



HAL
open science

Gobineau iranien : le tropisme oriental dans la vie et dans l'oeuvre de Gobineau

Nahid Djamali

► **To cite this version:**

Nahid Djamali. Gobineau iranien : le tropisme oriental dans la vie et dans l'oeuvre de Gobineau. Philosophie. Université de Strasbourg, 2013. Français. NNT : 2013STRAC035 . tel-02500158

HAL Id: tel-02500158

<https://theses.hal.science/tel-02500158>

Submitted on 5 Mar 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

ÉCOLE DOCTORALE DES HUMANITES
[Unité de recherche: EA 1337]

THÈSE présentée par :
[**Nahid DJAMALI**]

soutenue le : **04 décembre 2013**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Littérature Française

GOBINEAU IRANIEN

**Le tropisme oriental dans la vie et dans l'œuvre
de Gobineau**

THÈSE dirigée par :

Madame Reverzy Eléonore, professeur de Littérature Française de l'université de Strasbourg

RAPPORTEURS:

M. REY pierre-Louis, Professeur émérite de l'université Paris III, Sorbonne nouvelle

Madame LESSAN-PEZECHKI Homa, Professeur de Linguistique de l'Université d'Aix-en-Provence

AUTRES MEMBRES DU JURY :

Monsieur ESMALI-EIVANAKI, Professeur de Littérature Persane de l'université de Strasbourg

Nahid DJAMALI
GOBINEAU IRANIEN

**LE TROPISME ORIENTAL DANS LA VIE
ET DANS L'OEUVRE DE GOBINEAU**

Résumé en français

Une lecture attentive du *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* de Gobineau, l'ouvrage le plus injustement méconnu de Gobineau permet d'y repérer l'influence de la mystique Shî ite, et plus précisément de la philosophie orientale de Mollâ sadrâ qui en constitue la clé.

Elle permet également non seulement de remettre l'Essai sur l'inégalité des races humaines à sa place dans l'œuvre de l'auteur, et de lui rendre ainsi justice ; mais elle en révèle aussi la profonde unité, elle-même indissociable de la vie de Gobineau et de sa vie éminemment romanesque.

Mots clés : Iran, mystique, orient, spirituel, théosophie, chiisme, âme, Mollâ Sad

Résumé en anglais

Attentively deliberating *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, the unfairly least known work of Gobineau, we discover the influence and inspiration he receives from Shiite mysticism, and more precisely from the oriental philosophy of Molla Sadra, which is the key code to comprehend this work. It not only returns *Essay on the Inequality of the Human Races* to its proper place among the author's works, but also does him the justice he deserves.

It also reveals his profound integrity, the indivisible feature of Gobineau's life and its eminently fictional dimension.

Key words: Iran, Mystical, orient, spiritual, theosophy, shiism, soul, Mollâ Sadrâ

Ce travail est particulièrement dédié à Monsieur Michel LOUYOT et Christian BARTOLUCCI qui ont attiré mon attention et éveillé ma curiosité sur Gobineau ; et sans lesquels celui-ci n'aurait sans doute pas été réalisé.

Remerciements

Je voudrais d'abord remercier ma famille en Iran qui malgré l'éloignement et l'impossibilité où elle était de venir me voir en France a toujours su m'encourager dans la poursuite de ce travail — surtout dans la période difficile que j'ai traversée suite à de graves problèmes de santé.

Je tiens tout particulièrement à témoigner ma reconnaissance à M^{me} Éléonore Reverzy, ma directrice de thèse, pour son aide précieuse et pour les conseils qu'elle m'a prodigués.

Je tiens également à remercier les membres du jury :

M^{me} Homa. Lessan-Pezechki

M. Pierre-Louis Rey

M. Hossein. Esmaili-Eivanaki

qui ont accepté de lire mon travail et de me faire part de leurs réflexions.

Cette thèse de doctorat a été pour moi un travail de longue haleine que j'ai poursuivi durant plus de cinq ans avec le handicap de quelqu'un dont le français n'est pas la langue maternelle.

Ma reconnaissance va aussi à celles et ceux qui m'ont apporté leur soutien et leur aide amicale durant toutes ces années.

INTRODUCTION

Lorsque l'on s'intéresse à un auteur, il est toujours profitable d'examiner dans son œuvre ce qui est généralement considéré par les spécialistes comme étant « inintéressant » ou/et « illisible ». S'agissant d'un auteur aussi controversé que Gobineau, d'autant plus.

Infatigable polygraphe, Gobineau a beaucoup écrit et dans tous les genres ; et si on lui a reconnu un talent littéraire évident, c'était pour mieux lui dénier toute compétence dans les domaines scientifiques et philosophiques. Ainsi a-t-on charitablement préféré lire son *Essai sur l'inégalité des races humaines* comme une épopée romantique ; quant au *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, auquel il tenait pourtant beaucoup, il a définitivement été rangé parmi les « illisibles » — avec le *Traité des écritures cunéiformes* qui fut moqué, comme son épopée en vers, *Amadis*, mais pour d'autres raisons. Dans ce *Mémoire*, qui avait été projeté comme un complément à l'*Essai*, Gobineau expose pourtant la « philosophie » qui sous-tend toute son œuvre. On a insisté à juste titre sur l'unité de cette œuvre ; mais, curieusement, on n'a pas jugé bon de se pencher, comme on aurait dû le faire, sur cet ouvrage jugé abscons et qui reste encore aujourd'hui son livre le plus injustement oublié. Comme l'écrit A. B. Duff¹ dans son Introduction : « Il est plus qu'un complément à l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Unique œuvre spéculative de Gobineau, tout son

¹ C'est à A. B. Duff que l'on doit l'unique édition bilingue du *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* chez Desclée de Brouwer (Paris, 1935) dont il a écrit l'Introduction. Il a par ailleurs dirigé la publication des *Études gobiniennes* aux Édition Klincksieck

credo philosophique y a trouvé son expression. » Et, plus loin : « [...] le *Mémoire* attend toujours l'historien qui lui désigne la place qu'il mérite dans l'œuvre de l'auteur et reconnaisse son importance sur le plan des variations des idées gobiniennes. »

Nous ne prétendons pas nous substituer à ces historiens qui ne se sont pas trouvés. Il nous suffira de mettre quelque peu en lumière ces « taches aveugles » qui subsistent dans l'œuvre de Gobineau et dont le *Mémoire* constitue la principale. Nonobstant sa publication en allemand dans la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* de Fichte², le *Mémoire* doit certainement moins à la « philosophie allemande » qu'à la « mystique orientale » que Gobineau avait découverte lors de ses séjours en Perse : c'est ce que nous nous proposons précisément de démontrer. Plus généralement, il s'agira pour nous de montrer la place centrale — axiale pourrait-on dire — qu'occupe cet Orient — mythique et mystique — dans l'œuvre de Gobineau.

On donnera pour preuve du discrédit total et durable dont a pâti le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, le fait qu'il ne figure pas dans l'édition en trois volumes des œuvres de Gobineau dans La Bibliothèque de la Pléiade. Mais, n'est-ce pas un livre « illisible » ? Comme le remarque Pierre-Louis Rey, Jean Gaulmier, dans son introduction second volume de La Pléiade consacré à Gobineau, « analyse et cite moins longuement » des ouvrages comme « *Trois ans en Asie* et surtout *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* » qui constituent l'essentiel de la matière de ce volume « que ceux que le lecteur n'y trouvera pas : l'*Histoire des Perses*, la *Lecture des textes cunéiformes*, le *Traité des écritures cunéiformes* ». Il ajoute : « Ce n'est point là un parti pris saugrenu : Gobineau n'est jamais plus lui-même que dans des œuvres illisibles ou scientifiquement trop erronées pour intéresser en détail le lecteur d'aujourd'hui. » Il n'empêche. Non seulement le *Mémoire* n'a pas trouvé place dans cette édition de La Pléiade, mais il ne fait l'objet nulle part d'une présentation qui en rende sérieusement compte.

