*, Tome I et II, Amsterdam, 1783
- Merton, Robert K., *Éléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Armand Colin, 1997
- Meyer, Jean, Tarrade, Jean, Rey-Goldzeiguer, Annie et Thobie, Jacques, *Histoire de la France coloniale. Des origines à 1914*, Paris, Armand Colin, 1991
- Mieth, Dietmar, « Mystique », in Peter Eicher (dir.), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988

- Mignolo, Walter, « Many Faces of cosmo-polis : Border Thinking and critical Cosmopolitanism », in *Public Culture*, vol. 12, n°3, 2000, pp. 721-748
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Renaissance. Literacy, Territoriality and Colonization*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2003
- Mignolo, Walter, « Introduction. Immigrant Consciousness », in Rodolfo Kusch, *Indigenous and Popular Thinking in América*, Durham, Duke University Press, 2010, pp. xiii-liv
- Mignolo, Walter, *The Darker Side of Western Modernity. Global Futures, Decolonial Options*, Durham et Londres, Duke University Press, 2011
- Mignolo, Walter, *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Princeton, Princeton University Press, 2012
- Mignolo, Walter, « Géopolitique de la sensibilité et du savoir. (Dé)colonialité, pensée frontalière et désobéissance épistémologique », in *Mouvements*, vol. 1, n°73, 2013, pp. 181-190
- Minard, Philippe, « L'Atlantique reconnecté ? », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°363, 2011, pp. 161-168
- Minvielle, Stéphane, *La famille en France à l'époque moderne (XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Armand Colin, 2010
- Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome I, Avignon, 1756
- Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome II, Hambourg, 1758
- Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome IV, La Haye, 1759
- Mirabeau, *L'ami des hommes, ou traité de la population*, Tome III, Avignon, 1760
- Mirabeau, « Suite de la Seizième lettre de M. B. À M\*\*\* et la Quatrième sur la Stabilité de l'Ordre Légal », in *Éphémérides du citoyen*, vol. 2, 1769, pp. 1-61
- Money, John, *Experience and Identity : Birmingham and the West Midlands, 1760-1800*, Manchester, Manchester University Press, 1977
- Montesquieu, *Lettres persanes*, Tome I, Londres, 1735
- Moreau de Saint Méry, Médéric Louis Elie, *Discours sur l'utilité du musée établi à Paris, prononcé dans sa séance du 1er décembre 1784*, Parme, Bodoni, 1805
- Mornet, Daniel, *Les origines intellectuelles de la Révolution française (1715-1787)*, Paris, Armand Colin, 1954
- Moreau-Zanelli, Jocelyne, *Gallipolis. Histoire d'un mirage américain au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, L'Harmattan, 2000
- Moureau, François, « Gazette Anglo-française (1780) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Paris/Oxford, Universitatis/Voltaire Foundation, 1991
- Moureau, François, *La plume et le plomb. Espaces de l'imprimé et du manuscrit au siècle des Lumières*, Paris, Presses de l'université Paris-Sorbonne, Lettres françaises, 2006
- Mousnier, Roland, *Les hiérarchies sociales. De 1450 à nos jours*, Paris, Presses Universitaires de France, 1969
- Mousnier, Roland, « Les concepts d'ordres', d'états', de 'fidélité' et de 'monarchie absolue' en France de la fin du XV<sup>e</sup> siècle à la fin du XVIII<sup>e</sup> », in *Revue historique*, vol. 247, n°2, 1972, pp. 289-312
- Mudimbe, Valentin-Yves, *The Invention of Africa. Gnosis, Philosophy and the Order of Knowledge*, Bloomington et Indianapolis, Indiana University Press, 1988
- Myers, Norma, *Reconstructing the Black Past. Black in Britain 1780-1830*, London, Frank Cass, 1996

- Nabarra, Alain « Imbert de Boudeaux, Guillaume (1744-1803) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 518-519
- Nandy, Ashis, *L'Ennemi intime. Perte de soi et retour à soi sous le colonialisme* (trad. A. Montaut), Paris, Fayard, 2007
- Nash, Gary B., *Forging Freedom. The Formation of Philadelphia's Black Community, 1720-1840*, Cambridge, Harvard University Press, 1988
- Nash, Gary B., Soderlund, Jean R., *Freedom by Degrees. Emancipation in Pennsylvania and its Aftermath*, Oxford, Oxford University Press, 1991
- Nefontaine, Luc, *La franc-maçonnerie*, Paris, Cerf, 1990
- Nietzsche, Friedrich, *Ecce Homo. Comment on devient ce qu'on est* (trad. H. Albert), Paris, Denoël/Gonthier, 1971
- Nirenberg, David, « Race and the Middle Ages : The Case of Spain and Its Jews », in Margaret R. Greer, Walter D. Mignolo et Maureen Quilligan (eds.), *Rereading the Black Legend : The Discourses of Religious and Racial Difference in the Renaissance Empires*, Chicago, University of Chicago Press, 2007, pp. 71-87
- Norrell, Robert J., *Up from History. The Life of Booker T. Washington*, Cambridge, Harvard University Press, 2009
- Ogilvie, Bertrand, *Lacan : la formation du concept de sujet (1932-1949)*, Paris, Presses Universitaires de France, 2005
- Oldfield, John R., *Transatlantic Abolitionism in the Age of Revolution. An International History of Anti-Slavery, c. 1787-1820*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013
- Olleson, Philip, *The Journals and Letters of Susan Burney. Music and Society in Late Eighteenth-Century England*, Farnham/Burlington, Ashgate Publishing Company, 2012
- Osgood, Howard Lawrence, *The Title of the Phelps and Gorham Purchase*, Rochester, Harvard College Library, 1891
- Otto, Peter, « The Regenration of the Body : Sex, Religion and the Sublime in James Graham's Temple of Health and Hymen », in *Romanticism On the Net*, vol. 23, août 2001, consulté le 6 octobre 2015 à l'adresse suivante : <http://www.erudit.org/revue/RON/2001/v/n23/005991ar.html?vue=integral#re1no42>
- Page, Anthony, *John Jebb and the Enlightenment Origins of British Radicalism*, Westport, Praeger, 2003
- Paine, Thomas, *The Complete Religious and Theological Works of Thomas Paine*, New York, Peter Eckler, 1892
- Palmer, Robert R., *The Age of the Democratic Revolution. A Political History of Europe and America, 1760-1800, The Challenge*, Princeton, Princeton University Press, 1959
- Pasquier, Jean, *L'impôt des gabelles en France aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Genève, Slatkine, 1905
- Parry, Benita, « Problems in Current Theories of Colonial Discourse », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, 1995, pp. 36-44
- Parry, Benita, *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*, New York/London, Routledge, 2004
- Patočka, Jan, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, Paris, Verdier, 1990