On voit qu'il était temps de rompre enfin ce silence prudent qui dure depuis trop longtemps ; et de se confronter à ce livre « terrible » lui-même. C'est ainsi qu'il apparaît, comme c'est souvent le cas, que la difficulté unanimement reconnue et depuis si longtemps,

² Il s'agit de Immanuel von Fichte, fils de Johann Gottlieb Fichte, il professa à l'université de Bonn (1836), puis à celle de Tübingen (1842) et fut anobli. Il publia les œuvres complètes de son père, *Vie et Correspondance littéraire*, et fit connaître ses théories dans *Contributions à la caractéristique de la philosophie moderne* (1829). (Source Wikipédia.)

d'un texte, tombe pour peu qu'on s'attache à l'examiner sans *a priori* — et que l'on trouve une clé qui permette d'y accéder.

Pour Pierre-Louis Rey, le *Mémoire* prouverait que « durant la longue période où il était enchanté par l'Orient, Gobineau n'a pas coupé les ponts avec la philosophie occidentale et particulièrement germanique »³. On fera d'abord remarquer que Gobineau est « enchanté par l'Orient » depuis toujours — c'est-à-dire dès l'enfance. Ensuite : en dehors du fait que le *Mémoire* a été publié en allemand et en Allemagne, il n'était pas difficile d'y reconnaître références et influence de la philosophie allemande : Kant, Fichte, Schelling et Hegel — Leibnitz également. Mais Hegel n'est-il pas « un asiatique » pour Gobineau ? Seulement être capable de repérer l'idéalisme allemand dans le *Mémoire* est une chose ; mais cela ne suffit, à l'évidence pas, pour pouvoir le lire et le comprendre. C'est qu'il faut chercher ailleurs la *clé* qui permettra de *déchiffrer* ce texte *crypté*. Et cette clé, c'est bien évidemment en Orient — plus précisément dans la « philosophie Orientale » de Sodhavardî et de son continuateur Mollâ Sadrâ Shirazî — qu'il faudra aller la chercher. Le fait est que dans *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Gobineau s'intéresse de près à la mystique shî'ite et plus particulièrement à Mollâ Sadrâ, dont il relate longuement la vie et le parcours, ainsi que l'enseignement et la postérité dans la Perse. C'est ce que nous ferons voir, en mettant en parallèle certaines des thèses du *Mémoire* et leurs correspondants dans la philosophie de Mollâ Sadrâ, telle qu'elle est restituée par Henry Corbin. Nous pensons ainsi pouvoir apporter un peu plus de lumière dans cette « ténébreuse affaire » du *Mémoire* — que Gobineau considérait, il faut le rappeler, comme une de ses œuvres majeures — ; et contribuer ainsi à ce que ce livre si injustement oublié retrouve sa place dans une future édition des œuvres de Gobineau.

Si Pierre-Louis Rey, dans l'article précédemment cité, ne va pas jusqu'à dire que *Les Pléiades* sont une illustration du *Mémoire* — il écrit par contre que « Les Pléiades ne sont décidément pas “une illustration” de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* comme l'avance Jean Gaulmier —, il reste cependant que, comme il le dit fort justement, *Les Pléiades* « offre [des] signes de l'évolution de Gobineau au cours des années où il travaille au *Mémoire* » ; et que de ce fait il n'est pas illégitime d'établir une relation entre les deux ouvrages et de voir dans le dernier comme une « illustration » du premier. Il ajoute que ce

³ *Les « existences individuelles » de Gobineau, Romantisme*, 2004, n°124 pp. 115-126 ; repris dans *Persée* : <http://www.persee.fr>

« roman permet [...] de mesurer combien une conversion philosophique vient difficilement à bout d'un héritage culturel et de présuppositions idéologiques ». Certes, l'« héritage culturel » et les « présuppositions idéologiques » jouent leur rôle chez Gobineau comme chez tous les intellectuels de son temps — on citera pour mémoire Gérard de Nerval qui, lui aussi, succomba au tropisme oriental — ; mais, s'il en partage le goût pour les sciences de la nature et le positivisme scientifique qui trouveront leur expression achevée dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines*⁴, il en rejette catégoriquement le matérialisme. Cependant Gobineau se devait, malgré tout, de sacrifier à « l'esprit du temps » : il n'a pu s'empêcher de parler, de quelque manière, « la belle langue de son siècle ». S'agissant de la philosophie Orientale, on peut difficilement noter chez Gobineau une « conversion », tant il est vrai que ce que nous avons appelé « tropisme oriental » lui est, pour ainsi dire, consubstantiel — comme l'a parfaitement vu Jean Boissel ; celui-ci a en effet montré à quel point l'attrance de Gobineau pour l'Orient fut précoce et durable ; et qu'à ce titre cet Orient fantasmé, le pays des *Mille et une Nuits*, restera pour lui la référence absolue.

Il reste que c'est à cet Orient mythifié, qui aura illuminé toute son existence, qu'il doit ses plus grands bonheurs. Il ne fait pas de doute que son intérêt pour cette région du monde, qui voit la première le soleil se lever, fut précoce et qu'il s'est initié très tôt à la langue et à la littérature arabe parce qu'il y avait, de ce côté-là, un appel auquel il ne pouvait manquer de répondre :

[...] C'est au collège de Bienne [en Suisse où la mère de Gobineau s'installe avec la Coindière et "Suzanne de la Coindière", sa fille adultérine en 1831], selon Caroline, que Gobineau aurait été initié aux langues orientales : "Parmi ses professeurs il s'en trouvait plusieurs très versés dans les langues orientales, qui voyant en Arthur des dispositions spéciales pour les langues furent enchantés de trouver un élève si intelligent. Il se jetait avec son ardeur habituelle dans toutes les difficultés des écritures sanscrites, arabes, zends, et les obscurités de toutes les grammaires comparées ne l'effrayaient pas. [...] De cette manière les premières bases de ce qui

⁴ André Sylvie, « Mundus imaginalis » : La rencontre spirituelle de Gobineau avec le chi'isme, in *Romantisme*, 1986, n°52, Vertiges pp. 57-68.

devait être l'attrait de toute sa vie étaient déjà posées et sa vocation d'orientaliste à peu près résolue."⁵

*

On ne peut véritablement juger de ce que signifie le parcours d'une vie que lorsqu'il touche à la fin. Ce qui, considéré au fur et à mesure, étape par étape, peut paraître erratique et dénué de logique, se présente alors au regard rétrospectif comme un itinéraire, c'est-à-dire quelque chose qui a été réfléchi et tracé selon un plan pour aboutir à un certain résultat : ce qu'on appelle proprement un Destin. Mais, il n'est pas vrai qu'il soit en notre pouvoir de choisir souverainement ce que sera notre vie, en décidant de la commencer d'une manière plutôt que d'une autre. Chacun de nos actes, que nous voudrions croire libres, est en fait profondément déterminé par une logique interne qui n'apparaît pas au premier abord. Il faut pour cela « payer pour voir » ; et en tout état de cause, on ne peut la plupart du temps faire mieux que naviguer à vue, parce qu'on ne voit — et on ne peut pas voir — dans le « jeu de la vie », beaucoup plus loin que le coup suivant. Rares sont ceux qui ont la capacité panoptique d'embrasser d'un seul regard l'ensemble de la partie.

Et, à n'en pas douter, Gobineau aurait été bien incapable de prédire où et comment il allait finir son parcours terrestre. Il y avait, certes, ce que nous avons nommé ce « tropisme oriental », qui devait se manifester chez lui dès l'enfance et qui lui ferait rejoindre, devenu adulte, ce pays des Mille et une Nuits qu'il avait déjà maintes fois parcouru en rêve — ce qui, somme toute, était dans l'ordre des choses prévisibles. Mais ensuite, comment aurait-il pu visualiser dans le détail l'itinéraire sinueux qui lui fera parcourir le monde, de la Perse, où il retournera une seconde fois, à la Grèce dont il sera exilé ; au Brésil d'où il ne reviendra en France que pour repartir vers les brumes du Nord, en Suède et en Norvège ; il voyagera aussi en Russie et en Turquie d'où il rentrera par l'Italie ; rappelé à Stockholm, il sera mis à la retraite et s'installera à Rome. Il ne reverra la France, qu'il a prise en horreur, que brièvement ; et c'est en Italie, à Turin, où il est enterré, qu'il finira, seul, comme Nietzsche, cet autre Exilé, qui lui n'y perdra pas la vie mais la raison.

⁵ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 35, Éditions Klincksieck Paris.

Joseph Arthur de Gobineau, au bout du long voyage, disparaît le 13 octobre 1882 sur cette terre italienne dont il avait célébré le génie renaissant ; et où il avait fini par trouver refuge. Le philosophe antésocratique Alcmeon de Crotona, affirmait que les hommes meurent de ce qu'il ne leur est pas possible de joindre le commencement de leur vie à la fin. De Gobineau on peut dire que, comme il est « entré dans le monde par le portique du désespoir »⁶, il en sera sorti. Il aura donc, à sa manière, réussi à boucler la boucle.

Mais peut-être aussi, comme le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* semble en porter le témoignage à travers une langue encore incertaine qui traduit les difficultés qu'a rencontrées Gobineau tout au long de sa rédaction, aura-t-il réussi finalement, grâce à sa rencontre avec la mystique shî'ite, à échapper à ce désespoir que sa foi chrétienne vacillante s'était montrée incapable de combattre ; et qui est resté une constante tout au long des épreuves de sa vie aventureuse. On peut se rendre compte, à la lecture du *Mémoire*, du chemin spirituel parcouru par Gobineau depuis l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. À la vision désespérée de l'universelle décadence des peuples et des civilisations s'ajoute une réflexion philosophique sur le destin individuel de la créature *jetée* dans un monde en perdition. En passant du général au particulier, de la *masse* à l'*individu* la réflexion de Gobineau retrouve le véritable sujet de l'Histoire : l'homme. C'est l'individu, que l'on retrouve aussi dans *Les Pléiades* avec les « fils de roi » ; mais celui-ci n'est pas l'unité indifférenciée qui fait nombre dans la masse, c'est plutôt d'individualité qu'il faudrait parler ; et cette individualité n'est pas quelque chose qui est donné d'emblée : c'est un processus — l'*individuation* — qui doit être mené à bien par le sujet lui-même qui réalise ainsi son destin. Si l'on considère que l'*Essai* est comme l'Ancien Testament, le *Mémoire* vient alors s'y ajouter comme l'Évangile : la *bonne nouvelle*. C'est le produit de l'expérience et de la réflexion d'un Gobineau apaisé qui, arrivé au bout de son aventure, délivre finalement aux hommes un message d'espoir.

*

Lorsque après tant de fatigues et errances, on approche de la fin du voyage ; et que l'on peut, en se retournant, considérer le long chemin qui a été parcouru, on se rend compte alors seulement de ce qui jusque-là était resté inaperçu : à quel point toutes les étapes qui l'on

⁶ Jean Gaulmier, *Spectre de Gobineau*, p. 119, Jean-Jacques Pauvert, 1965.

jalonnées ont été le fruit d'une nécessité qui les a pour ainsi dire disposées dans un ordre qui ne devait donc rien, ou si peu, à ce que l'on nomme, faute de mieux, le hasard. Ce qui, au commencement de cet itinéraire vers la mort qu'est toute vie — mais cet horizon semble alors si éloigné qu'on n'y pense pas et qu'on finit par l'oublier — semblait se présenter comme éventail ouvert de possibilités diverses entre lesquelles il serait loisible de choisir, s'est refermé progressivement, sans qu'on y prenne garde ; et ne se réalise finalement que le seul destin qui s'y trouvait depuis le début.

Le vieil Héraclite disait que : « Le caractère pour l'homme, est son démon. »⁷ — le caractère : ce qui est inscrit, gravé. Cela se vérifie dans le cas de Gobineau. Héraclite écrit aussi : « Le Temps est un enfant qui joue en déplaçant des pions : la royauté d'un enfant. »⁸ On s'est beaucoup interrogé sur la signification à donner aux sentences fragmentaire de l'Obscur. Celle-ci pourrait vouloir dire que nous sommes comme des pièces sur l'échiquier du temps ; et qu'à chaque déplacement les possibilités de mouvement se restreignent jusqu'à l'immobilisation finale sur laquelle la partie — la vie — s'achève.

Un des plus grand poète Persan a lui aussi exprimé quelque chose de semblable dans un quatrain magnifique :

Pour parler clairement et sans paraboles,
Nous sommes comme les pièces que joue le Ciel ;
On s'amuse avec nous sur l'échiquier de l'être,
Et puis nous retournons, un par un, dans la boîte
Du Néant.

On peut affirmer sans risque de se tromper que l'Iran — l'Orient — aura été la seule véritable patrie de cet Exilé qu'était Gobineau ; et c'est ainsi qu'on a pu légitimement — à l'imitation de celle de Stendhal qui figure sur la stèle commémorative du cimetière

⁷ Héraclite, *Fragments*, Epiméthée, PUF, P.446. Dans le commentaire qu'il fait de ce fragment, Marcel Conche écrit : « C'est nous-même qui faisons notre bonheur ou notre malheur par notre *ethos*, notre manière de "prendre" les choses-événements. Or, l'*ethos* individuel n'est nullement choisi. Simplement chacun se trouve être ainsi. Ce qu'il y a de constant dans la manière dont nous choisissons, cela ne relève pas du choix. Et pourtant ce qui en dépend, c'est le caractère heureux ou malheureux de notre vie. Ce bonheur ou ce malheur de la vie se décide dans notre *ethos* comme un destin. » (pp. 85, 86.)

⁸ Héraclite, *Fragments*, p. 446, Épiméthée, PUF.

Montmartre : Stendhal, *milanese* — proposer comme épitaphe pour la tombe de Gobineau : Gobineau, iranien.