- Payne Fisk, Deborah, « Reified Object or Emergent Professional. Retheorizing the Restoration Actress », in Douglas Canfield et Deborah Payne Fisk (ed.), *Cultural Readings of Restoration and Eighteenth-Century English Theater*, Athens, University of Georgia Press, 1995
- Pearl, Kenneth S., « The Society for Constitutional Information and the Publication of the radical Agenda », in Bernard Cook, Kyle O. Eidahl, Donald D. Horward, Karl A. Roider (eds.), *The Consortium on Revolutionary Europe, 1750-1850. Selected Papers*, Tallahassee, Florida State University, 1995, pp. 77-85
- Pellegrin, Marie-Frédérique, *Dieu*, Paris, Flammarion, 2003
- Perchellet, Jean-Pierre, « La métaphore théâtrale dans les égarements du cœur et de l'esprit », in *Dix-Huitième siècle*, n°33, 2001, pp. 445-456
- Perman, David, *Scott of Amwell. Dr Johnson's Quaker critic*, Hertfordshire, Rockingham Press, 2001
- Perreau, Jean André, *Mizrim ou la sage à la cour, histoire égyptienne*, Neuchâtel, 1782
- Perrin, Jean-François, « Soi-même comme multitude : le cas du récit à métempsychose au 18e siècle », in *Dix-huitième siècle*, n°41, 2009, pp. 168-186
- Perroud, Claude (ed.), *Lettres de Madame Roland (1788-1793)*, Tome II, Paris, Imprimerie Nationale, 1902
- Perroud, Claude (ed.), *J.-P. Brissot. Mémoires (1754-1784)*, Tome I et II, Paris, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1911
- Perroud, Claude (ed.), *Jacques-Pierre Brissot, Correspondance et papiers*, Paris, Librairie Alphonse Picard & Fils, 1911
- Peskin, Lawrence A. « From Protection to Encouragement : Manufacturing and Mercantilism in New York City's Public Sphere, 1783-1795 », in *Journal of Early Republic*, vol. 18, n° 4, pp. 589-615
- Peuchet, Jacques, *Mémoires sur Mirabeau et son époque, sa vie littéraire et privée, sa conduite politique à l'Assemblée Nationale, et ses relations avec les principaux personnages de son temps*, Tomme II, Livre Troisième, Paris, Bossange Frères Libraires, 1824
- Pinaud, Pierre-François, « Une cercle d'initiés à Paris à la fin du XVIIIe siècle : Les Amis Réunis », in *Mémoires de Paris Ile-de-France*, vol. 44, 1993, pp. 133-151
- Pinaud, Pierre-François, « Clavière : Ministre des Contributions et revenus publics, agioteur et réformateur », in *Revue historique*, vol. 289, n°2, 1993, pp. 661-381
- Pinkney, Helen, *Christopher Gore, Federalist of Massachusetts, 1758-1827*, Waltham, Gore Place Society, 1969
- Pintard, René, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle*, Genève, Slatkine, 2000
- Pitts, Jennifer, *Naissance de la bonne conscience coloniale. Les libéraux français et britanniques et la question impériale (1770-1870)* (trad. M. Cordillot), Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 2008
- Plessis, Alain, « La révolution et les banques en France : de la Caisse d'escompte à la banque de France », in *Revue économique*, vol. 40, n°6, 1989, pp. 1001-1014
- Pluquet (abbé), *De la sociabilité*, Tome II, Paris, Barrois, 1767
- Polasky, Janet, *Revolutions without Borders. The Call to Liberty in the Atlantic World*, New Haven, Yale University Press, 2015