*

Notre travail qui est principalement centré sur le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* s'inscrit évidemment à la suite de ceux de nos prédécesseurs qu'il vient ainsi compléter. Nous avons cité les noms de Jean Gaulmier, Pierre-Louis Rey et Jean Boissel ; il nous faut mentionner leur participation aux livraisons des *Études gobinennes*, dirigées par A. B. Duff. Publiées aux Éditions Klincksieck. Elles comptent neuf cahiers (1966, 1967, 1968-1969, 1970, 1971, 1972, 1973, 1974-1975, 1976-1978) qui contiennent de nombreux textes inédits ou peu connus, des études et des documents sur Gobineau lui-même, ainsi qu'une bibliographie annuelle. Toutes choses qui nous furent une aide précieuse pour laquelle nous leur sommes redevables.

Nous ne voudrions pas oublier Sylvie André qui a eu le mérite de s'intéresser au rapport que Gobineau a entretenu avec la mystique shî'ite. Son article de la revue *Romantisme* : « *Mundus imaginalis* » : *la rencontre spirituelle de Gobineau avec le chî'isme*, est remarquable à plus d'un titre — et il rejoint tout à fait le travail que nous avons-nous-même entrepris. Le « *Mundus imaginalis* » du titre fait évidemment référence à Henry Corbin que nous avons-nous-même choisi comme guide — guide précieux — sans lequel il eût été assurément difficile de nous diriger avec sûreté à travers les méandres de la mystique shî'ite. Sylvie André a parfaitement compris le parti qu'il y avait à tirer du rapprochement entre Corbin et de Gobineau : les obscurités qui se trouvaient chez celui-ci s'éclairent à la lumière de celui-là. C'est ce qui ne manquera pas d'apparaître tout au long de notre travail.

Nous montrerons l'importance que revêt le *Mémoire* dans l'œuvre de Gobineau dont il permet de voir l'unité par-delà les disparates. Plus particulièrement, en replaçant le *Mémoire* dans la continuité de l'*Essai*, comme le voulait Gobineau lui-même, on s'aperçoit qu'il en constitue le complément — on pourrait plus justement dire qu'il en est le complémentaire. D'un côté une vaste fresque épique sur la décadence des peuples et des civilisations, l'*Essai*, où ce sont les masses qui sont représentées. De l'autre, le *Mémoire*, qui se situe et se place au niveau (et à l'échelle) des *individus* constitutifs la masse qui les emporte ; mais dont ils se distinguent comme *individualités* échappant ainsi au nombre.

Après un chapitre où nous nous emploierons à définir ce que nous entendons par « tropisme oriental », nous consacrerons la partie centrale de ce travail, au *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, à travers un Historique, une Restitution qui s'avérait nécessaire puisque cet ouvrage qui n'a connu qu'une seule édition est devenu presque introuvable, et un Commentaire. *Les Pléiades*, roman tardif de Gobineau, qui a été reconnu à juste titre par Pierre-Louis Rey comme une illustration du *Mémoire*, fait l'objet d'une étude particulière. Pour finir, dans un dernier chapitre intitulé : Actualité et *Inactualité* de Gobineau nous rapprocherons celui-ci de différents écrivains et voyageurs qui comme lui, ont été sensibles au « tropisme oriental » ; et avec lesquels il forme une sorte de fraternité.

LE TROPISME ORIENTAL

Aperçu biographique

1. Une vocation précoce

À l'âge de dix-sept ans, son père Louis de Gobineau, qui n'a plus les moyens de payer une pension à sa femme le rappelle auprès de lui en Bretagne, à Lorient. Comme le note Jean Boissel : « "L'Orient". On écrivait encore ainsi, au XVII^e siècle, le nom de la ville fondée par et pour la Compagnie des Indes. Il n'est pas possible que sur la sensibilité rêveuse de Gobineau l'homonymie n'ait produit l'effet d'un heureux coup du "destin" et accentué le caractère et la force des "aspirations" [...]. »⁹ Qu'il faille voir là un premier signe de ce que serait son destin, on peut rétrospectivement en être assuré ; comme son attirance pour cet Orient légendaire ne faisait aucun doute pour ceux qui lui étaient proches à l'époque, ainsi de cette première amoureuse, Amélie Laigneau qui avait gardé le souvenir de ce « grand jeune homme à la fois grave et naïf » dont « toutes les aspirations étaient tournées vers l'Orient » ; et qui « [...] ne rêvait que mosquées et minarets, se disait musulman, prêt à faire son pèlerinage à la Mecque. Il jurait par le prophète et se serait mis volontiers au régime du pilau et des confitures de pâte de roses. Il traduisait des ouvrages persans, ceux du poète Ferdousi, je crois, dont il nous entretenait sans cesse. Il apprenait aussi l'arabe. Dans ses travaux son langage s'imprégnait des couleurs et des images les plus poétiques. Il nous racontait des

⁹ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 37, Éditions Klincksiek Paris.

histoires merveilleuses, nous forçant à nous asseoir à la façon orientale pour l'écouter. Au fond de tous ces enfantillages apparaissait l'homme de génie. »¹⁰ Et Jean Boissel commente : « [...] Ainsi Gobineau aurait traduit Ferdousi, et aurait appris l'arabe pendant son séjour à Lorient. Nous n'en tirerons pas de conclusions précises sur son érudition d'orientaliste. Aucun document ne le permet. »¹¹ « [...] À notre avis, le rêve oriental de Gobineau, à Bienne, à Lorient, et bientôt à Paris, n'a pas moins de signification que les œuvres qu'il consacra à l'Asie, poussé par le besoin de partir "à la recherche du temps perdu". Quand Gobineau écrit dans la préface des *Nouvelles asiatiques*, que les *Mille et une Nuits* sont un chef-œuvre, qu'elles sont "incomparables", et qu'"on ne les égalera jamais", nous constatons que l'âge et l'expérience n'ont fait que consacrer une admiration et une tentation de la jeunesse. »¹² Un autre élément qu'il faut sans doute prendre en compte et qui explique que Gobineau se soit réfugié très tôt dans ce pays des rêves, est certainement à rechercher dans son enfance qui ne fut rien moins qu'heureuse.

Dans ce recours au rêve et à l'évasion, aux "aspirations orientales" et "aux idées chevaleresques", le jeune Gobineau trahissait le besoin du refuge et le besoin de l'absolu. Refuge dans un monde irréel où les femmes, qui y sont des fées, ne ressemblent pas à celles que sa courte expérience d'enfant lui avait donné l'occasion de connaître. Gobineau n'a pas eu à souffrir seulement de l'inconduite de sa mère. Il a eu à subir de sa part des marques évidentes de méchanceté. Refuge dans un monde inaccessible, par opposition à celui où il est venu vivre et qui le remplissait de "mépris et d'horreur". Dès les années passées à Lorient, Gobineau semble obsédé de vivre dans une illusion compensatrice, dont le merveilleux de l'Orient et du Moyen Age nous paraît être pour lui la forme la plus séduisante et la plus désirée. [...]¹³

2. « À nous deux Paris ! »

Lorsque Gobineau quitte la Bretagne en 1835, c'est avec l'esprit conquérant d'un Rastignac : « Lorsque j'arrivai à Paris, j'y vins avec l'idée bien formelle d'y réussir de quelque manière que ce soit. [...] » Jean Boissel poursuit : « [...] Le rêveur et l'ambitieux venait d'arriver à Paris avec 50 francs dans la poche, voyage payé : "Gentilhomme, je me

¹⁰ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 42, Éditions Klincksieck Paris.

¹¹ *Op. cit.*, p. 42.

¹² *Op. cit.*, p. 43.

¹³ *Op. cit.*, p. 47.

serai donc fait condottière ; mon épée, brisée par l'époque aura été remplacée par ma plume ; et libre comme l'air, sachant manger du pain et boire de l'eau joyeusement quand il le faut, mais sachant défendre à tout prix mon indépendance, j'aurai fait mentir tout le monde et j'aurai réussi." Réussir, c'est-à-dire monter, s'élever, se distinguer, dépasser l'intolérable de l'infériorité, briller comme la constellation des Pléiades, au-dessus et loin de la médiocre uniformité. Sa première et constante idée pour acquérir cette indépendance, est de trouver une place, puisqu'il n'a pas de fortune. »¹⁴ Très rapidement Gobineau sait à quoi s'en tenir sur cette société parisienne où règnent l'argent et le népotisme ; et à laquelle il désespère de pouvoir s'intégrer. Il ne réussira en tout et pour tout , avec l'aide de M^{me} de Serre [veuve d'un ancien ministre de Louis XVIII, dont Gobineau fréquentait le salon] et de sa mère retrouvée, qu'à trouver « deux emplois subalternes et obscurs, le premier non rémunéré, à la *Compagnie française d'éclairage par le Gaz*, en 1835, l'autre à l'*Administration des Postes, deuxième sous-direction, Service des Correspondances*, en 1838. »

Autant dire que Gobineau aura rapidement tiré un trait sur ses ambitions de réussite sociale : le monde qu'il voit n'est pas un monde dans lequel il est honorable de réussir. Ainsi, il ne lui reste plus que le refuge du rêve, qui peut prendre la forme de la littérature : celle que l'on a lue et celle que l'on écrit soi-même ; ou se manifester par un retour en arrière vers des temps moins disgraciés :

[...] son vrai refuge [...] c'est de se plonger dans cette "merveilleuse époque", cette "époque sublime", le XVI^e siècle italien : artistes et capitaines lui offrent l'image d'un idéal de l'homme libre et la prémonition de l'individualisme et du pessimisme héroïque qui seront ceux de Schopenhauer et de Nietzsche. Mais c'est encore rêve du passé, refus du présent, que de vouloir exalter et révéler aux bourgeois prudents de Louis-Philippe, les fortes figures de "Piccinino, Strozzi, Sforza, Trivulzio, Jean de Médicis et surtout le trois fois illustre César de Valentinois si calomnié de nos jours et des siens." C'est à ces hommes qu'il songe à consacrer son talent de journaliste et d'écrivain. Il projette en 1841 d'écrire une "histoire des capitaines italiens du XVI^e siècle".¹⁵

¹⁴ *Op. cit.*, p. 50.

¹⁵ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 72, Berg international.

3. Les *Scelti*

Gobineau s'intègre malgré tout à une petite société de gens qui, à défaut d'être d'élite, sont du moins de bonne compagnie.

Grâce à M^{me} de Serre, une “femme angélique”, dit-il, [...] le cercle de ses connaissances s'élargit. Il se lie avec Hercule et Gaston de Serre, les neveux, et entreprend avec quelques autres [dont Maxime du Camp] de fonder un petit club d'assistance mutuelle, pour se prêter secours dans la marche à la réussite. On joue à la société secrète et, pensant à Venise, ils s'appellent “la Sérénissime Société”. On prend des noms d'initiés — Gobineau s'appelle Zucarelli — et entre eux, ils se nomment les *Scelti* (les hommes d'élite, les “choisis”) ou encore, pour faire plus ésotérique : “Les Cousins d'Isis”. [...] / “Les *Scelti*, raconte-t-il, sont des esprits aventureux et hardis, de vrais condottieri” (12 novembre 1840). Ce qui semble unir surtout profondément les *Scelti*, c'est la jovialité, l'optimisme, vertus personnelles qui ne manqueront jamais à Gobineau et la faculté de bâtir des châteaux en Espagne. On attend et on espère que les revues vont faire appel à ce cénacle de génies méconnus. On prépare un ouvrage, *Scholastique*, et un roman collectif *Les Cinq*, dont nous ne savons rien. La “Sérénissime Société”, au bout d'un an environ, “est toujours dans la misère, toujours se moquant de tout, toujours ferme dans l'adversité et faisant les sabbats les plus ébouriffants”.¹⁶

On notera, avec Jean Boissel, que cette société d'entraide réussira à réaliser malgré tout un de ses projets ; et il n'est pas anodin, s'agissant de Gobineau, que cela ait été « la fondation d'une revue politique, *La Revue de L'Orient* ». Gobineau ne renonce donc pas, avec les *Scelti*, à jouer un rôle dans la politique de son temps : « Les *Scelti* [...] se fixent provisoirement une ligne de conduite. Gobineau la résume dans une lettre à sa famille, quand il annonce le programme de la publication : “Reconstituer les nationalités grecque, valaque, slave, tel est notre but. Jeter les Turcs à la porte, notre fin (mais en ce moment nous sommes bien avec eux). Paralyser les efforts de la Russie, voilà notre premier travail.” »¹⁷

¹⁶ .*Op. cit.*, p. 73.

¹⁷ *Op. cit.*, p. 74.

4. La « manie » orientale de Gobineau

Mais ce n'est pas la politique qui l'intéresse le plus ; c'est depuis toujours l'Orient qui l'a aimanté par le biais de la littérature et c'est aussi vers la littérature et l'orientalisme qu'il va *naturellement* se tourner quand il envisage une carrière. Jean Boissel écrit ailleurs :

Symbolique nous paraît la lettre de Gobineau où nous avons trouvé le “Je dois réussir ou mourir.” Elle est du 15 juillet 1836. Elle est, pour ainsi dire, encadrée de ce qu'on peut bien appeler “une curiosité en éveil”. “Mon cher papa, je reçois ta lettre à l'instant ; j'abandonne la copie de Hafiz et je t'écris. [...] Interrompu par ma leçon d'arabe vulgaire je n'ai plus la présence d'esprit de continuer mon épître... Ainsi donc Selam aleik ou en persan Selamet, [...]” Cet intérêt pour Hâfiz n'est pas simple passade ni enfantillage. En 1838 dans la revue France et Europe, Gobineau consacrera au poète persan un article qui n'est pas négligeable dans le contexte de la *Renaissance orientale*. / Dans une lettre à sa sœur, Gobineau écrit : “Je te dirai de plus que d'ici à 5 ou 6 ou 7 mois tu verras paraître quelque chose de ma façon ; intitulé histoire des Mongols orientaux [...] traduit en allemand par Schmidt et de l'allemand en français par Arthur Gobineau joint à cela des notes, des mémoires, des *appendices ce qui rendra ma traduction plus précieuse que l'original même*. [...]”¹⁸

Il est intéressant de remarquer avec Jean Boissel que c'est à travers la langue allemande « que Gobineau pénètre dans le domaine oriental » — il faut rappeler que son fameux *Mémoire* auquel nous allons consacrer une partie de cette étude a été écrit en allemand et publié en Allemagne — ; et dès cette époque — Gobineau a vingt ans — « Il tourne le dos [...] pour sa première entreprise d'écrivain aux humanités traditionnelles. » C'est une ligne de conduite qu'il ne changera pas ; et qui lui vaudra bien des déboires et bien des inimitiés. On a beaucoup glosé sur les prétentions de Gobineau en matière de connaissances linguistiques ou encore dans le domaine très spécialisé des études orientales ; mais on ne peut pas nier qu'il y ait mis beaucoup d'opiniâtreté et qu'il se soit appliqué avec constance à se perfectionner dans ces différents domaines — où nombre de ses écrits ont d'ailleurs fait date ; on pense plus particulièrement à son grand ouvrage sur *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*. La citation suivante en est une preuve, s'il en était besoin :

¹⁸ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, pp. 57, 58, Éditions Klincksiek Paris.