- Polderman, Marie, « L'esclavage en Guyane française sous l'Ancien Régime », in Myriam Cottias, Elisabeth Cunin et António de Almeida Mendes (dir.), *Les traites et les esclavages. Perspectives historiques et contemporaines*, Paris, Karthala/Ciresc, 2010, pp. 53-66
- Pomeau, René, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet, 1959
- Porret, Jean-Michel, *Les narcissismes : perspectives freudiennes et post-freudiennes*, Paris, L'Harmattan, 2008
- Porset, Charles, « Franc-maçonnerie et Révolution : un dossier revisité », in *Lumières*, n°7, 2006, pp. 315-326
- Porter, Ray, « Lay medical knowledge in the eighteenth century : The evidence of the Gentleman's Magazine », in *Medical History*, vol. 29, n°2, 1958, pp. 1-14
- Portes, Alejandro, « La mondialisation par le bas », in *Actes de la recherche en sciences sociales*, vol. 129, 1999, pp. 15-25
- Potofsky, Allan, « The Political Economy of the French-America Debt Debate. The Ideological Uses of Atlantic Commerce (1787-1800) », in *The William and Mary Quarterly*, vol. 63, n°3, 2006, pp. 489-516
- Pouchepadass, Jacques, « Les 'Subaltern Studies' ou la critique postcoloniale de la modernité », in *L'Homme*, n°156, 2000, pp. 161-185
- Preston, Samuel, « Extracts from the Journal of Samuel Preston, Surveyor, 1787 », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 22, n°3, 1898, pp. 350-365
- Quesnay, François, *Physiocratie ou constitution naturelle du gouvernement le plus avantageux au genre humain*, Tome I, Yverdon, 1768
- Quijano, Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America », in *Nepantla : View from South*, vol. 1, n°3, 2000, pp. 533-580
- Quijano, Aníbal, « Colonialidad del poder y Clasificación social », in *Journal of World-Systems Research*, vol. 11, n°2, 2000, pp. 342-386
- Quijano, Aníbal, « Coloniality and Modernity/Rationality », in *Cultural Studies*, vol. 21, n°2-3, 2007, pp. 168-178
- Quijano, Aníbal, « Coloniality of Power, Eurocentrism and Social Classification », in Mabel Moraña, Enrique Dussel, et Carlos A. Jáuregui (eds), *Coloniality at Large. Latin America and the Postcolonial Debate*, Durham, Duke University Press, 2008, pp. 181-224
- Quoy-Bodin, Jean-Luc, « L'orchestre de la Société Olympique en 1786 », in *Société Française de Musicologie*, vol. 70, n° 1, 1984, pp. 95-107
- Ramsay, James, *An Inquiry into the Effects of Putting a Stop to the African Slave Trade, and of Granting Liberty to the Slaves in the British Sugar Colonies*, London, 1784
- Rasmuson, Ethel E., « Democratic Environment : Aristocratic Aspiration », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 90, n°2, 1966, pp. 155-182
- Rediker, Marcus, Pybus, Cassandra et Christopher, Emma, « Introduction », in *Many Middle Passages. Forced Migration and the Making of the Modern World*, Los Angeles, University of California Press, 2007, pp. 1-19
- Rediker, Marcus et Linebaugh, Peter, *L'Hydre aux mille têtes. L'histoire cachée de l'Atlantique révolutionnaire* (trad.C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2008
- Régent, Frédéric, *La France et ses esclaves. De la colonisation aux abolitions (1620-1848)*,

- Paris, Grasset, 2007
- Regourd, François, « Capitale savante, capitale coloniale : sciences et savoirs coloniaux à Paris au XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles », in *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, vol. 55, n°2, 2008, pp. 121-151
- Révah, Israel S., « La religion d'Uriel da Costa, Marrane de Porto », in *Revue de l'histoire des religions*, vol. 161, n°1, 1962, pp. 45-76
- Révauger, Cécile, « Franc-maçonnerie, Lumières et révolutions. De la révolution d'Amérique à la révolution française », in *Lumières*, n°7, 2006, pp. 17-33
- Revault D'allonnes, Myriam, *Le Pouvoir des commencements. Essai sur l'autorité*, Paris, Seuil, 2006
- Revue d'histoire des colonies, « Aux origines de l'abolition de l'esclavage », in *Revue d'histoire des colonies*, vol. 36, n°125, 1949, pp. 24-55
- Ricœur, Paul, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris, Seuil, 2000
- Riley, James C., « Dutch Investments in France, 1781-1787 », in *The Journal of Economic History*, vol. 33, n°4, 1973, pp. 732-760
- Riley, J.C., « Foreign Credit and Fiscal Stability : Dutch Investments in France, 1781-1787 », in *The Journal of American History*, vol. 65, n°3, 1978, pp. 654-678
- Rilke, Rainer Maria, *Notes sur la mélodie des choses*, Paris, Éditions Allia, 2008
- Rioux, Jean-Pierre, *La révolution industrielle. 1780-1880*, Paris, Seuil, 1989
- Ritcheson, Charles R., « The Earl of Shelburne and Peace with America, 1782-1783 : Vision and Reality », in *The International History Review*, vol. 5, n°3, 1983, pp. 322-345
- Roche, Daniel, « La diffusion des lumières. Un exemple : L'Académie de Châlons-sur-Marne », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, vol. 19, n°5, 1964, pp. 887-922
- Roche, Daniel, « Sciences et pouvoirs dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle (1666-1803) (note critique) », in *Annales. Economies, Sociétés, Civilisations*, vol. 29, n°3, 1974, pp. 738-748
- Roche, Daniel, « Académies et académisme : le modèle français au XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Mélanges de l'Ecole française de Rome*, vol. 108, n°2, 1996, pp. 643-658
- Roche, Daniel, *Humeurs vagabondes. De la circulation des hommes et de l'utilité des voyages*, Paris, Fayard, 2003
- Rogers, Pat, « Johnson, Samuel (1709-1784) », in *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford, Oxford University Press, 2004
- Roth, Suzanne, *Les aventuriers au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Éditions Galilée, 1980
- Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Paris, Henri Ferey, 1826
- Rousseau, Jean-Jacques, *Œuvres complètes*, Tome III, Paris, Gallimard, 1966
- Rousseau, Jean-Jacques, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, Flammarion, 2008
- Rury, John L., « Philanthropy, Self Help, And Social Control : The New York Manumission Society And Free Blacks, 1785-1810 », in *Phylon*, vol. 46, n°3, 1985, pp. 231-241
- Saïd, Edward, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (trad. C. Malamoud), Paris, Seuil, 1978
- Saïd, Edward, *Representations of the Intellectual. The 1993 Reith Lectures*, New York, Pantheon Books, 1994