Jusqu'au mois d'août 1838, on trouve dans la correspondance de Gobineau des allusions précises à ses préoccupations orientalistes. À la bibliothèque Mazarine, où il s'installe "de dix-heures du matin à trois heures", il se trouve "très bien", car il a à sa disposition "des dictionnaires persans". En juin 1838, il écrit : "Je travaille beaucoup à mon persan." Au mois d'août, il a reçu, "dans son cinquième", la visite du baron Armand de Maistre. Il étudie alors le persan puisqu'il ajoute : "J'ai dérangé mon dictionnaire de persan pour le faire asseoir et tu peux imaginer si j'ai fait le grand Seigneur." Le "persan" et "le grand Seigneur", n'est-ce pas dans l'écriture et dans l'attitude, l'expression même du rêve que, vingt ans plus tard, vivra Gobineau à la légation de France à Téhéran ?¹⁹

Si l'on voulait encore d'autres preuves de la « manie Orientale » de Gobineau, en voici une :

Le 7 août 1836, Gobineau fait, dans une lettre à son père, allusion à deux choses : à son "ouvrage monghol" et à un poème intitulé *Dilfiza*. "Je voudrais bien voir mon poème de Dilfiza imprimé." À Caroline, il annonce qu'il va lui envoyer le premier chapitre de son poème, mais il lui ôte, à l'avance, une illusion : "[...] je suis sûr que tu crois que c'est religieux ? Non, du tout ; ce n'est pas ma manière ; [...]." Sa manière, c'est celle dont il semble se pénétrer par ses lectures, en traductions vraisemblablement, d'ouvrages orientaux, histoires, contes, légendes, poésie lyrique ou épique. En effet, la confidence la plus significative de la lettre en question est sans doute celle-ci : "Quand (*sic*) à l'ouvrage en vers que je viens de terminer et que j'ai fait dans des instants de loisir, je ne sais plus comment le faire imprimer." Ainsi, même dans les moments "de loisir", ceux où le rêve peut se donner libre cours, Gobineau vit à l'heure orientale.²⁰

Ces renseignements sont particulièrement intéressants parce qu'ils concernent le jeune Gobineau — il n'a que vingt ans — ; et il est toujours fructueux de pouvoir être renseigné sur les idées de jeunesse d'un auteur parce qu'on pénètre ainsi de plain-pied dans le laboratoire où vont s'élaborer les productions à venir et que de plus, on voit quels sont les matériaux qui seront mis en œuvre.

¹⁹ *Op. cit.*, p. 62.

²⁰ *Op. cit.*, p. 64.

Dans *Dilfiza*, on trouve certaines clés pour pénétrer l'intimité de Gobineau : « [...] celles au moyen desquelles Gobineau a tenté, toute sa vie, de forcer les portes du paradis perdu, du domaine du merveilleux, de la lumière, de la pureté et de l'enfance. » Personne ne peut s'y tromper : « L'Asie lui parut, très tôt, conserver la trace visible de ce donné primordial et indémontrable que toute la marche de la civilisation "moderne" n'a d'autre fin et d'autre raison que d'abolir. Nomade de goût et de fait, Gobineau s'est senti le frère des poètes-cavaliers du désert de l'Arabie heureuse. Vivre libre et errant, loin des "cités serviles", tel est, à notre sens, le vœu secret de ce grand "naïf" qui abhorrait la Ville, parce qu'il s'y sentait étranger et maudit. », nous dit Jean Boissel²¹ De toute façon, Gobineau a toujours été d'une curiosité insatiable pour tout ce qui touchait à l'Orient et, plus généralement, à l'Asie.

S'il avait évidemment une bonne connaissance de La Bible et du Coran, il s'est intéressé aussi de près aux textes sacrés de l'Inde :

[...] si l'on y prête attention, on s'apercevra que la lecture des *Védas* et des *Oupnékats* devait faire sur l'esprit de Gobineau une impression que rien n'effacera. Le temps, au contraire, joint à la réflexion sur le contenu des livres sacrés de l'Inde primitive, sur la constitution religieuse et politique de la société aryenne, répond à une tendance, approfondira une conviction, forgera tout un système qui, intégrant dans une unité historique, linguistique et religieuse les peuples de la Loi pure, constituera l'armature centrale, la trame même des deux œuvres capitales de l'auteur : *l'Essai sur l'inégalité* et *l'Histoire des Perses*. La réflexion sur les *Védas* aura, sans nul doute, et ce, depuis sa dix-neuvième année, été à l'origine de l'œuvre maîtresse de sa vie de savant, et de sa vie, tout court. La référence aux *Védas* dans la *Dédicace* de *l'Essai*, "référence associée à celle de faits bien proches du lendemain de la création", nous autorisera, et d'une façon que tous les faits confirmeront, à soutenir que, dès 1835, vingt ans avant la publication de *l'Essai*, c'est la culture orientaliste de Gobineau qui a ordonné en système tout un réseau d'images originelles et de tendances fondamentales.²²

²¹ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 79, Éditions Klincksiek Paris.

²² *Op. cit.*, p. 83.

Le premier article de « l'orientaliste » Gobineau : *Du mouvement intellectuel de l'Orient*, paraîtra dans la revue France et Europe, le 25 juin 1858 ; Jean Boissel note à ce propos :

Parler du “mouvement intellectuel de l'Orient”, c'était, en 1838, s'associer à l'immense mouvement que Quinet allait appeler “Renaissance Orientale”. S'associer, ou du moins, avoir conscience qu'un vaste ensemble de découvertes était maintenant à considérer comme un des domaines les plus révélateurs de l'évolution de l'humanité. On découvrait, depuis une cinquantaine d'années, que les “barbares” avaient pensé, conçu des lois, écrit des œuvres qui obligeaient l'Europe à faire une révision de ses propres valeurs. [...] écoutons ce qu'affirme le jeune rédacteur de *France et Europe* : “Ce qui se passe sur cette terre antique [l'Asie], notre mère, est d'un intérêt trop grand pour que l'attention ne s'y porte pas”. “Notre mère” : voilà le mot qui, énoncé comme une évidence, gardera pour Gobineau valeur et d'un symbole et d'un *credo* ; il réaffirmera l'article de foi, en 1865, à la première ligne de son ouvrage : *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale* : “*Tout ce que nous pensons et toutes les manières dont nous pensons ont leur origine en Asie.*”²³

On le voit, « la religion » de Gobineau est, d'ores et déjà faite : « *Ab Oriente lux...* » On a parlé, à juste titre, de relativisme culturel à propos des prises de position de Gobineau ; mais, concernant le jeune Gobineau, ce n'est plus de *relativisme* dont il faut parler mais d'*absolutisme*. Il y a là, d'entrée de jeu, comme un renversement dans l'ordre des valeurs couramment admises en Occident :

Gobineau semble poser en principe que si l'Europe et l'Orient doivent échanger quelque chose, c'est l'Europe qui recevra et l'Orient qui donnera. Ce “quelque chose” que peut donner l'Asie, ce ne sera ni le thé, ni le café, ni le coton, ni la soie, ni les perles, ni les parfums, mais une nouvelle lumière spirituelle, une nouvelle loi de vie et de pensée. Un retour aux sources qui sera, pour Gobineau, une tension permanente vers un des pôles de sa nature sensible à l’“agression” extérieure et une mise en procès de la société moderne, dite “civilisée”.²⁴

²³ *Op. cit.*, pp. 83-85.

²⁴ *Op. cit.*, p. 86.

Une des caractéristiques remarquables de ce tropisme Oriental, que l'on ne peut que difficilement méconnaître chez Gobineau, est la survalorisation qu'il fait de l'Islam :

Celui qui, quelques années plus tôt, à Lorient, "jurait par le Prophète", pourrait bien avoir considéré la religion du Prophète et les manifestations de la spiritualité coranique comme un des pôles nécessaires, bien qu'oubliés, à l'équilibre et à la cohérence de ce que les mystiques persans ont appelé le "huitième climat". Gobineau, abordant l'étude sur Mevlâna, déclare que si le sentiment religieux est "le mobile le plus énergique de l'esprit humain" c'est à l'Islam que revient "l'incontestable privilège" d'en avoir donné les preuves : par ses poètes religieux et mystiques. À une Europe qui s'enfonce dans les ténèbres du matérialisme sceptique, Gobineau entend présenter une Asie inondée de la lumière que répandent des poètes qui ont "enveloppé leur tête du manteau de la contemplation". Ces poètes, Gobineau, sans le dire, les met en regard des mystiques chrétiens et, sans insister, entend prouver que l'Islam, religion de barbares et de mécréants pour les dix siècles écoulés de la Chrétienté, est en réalité capable de produire des maîtres spirituels comme D'Jelal-Eddin-Roumi, Ferid-Eddin-Attar ou Mosliheddin-Sady, aussi émouvants et humains dans leur quête de l'absolu que les grands mystiques chrétiens. / [...] De la part de Gobineau, il y a, en effet, attitude réceptive, attitude même d'approbation, attitude de compréhension. Il se place, sans préjugé de religion, à l'intérieur du problème mystique musulman dans un état de réel "sym-pathie". Poésie des Péris, poésie religieuse ou symbolique des mystiques de la Perse et de Turquie, les deux aspects de l'Asie ont trouvé écho dans une âme et un esprit que trop de choses détournent de l'Europe moderne, orientée, lui semble-t-il, vers le gain, la technique et le bien-être, fermée de plus en plus au message de la Tradition. Il n'y faut pas voir, selon nous, attitude d'un romantisme jetant ses derniers feux, mais signe de prédispositions d'esprit et d'âme que les œuvres nées du séjour heureux et fécond, en Asie centrale feront clairement apparaître.²⁵

Jean Boissel a pour sa part parfaitement noté la remarquable continuité qu'il y a dans le parcours de Gobineau et qui ressemble à la croissance d'une plante dont la graine est tombée dans un terreau fertile sous un climat favorable : « Le rédacteur de l'article de France et

²⁵ *Op. cit.*, pp. 93-95.

Europe, de 1835, se retrouvera dans l'auteur des *Religions et Philosophies dans l'Asie centrale* (1865) où figure un chapitre entier sur le soufisme. [...] L'œuvre déroule ses spirales, sur des plans différents et pourtant continus, autour d'un axe fixe, et fixé dès le plus jeune âge, fixé dès la naissance. "J'ai subi et je subis en outre, tous les jours, des attrait innés que je porte en moi sans les avoir voulus ni souvent devinés. L'Orient m'attirait exclusivement." Tel est l'aveu fait à Keller, le 22 janvier 1888, par Gobineau au retour de son second séjour en Perse, et à la veille de la publication de l'*Histoire des Perses* (1869).²⁶

Gobineau « musulman » – La religion, la poésie, la mystique

Il faut revenir sur la véritable fascination qu'a exercée l'Islam sur « l'âme » de Gobineau ; et il faut à ce propos noter que lorsque l'on parle d'Islam, il faut entendre ce qu'il y a de plus élevé dans la spiritualité islamique, à savoir la mystique — et ce qui la caractérise et la différencie de son homologue chrétienne :

[...] Gobineau observe que, dans l'Islam, sensualité et spiritualité ne sont pas des expériences inconciliables, mais plutôt deux forces d'une même tendance de la nature humaine. L'Orient unit ce que l'Occident disjoint. [...] Gobineau remarque que, pour l'Asiatique, la femme est l'intermédiaire entre l'homme et Dieu. Dieu est au bout d'un amour fou, la femme et le plaisir d'amour sont une des voies qui conduisent au Paradis perdu. [...] Gobineau qui s'est prétendu "bon musulman", n'a-t-il pas été attiré vers l'Islam par cette révélation de l'union sainte de l'âme et des sens, par l'espérance que l'unité perdue est promise à l'homme, par cette possibilité de s'unir à Dieu en s'unissant à la femme ? Si, pour Baudelaire, le plaisir de l'amour gît dans la conscience de "faire le mal", l'Islam délivre l'homme de cet "enfer" ou lui permet d'y échapper. Première tentative, peut-être, pour échapper à la loi du siècle, de son siècle, de son pays et de sa morale faite par et pour les "drôles", pour la "tribu bariolée des imbéciles", ou, enfin, pour ceux qu'il appelle, en juin 1838, "de ridicules et haïssables avortons". Première tentative faite pour "changer la vie", pour contester l'échelle occidentale des valeurs, pour réduire l'antinomie du bien et du mal. »²⁷

²⁶ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, pp. 98, 99, Éditions Klincksieck Paris.

²⁷ *Op. cit.*, p. 104.

Il est certain que Gobineau, sensibilisé qu'il était depuis l'enfance par la lecture des *Mille et Une nuits*, a été immédiatement réceptif à la spécificité de la « Philosophie Orientale » dont le propre est de s'exprimer par les *images* : « Les Asiatiques maîtres du merveilleux, voient plus facilement que les Occidentaux, iconoclastes depuis trois siècles au moins, le sens des Images et la signification du sensible. La "parabole" est un genre d'expression de la réalité propre au génie asiatique. Parce qu'ils ne sont pas esclaves du principe d'identité, les Asiatiques se meuvent à l'aise entre l'Image et l'essence. »²⁸ Et cette façon imagée de s'exprimer loin de signifier une faiblesse de l'intellect qui n'a pas encore réussi à se hisser jusqu'à l'abstraction, constitue, au contraire sa richesse et sa supériorité — qui se manifeste justement par cette pluralité de sens que l'on trouve dans l'image :

[...] Déjà soucieux de faire partager à ses lecteurs français sa conviction que l'Orient nous a devancés en presque tous les domaines de l'art, de la religion, de la poésie et de la morale, Gobineau trouve dans l'œuvre de Saadi un exemple bien propre, pense-t-il, à prouver la primauté de l'Asie. C'est un exemple qui sera facilement compris de tous ses lecteurs, aussi peu initiés soient-ils à la littérature comparée, qui ne s'appelaient pas encore ainsi. Tout le monde, en France connaît les apologues du « bonhomme » La Fontaine. Mais on peut savoir par cœur *La Cigale et la Fourmi*, la première du livre des Fables, la plus populaire peut-être, sans qu'on sache que «le canevas est à peu près semblable» à celui de l'apologue de Saadi : *Rosignol et la Fourmi*, composé quatre siècles avant celui de La Fontaine. [...] / Non content de montrer l'antériorité, Gobineau se plaît à insister sur ce qu'il estime la supériorité du Persan sur le Français. Le Persan, l'Asiatique, porte ses regards au-delà d'une simple morale sociale, au-delà d'une simple question de subsistance. Il tourne ses regards vers ce que l'Occidental n'est plus, de nature, porté à contempler. «Ce n'est pas seulement la vie présente qui l'intéresse, écrit Gobineau du poète persan ; il porte plus loin ses vues et c'est encore un trait du génie oriental qui, en toutes circonstances, ne perd jamais de vue la destinée future.» [La Moralité de l'apologue de Saadi dit, en conclusion : «Sachez que la mort termine toute existence. (...) Le breuvage de la vie n'est pas exempt d'amertume : tout satin a une trame.» ; après que la Fourmi a fait remarquer au Rosignol qui passait son temps à chanter : «Tu passais tes nuits à t'enivrer d'amour, moi cependant je travaille avec ardeur.»]²⁹

²⁸ *Op. cit.*, p. 106.