- Saïd, Edward, *Culture et impérialisme*, Paris, Fayard, 2000
- Saint-Bonnet, François, « Le 'constitutionnalisme' des parlementaires et la justice politique. Les équivoques des 'lits de justice' du XVIII<sup>e</sup> siècle », in *Parlement[s]. Revue d'histoire politique*, vol. 1, n°15, 2011, pp. 16-30
- Salkoski, Aaron, *The Great American Land Bubble. The Amazing History of Land Grabbing, Speculations and Booms from Colonial Days to the Present Time*, New York, Harpers & Brothers Publishers, 1932
- Sankar, Muthu, *Enlightenment against Empire*, Princeton, Princeton University Press, 2003
- Sanna, Maria Eleonora et Varikas, Eleni, « Genre, modernité et 'colonialité' du pouvoir : penser ensemble des subalternités dissonantes », in *Cahiers du Genre*, vol. 1, n°50, 2011, pp. 5-15
- Sarkar, Sumit, « The Decline of the Subaltern in Subaltern Studies », in Chaturvedi, Vinayak (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 300-323
- Sassoon, Showstack, *Approaches to Gramsci*, Londres, Writers & Readers, 1982
- Schandeler, Jean-Pierre, « République des sciences ou fractures de la République des lettres ? », in *Dix-huitième siècle*, vol. 1, n°40, 2008, pp. 315-332
- Schlup, Michel, « Le rêve impossible de la S.T.N. : un *Journal helvétique* et 'parisien' », in Michel Schlup, Robert Darnton et Jacques Rychner (ed.), *L'édition neuchâteloise au siècle des Lumières. La Société typographique de Neuchâtel (1769-1789)*, Neuchâtel, Bibliothèque publique et universitaire, 2002, pp. 143-154
- Schmitt, Carl, *Le nomos de la Terre. Dans le droit des gens du « Jus Publicum Europaenum »* (trad. L. Deroche-Gurcel), Paris, Quadrige/ Presses Universitaires de France, 2008
- Schofield, R. E., *The Lunar Society of Birmingham : a Social History of Provincial Science and Industry in Eighteenth Century England*, Oxford, Clarendon, 1963
- Schunck, Reinhard, *Transnational Activities and Immigrant Integration in Germany. Concurrent or Competitive Processes ?*, London, Springer, 2014
- Schütz, Alfred, *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Méridiens-Klincksieck, 1987
- Schwaiger, Georg, « Réformation/Réforme. A. Histoire », in Peter Eicher (dir.), *Dictionnaire de Théologie*, Paris, Cerf, 1988
- Scott, James C., « Protest and profanation. Agrarian revolt and the little tradition », Part I, in *Theory and Society*, vol. 4, n°1, 1977, pp. 1-38
- Scott, James C., *Weapons of the Weak. Everyday forms of peasant resistance*, New Haven/London, Yale University Press, 1985
- Scott, James C., *Domination and the Arts of Resistance. Hidden transcripts*, New Haven/London, Yale University Press, 1990
- Sélic, Jean-Pierre, « Ce que commerce veut dire », in *Communication et langages*, n°138, 2003, pp. 89-103
- Serle, Ambrose, *Americans against Liberty ; or on essay on the Nature and Principles of True Freedom, shewing theta the designs and conduct of the Americans tens only to Tyranny and Slavery*, London, 1775
- Shain, Yossi, « Marketing the Democratic Creed Abroad : U.S. Diasporic Politics in the Era of Multiculturalism », in *Diaspora*, vol. 3, n°1, 1994, pp. 85-111
- Sharp, Granville, *The Claims of the People of England*, Londres, 1782

- Shils, Edward, « Color, the Universal Intellectual Community, and the Afro-Asian Intellectual », in *Daedalus*, vol. 96, n°2, printemps 1967, pp. 279-295
- Simmel, Georg, « Digression sur l'étranger », in Yves Grafmeyer et Isaac Joseph, *L'École de Chicago. Naissance de l'écologie urbaine*, Paris, Aubier, 1979, pp. 53-59
- Simmel, Georg, « Pont et porte », in *La Tragédie de la culture* (trad. S. Cornille et P. Ivernel), Paris, Éditions Rivages, 1988, pp. 161-168
- Simmel, Georg, *Philosophie de la modernité* (trad. J.-L. Vieillard-Baron), Paris, Payot, 2004
- Slemon, Stephen, « Unsettling the Empire. Resistance Theory for the Second World », in Bill Ashcroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, Londres, Routledge, 1995, pp. 104-110
- Slotkin, Richard, *Regeneration Through Violence. The Mythology of the American Frontier, 1600-1860*, Middletown, Wesleyan University Press, 1973
- Smith, Andrew, « Migrations, hybridité et études littéraires postcoloniales », in Neil Lazarus (dir.), *Penser le Postcolonial. Une introduction critique*, (trad. M. Groulez, C. Jaquet et H. Quiniou), Paris, Éditions Amsterdam, 2006, pp. 359-386
- Smith, Constance et Freedman, Anne, *Voluntary Associations. Perspectives on the Litterature*, Cambridge, Harvard University Press, 1972
- Smith, Ernest Anthony, *George IV*, New Haven, Yale University Press, 1999
- Smith, John E., « Time and Qualitative Time », in *The Review of Metaphysics*, n°40, 1986, pp. 3-16
- Smock, Raymond (ed.), *Booker T. Washington in Perspective. Essays of Louis R. Harlan*, Jackson, University Press of Mississippi, 1988
- Soanen, Henri, « Le baron de Gleichen franc-maçon », in *Annales révolutionnaires*, vol. 14, n° 5, 1922, pp. 428-430
- Sommers, Susan Mitchell, « Like Moths To a Flame : British Freemasons and the American Revolution » in *Lumières*, n°7, 2006, pp. 71-82
- Sora, Steven, *Secret Societies of America's Elite : from the Knights Templar to Skull and Bones*, Rochester, Destiny Books, 2003
- Sorrenson, Richard, « Towards a History of the Royal Society in the Eighteenth Century », in *Notes and Records of the Royal Society of London*, vol. 50, n°1, 1996, pp. 29-46
- Spiquel, Agnès, « Mesmer et l'influence », in *Romantisme*, vol. 27, n°98, 1997, pp. 33-40
- Spinoza, Baruch, *L'Éthique* (trad. R. Caillois), Paris, Gallimard, 1954
- Spivak, Gayatri Chakravorty, « Subaltern Studies : Deconstructing Historiography », in Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (eds), in Ranajit Guha et Gayatri Chakravorty Spivak (ed.), *Selected Subaltern Studies*, Oxford, Oxford University Press, 1988, pp. 3-32
- Spivak, Gayatri Chakravorty, « Poststructuralism, Marginality, Postcoloniality and Value », in Peter Collier et Helgor Greyer-Ryan (ed.), *Literary Theory Today*, London, 1990, pp. 219-244
- Spivak, Gayatri Chakravorty, « The New Subaltern : A Silent Interview », in Vinayak Chaturvedi (ed.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*, London, Verso, 2012, pp. 324-340
- Stamatov, Peter, *The Origins of Global Humanitarianism. Religion, Empires, and Advocacy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013

- Stancliffe Davis, Joseph, *Essays in the Earlier History of American Corporations*, Cambridge, Harvard University Press, 1917
- Stapelbroek, Koen, « Neutrality and Trade in the Dutch Republic (1775-1783) : Preludes to a Piecemeal Revolution », in Manuela Albertone et Antonio De Francesco (eds.), *Rethinking the Atlantic World. Europe and America in the Age of Democratic Revolutions*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, pp. 100-119
- Steele, Ian K., « Bernard Bailyn's American Atlantic », in *History and Theory*, vol. 46, n°1, 2007, p. 56 pp. 48-58
- Steinbrügge, Lieselotte, « 'qui peut définir les femmes ?' L'idée de la 'nature féminine' au siècle des Lumières », in *Dix-huitième siècle*, n°26, 1994, pp. 333-348
- Stewart, Dugald, « Account of the Life and Writings of Adam Smith », in Adam Smith, *Essays on Philosophical Subjects*, Oxford, Clarendon Press, 1980, pp. 264-353
- Stoler, Ann Laura et Cooper, Frederick, *Repenser le colonialisme* (trad. C. Jeanmougin), Paris, Editions Payot & Rivages, 2013
- Stroev, Alexandre, *Les aventuriers des Lumières*, Paris, Presses Universitaires de France, 1997
- Swan, Robert J., « Prelude and Aftermath of the Doctors' Riot of 1788 : A Religious Interpretation of White and Black Reaction to Grave Robbing », in *The New York History*, vol. 81, n°4, 2000, pp. 417-456
- Szasz, Thomas, *The Second Sin*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974
- Taillemite, Étienne, « La Fayette et la guerre d'Indépendance américaine », in Philippe Bourdin (ed.), *La Fayette, entre deux mondes*, Presses Universitaires Blaise-Pascal, Clermont-Ferrand, 2009, pp. 23-43
- Tarrade, Jean, *Le commerce colonial de la France à la fin de l'Ancien Régime. L'évolution du régime de 'l'Exclusif' de 1763 à 1789*, Paris, Presses Universitaires de France, 1972
- Tavris, Carol et Wade, Carole, *Introduction à la psychologie. Les grandes perspectives* (trad. P. Mayer), Paris/Bruxelles, De Boeck, 1999
- Thayer, William Roscoe, « November Meeting. Gifts to the Society ; Arthur Theodore Lyman ; Du Pont and Talleyrand, 1798 ; Letter of Joseph Hawley, 1780 ; Letters of Rufus King ; Lucien Carr », in *Proceedings of the Massachusetts Historical Society*, vol. 49, octobre 1915-juin 1916, pp. 59-94
- Thiveaud, Jean-Marie, « Crédit universel et utopies financières : 1. Rêves d'actuaire au siècle des Lumières », in *Revue d'économie financière*, n°14, 1990, pp. 221-231
- Thiveaud, Jean-Marie, « La Bourse de Paris et les compagnies financières entre marché primaire et marché à terme au XVIIIe siècle (1695-1794) », in *Revue d'économie financière*, n°47, 1998, pp. 21-46
- Thompson, Edward P., *La formation de la classe ouvrière anglaise* (trad. G. Dauvé, M. Golaszewski et M.-N. Thibault), Paris, Gallimard/Le Seuil, 1988
- Tinguely, Frédéric, « Introduction », in Frédéric Tinguely (dir.), *Un libertin dans l'Inde moghole. « Les voyages de François Bernier (1656-1669) »*, Paris, Éditions Chandeigne, 2008, pp. 7-34
- Trinh T. Minh-Ha, « No Master Territories », in Bill Aschroft, Gareth Griffiths et Helen Tiffin (eds.), *The Post-Colonial Studies Reader*, London et New York, Routledge, 1995, pp. 215-218

- Turbiaux, Marcel, « A l'occasion de deux expositions sur le tricentenaire de la naissance de Benjamin Franklin, Benjamin Franklin (1706-1790), Antoine Mesmer (1734-1815) et le magnétisme animal », in *Bulletin de Psychologie*, vol. 1, n°499, 2009, pp. 51-65
- Rony, Fatima Tobing, « Le Troisième Œil », in *Multitudes*, vol. 2, n°29, 2007, pp. 75-86
- Uglow, Jenny, *The Lunar Men : The Inventors of the Modern World. The Friends who made the Future (1730-1810)*, London, Faber and Faber, 2010
- Vallières, Pierre, *Nègres blancs d'Amérique. Autobiographie précoce d'un « terroriste » québécois*, Paris, Éditions Maspéro, 1972
- Vandermotten, Christian et Vandeburie, Julien, *Territorialités et politique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 2005
- Vernant, Jean-Pierre, « Métis et les mythes de souveraineté », in *Revue de l'histoire des religions*, n°1, 1971, pp. 29-76
- Ver Steeg, Clarence L., « Financing and Outfitting the First United States Ship to China », in *Pacific Historical Review*, vol. 22, n° 1, 1953, pp. 1-12
- Vertovec, Steven, « Transnationalism and Identity », in *Journal of Ethnic and Migration Studies*, vol. 27, n°4, 2001, pp. 573-582
- Vinovskis, Maris A., « The 1789 Life Table of Edward Wigglesworth », in *The Journal of Economic History*, vol. 31, n°3, 1971, pp. 570-590
- Voltaire, *Œuvres complètes de Voltaire*, Volume VII, Paris, Desoer, 1817
- Voltaire, « Vertu », in *Dictionnaire philosophique*, Paris, Garnier, 1961
- Voisine, Jacques, « Rewiewed Work : Matthieu Maty and the 'Journal Britannique' 1750-1755 : A French View of English Literature in the Middle of the XVIIIth Century by Uta Janssens », in *The Modern Language Review*, vol. 73, n°1, 1978, pp. 161-163
- Von Proschwitz, Gunnar, « Courrier de l'Europe (1776-1792) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1991
- Von Proschwitz, Gunnar et von Proschwitz, Mavis, « Théveneau de Morande, Charles (1741-1805) », in Jean Sgard, *Dictionnaire des journalistes 1600-1789*, Oxford, Voltaire Foundation, 1999, pp. 945-948
- Vovelle, Michel, « Structure et répartition de la fortune foncière et de la fortune mobilière d'un ensemble urbain : Chartres de la fin de l'Ancien Régime à la restauration », in *Revue d'histoire économique et sociale*, vol. 36, n°4, 1958, pp. 385-398
- Vovelle, Michel, *Ville et campagne au XVIII<sup>e</sup> siècle, Chartres et la Beauce*, Paris, Éditions sociales, 1980
- Wagner, Jacques, « Rousseau, Pierre (1716-1785) », in Jean Sgard (dir.), *Dictionnaire des journaux 1600-1789*, Paris/Oxford, Universitas/Voltaire Foundation, 1991
- Wallerstein, Immanuel, « Tendances et perspectives d'avenir de l'économie-monde », in *Etudes internationales*, vol. 15, n°4, 1984, pp. 789-801
- Wallon, Henri, « Comment se développe chez l'enfant la notion de corps propre », in Pierre Mounoud et Annie Vinter (dir.), *La reconnaissance de son image chez l'enfant et l'animal*, Paris/Neuchâtel, Delchaux et Niestlé, 1981
- Walton, Charles, *La liberté d'expression en Révolution. Les mœurs, l'honneur, la calomnie* (tard. J. Odin), Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2014
- Walvin, James, *Black and White. A Study of the Negro and English Society, 1555-1945*, London, The Penguin Press, 1973

- Waquet, Françoise, « Qu'est-ce que la République des Lettres ? Essai de sémantique historique », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, vol. 147, n°147, 1989, pp. 473-502
- Waquet, Françoise, « Condorcet et les idéaux de la République des lettres », in *Mélanges de l'Ecole française de Rome. Italie et Méditerranée*, vol. 108, n°2, 1996, pp. 555-569
- Watkin, David, « Freemasonry and Sir John Soane », in *Journal of the Society of Architectural Historians*, vol. 54, n°4, 1995, pp. 402-417
- Wax, Darold D., « Quaker Merchants and the Slave Trade in Colonial Pennsylvania », in *The Pennsylvania Magazine of History and Biography*, vol. 86, n°2, 1962, pp. 143-159
- Weber, Eugen, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale (1870-1914)*, Paris, Fayard/Éditions Recherches, 1983
- Weil, Simone, *Œuvres*, Paris, Gallimard, 1999
- Werner, Karl Ferdinand, « La 'conquête franque' de la Gaule : itinéraires historiographiques d'une erreur », in *Bibliothèque de l'école des chartes*, 1996, vol. 154, n°1, pp. 7-45
- Whatmore, Richard et Livesey, James, « Étienne Clavière, Jacques-Pierre Brissot et les fondations intellectuelles de la politique des girondins », in *Annales historiques de la Révolution française*, n°321, 2000, pp. 1-26
- Whitefield, J. Bell Jr., *Patriot-improvers. Biographical Sketches of members of the American Philosophical Society, 1743-1768*, Tome 1, Philadelphie, American Philosophical Society, 1997
- Williams, David, *Liturgy on the Universal Principles of Religion and Morality*, London, 1776
- Williams, David, *Letters on Political Liberty. Adressed to a member of the House of Commons, on his being chosen into the Committee of an Associating County*, London, 1782
- Williams, Eric, *Capitalism and Slavery*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1944
- Winkin, Yves, *Anthropologie de la communication : de la théorie au terrain*, Bruxelles, De Boeck Université, 2001
- Withey, Lynne E., « Catharine Macauley and the Uses of History : Ancient Rights, Perfectionism, and Propaganda », in *Journal of British Studies*, vol. 16, n°1, 1976, pp. 118-137
- Wonderley, Anthony, « 'Good peter's narrative of several transactions respecting indian lands' : an oneida view of dispossession, 1785-1788 », in *New York History*, vol. 84, n°3, 2003, pp. 237-273
- Woods, John A., « The Correspondence of Benjamin Rush and Granville Sharp 1773-1809 », in *Journal of American Studies*, vol. 1, n°1, 1967, pp. 1-38
- Wright, Richard, *Black Boy. A Record of Childhood and Youth*, New York, Perennial Library, 1966
- Xie, Shaobo, « Rethinking the Problem of Postcolonialism », in *New Literary History*, vol. 28, n°1, 1997, pp. 7-19
- Yardeni, Myriam, *Refuge protestant*, Paris, Presses Universitaires de France, 1985

- York, Neil L., « Freemasons and the American Revolution », in *The Historian*, vol. 55, n°2, 1993, pp. 315-330
- Zagarri, Rosemarie, « The significance of the 'Global Turn' for the Early American Republic : Globalization in the Age of Nation-Building », in *Journal of Early Republic*, vol. 31, n°1, 2011, pp. 1-37
- Žižek, Slavoj, *Que veut l'Europe ? Réflexions sur une nécessaire réappropriation*, Paris, Flammarion, 2007
- Zylberberg, Michel, *Capitalisme et catholicisme dans la France Moderne, la dynastie Le Couteux*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2001

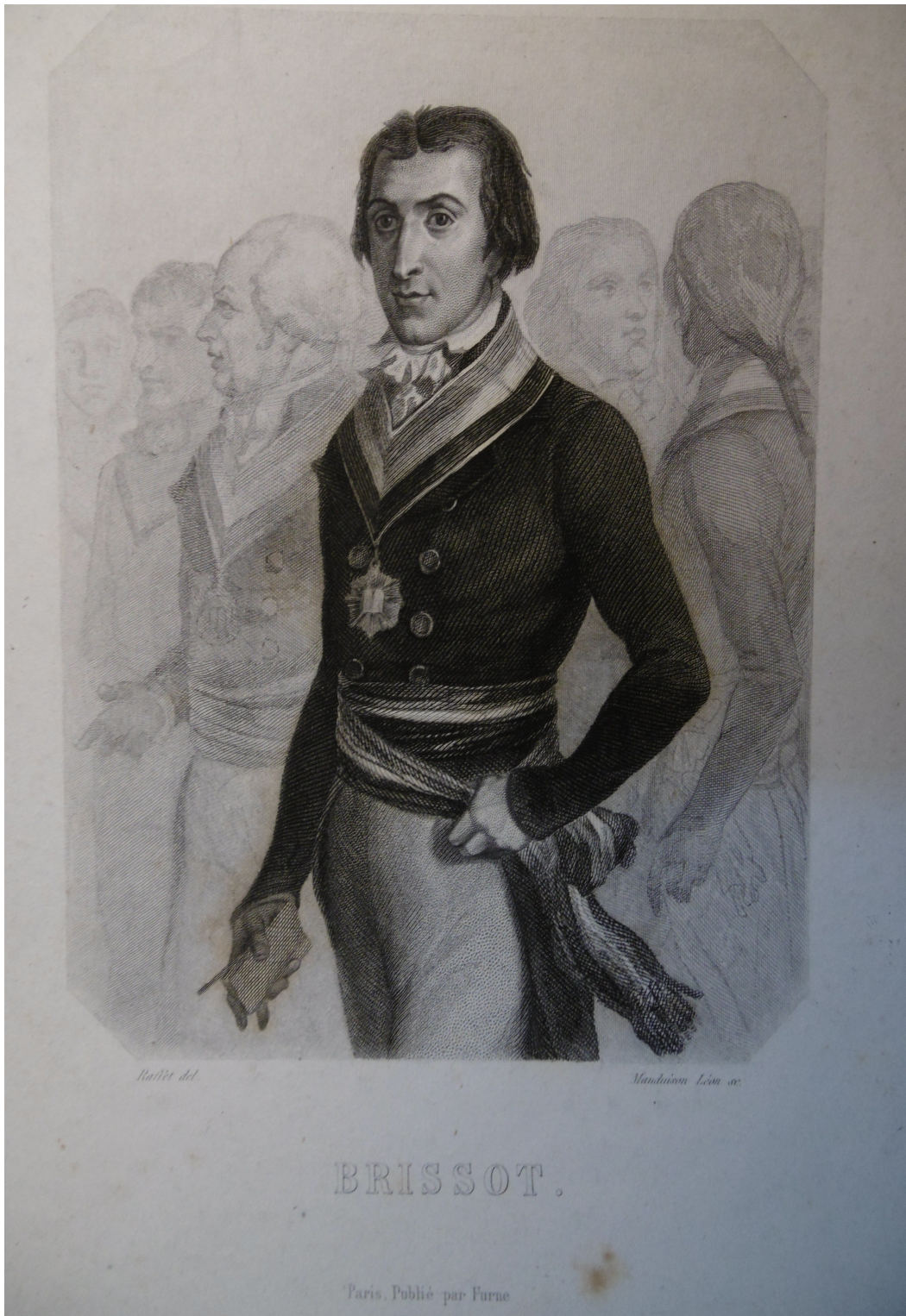
## Chronologie

- 1754 : 15 janvier : Naissance de Brissot à Chartres.
- 1762-1769 : Étude au Collège de Chartres.
- 1769-1774 : Employé clerc chez le procureur Horeau à Chartres.
- 1774-1776 : Premier clerc chez le procureur Nollet puis Aucante à Paris.
- 1776-1778 : Début de sa carrière de littérateur. Rédaction d'un *Coup d'œil d'un observateur*, du *Pyrrhonisme universel*, du *Pot-pourri*, d'un *Indépendant à l'ordre des avocats*, et du *Testament politique de l'Angleterre*.  
Brissot rencontre Simon Linguet, côtoie le monde de l'opéra chez Charles-Simon Favart, et écrit à Voltaire et à d'Alembert.
- 1778- 1779 : Directeur de réimpression du *Courrier de l'Europe* à Boulogne-sur-Mer.  
Brissot se lie avec la famille Dupont.  
Mars 1779 : premier séjour londonien en compagnie de Swinton.
- 1779-1780 : Décès de Guillaume Brissot le 24 décembre 1779.  
Septembre 1780 : Après avoir passé quelques temps dans la maison familiale à Chartres, Brissot retourne à Paris. Rencontre avec Edme Mentelle.
- 1780-1782 : Brissot entame une carrière dans le barreau.  
Il obtient le premier prix à l'Académie de Châlons-sur-Marne en 1780 et 1781. Publication de ses *Théories des lois criminelles*, de son *Indépendant à l'ordre des avocats*, de son *De la vérité*. Début de rédaction de sa *Bibliothèque philosophique*.
- 1782 : De mai à août, Brissot part en voyage à la recherche de relations et de subventions pour son projet du « Lycée » (Lyon, Genève, Lausanne, Berne, Neuchâtel, Amsterdam)
- 1782-1784 : Arrivée à Londres en décembre 1782. Brissot côtoie le cercle du *Courrier de l'Europe*, de Catharine Macauley-Graham, de Fanny Burney, de Lord Mansfield. Il se lie tout particulièrement avec Jeremy Bentham et David Williams.  
Brissot lance en 1783 sa *Correspondance universelle sur ce qui intéresse le bonheur de l'homme*, et l'année suivante son *Journal du Lycée*.
- 1784 : Embastillement du 12 juillet au 10 septembre pour sa participation au libelle *Le Diable dans un bénitier*.

- 1785-1786 : Brissot écrit des pamphlets pour le compte de Étienne Clavière et du clan « baissier », dont sa *Dénonciation au public d'un nouveau projet d'agiotage* et sa *Seconde lettre contre la compagnie d'assurances pour les incendies de Paris*.
- 1786-1787 : Attaché au marquis du Crest à la chancellerie du Palais-Royal. Adeptes du magnétisme animal, il intègre le salon Kornmann. Rédaction de son *Mot à l'oreille des Académiciens de Paris*.  
À la suite de son *De la France et des États-Unis*, co-écrit avec Clavière, il fonde la « Société Gallo-américaine »
- 1787-1788 : De novembre à février, troisième séjour londonien de Brissot, qui fuit une lettre de cachet émise contre lui et le marquis du Crest pour son *Point de banqueroute*.  
Il fréquente le milieu de la « Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade », et en devient membre honoraire.
- 1788 : De retour à Paris en février, il co-fonde la « Société des Amis des Noirs ». Brissot part pour les États-Unis de juin à décembre en tant que commissionnaire de Étienne Clavière, de Théophile Cazenove et de Pierre Stadniski. Il séjourne notamment à Boston, Hartford, New York, et Philadelphie.



Appendice



"Brissot", Archives Nationales, 446 AP/21