²⁹ *Op. cit.*, p. 110.

Dans l'apologue de Saadi cité plus haut, on se situe encore sur le plan de l'allégorie ; il ne s'agit là que d'une première étape dans la lecture symbolique de l'image — et du texte. Et le texte par excellence pour l'Islam, c'est bien évidemment le Coran dont l'exégèse a été poussée jusqu'au vertige par la mystique shî'ite. Il faut rappeler que l'on distingue entre deux niveaux dans la lecture du Livre : celle qui s'attache au sens littéral, à la *lettre* ; et celle qui en cherche l'*esprit*, le sens caché, l'ésotérique. Henry Corbin écrit à ce propos :

Le mot *ta'wil* forme avec le mot *tan'zil* un couple de termes et de notions complémentaires et contrastantes. *Tan'zil* désigne en propre la religion positive, la lettre de la révélation dictée par l'Ange au Prophète. C'est faire descendre la révélation depuis le monde supérieur. *Ta'wil*, c'est inversement faire revenir, reconduire à l'origine, par conséquent revenir au sens vrai et originel d'un écrit. [...] / Pour la gnose ismaélienne, l'accomplissement du *ta'wil* est inséparable d'une nouvelle naissance spirituelle (*wilâdat rûhânîya*). L'exégèse des textes ne va pas sans l'*exegesis* de l'âme. [...] D'autres couples de termes forment les mots clés du lexique. *Majâz* est la figure, la métaphore, tandis que *haqîqat* la vérité qui est réelle, la réalité qui est vraie. Ce n'est donc pas le sens spirituel à dégager qui est métaphore, c'est la lettre elle-même qui est la métaphore de l'Idée. *Zâhir* est l'exotérique, l'évidence littérale, la Loi, le texte matériel du Qorân. *Bâtin* est le caché, l'ésotérique [...].L'allégorie est une figuration plus ou moins artificielle de généralités et d'abstractions qui sont parfaitement connaissables et exprimables par d'autres voies. Le symbole est l'unique expression possible du symbolisé, c'est-à-dire du signifié avec lequel il symbolise. Il n'est jamais déchiffré une fois pour toutes. La perception symbolique opère une transmutation des données immédiates (sensibles, littérales), elle les rend transparentes. Faute de la transparence ainsi réalisée, il est impossible de passer d'un plan à un autre. Réciproquement, sans une pluralité d'univers s'échelonnant en perspective ascendante, l'exégèse symbolique périt, faute de fonction et de sens. [...] / Il faut encore ajouter ceci. La démarche de pensée qu'accomplit le *ta'wil*, le mode perception qu'il présuppose, correspond à un type général de philosophie et de culture spirituelle. Le *ta'wil* met en œuvre la conscience imaginative, dont nous verrons les philosophes *Ishrâqîyûn*, Mollâ Sadrâ notamment, démontrer avec force la fonction privilégiée et la valeur noétique.³⁰

³⁰ Op. cit., pp. 35, 36.

C'est incontestablement cette richesse de sens dans la poésie arabe qui a fasciné le jeune Gobineau au départ et l'a conduit par la suite à s'intéresser de près à la mystique shî'ite et à son ésotérisme — ce qui devait le conduire ultérieurement à se fourvoyer dans l'interprétation des écritures cunéiformes dont il croyait avoir résolu l'énigme. Les deux ouvrages qu'il a consacrés au sujet : *Lecture des cunéiformes* et *Traité des écritures cunéiformes* « [...] sont deux gros volumes bourrés de textes en caractères arabes, hébraïques et cunéiformes, de tableaux montrant les analogies formelles — qu'il donne pour démonstratives — entre les lettres des alphabets cunéiformes et celles des alphabets magiques : “écritures à bouclettes”, alphabet “Sabien”, alphabet de l’“Enchantement supérieur” ou de “Enchantement inférieur”, du “Tékyl”, du “Gelghéthyr” et autres curiosités des caractères secrets apprises auprès des rabbins et mollahs de Téhéran. [...] il ne fait pas de doute que la “science” de Gobineau, dans le *Traité* qui l'aura occupé huit ans entiers, s'apparente plutôt à la tradition et aux spéculations ésotériques [...] qu'à la science philologique et linguistique mise au point par les spécialistes européens du XIX^e siècle. »³¹ Mais il ne faut oublier que tout ce temps passé à essayer de pénétrer les arcanes de l'écriture sacrée des anciens Perses — et malgré les déboires qui en ont découlé pour Gobineau — vont aboutir à deux des ouvrages les plus importants, à des degrés divers, de Gobineau. Le premier a été assez unanimement reconnu comme tel, il s'agit des *Religions et Philosophies dans l'Asie centrale*, qui a été écrit après l'incompréhension qui avait accueilli les *Cunéiformes* dans le but de servir d'introduction générale à cet ouvrage « maudit ». Le second, qui n'est pas directement lié à la « bataille des cunéiformes », c'est le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, qui est en quelque sorte le compendium où Gobineau a essayé de rassembler toute sa philosophie.

Gobineau réactionnaire – Le déserteur de l'Occident

Nous nous sommes à présent fait une assez bonne idée de ce que signifie l'expression : « tropisme Oriental » que nous avons adopté pour caractériser le parcours de Gobineau. Il nous faut aussi aborder « l'autre côté », si l'on peut dire, de ce tropisme, c'est-à-dire ce qui en constitue le pôle négatif : le rejet par Gobineau de l'Occident et de tout ce qu'il représente. Reprenons la vie de Gobineau où nous l'avions laissée, à savoir au début de son parcours — le terme de parcours, signifie à la fois le chemin, la difficulté du chemin avec le risque de s'y égarer qui lui est attaché et le but du chemin qui ne peut pas être connu à l'avance.

³¹ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 169, 170, Berg international.

Au stade de l'analyse où nous sommes parvenus, nous présentons chez Gobineau que ni le présent ni le réel ne semblent répondre à ce qu'il appelle certains instincts apportés par lui "en naissant". Le présent, c'est le pouvoir triomphant de la bourgeoisie sous la Monarchie de Juillet, c'est le fait de se sentir un émigré de l'intérieur, ou pire un paria. Le réel c'est Paris, le Ville qu'il définit d'un mot à son père en 1840 : c'est "l'enfer". Romantisme ? Oui. Mais romantisme critique. Quand Gobineau reprend l'anathème lancé par Barbier sur une société où « l'or a tout tué », quand il dénonce cette aristocratie de l'argent qui installe, aux dépens des parias, un pouvoir d'un type nouveau, il devance Stendhal, mais il prolonge l' *Essai sur les révolutions*. "Un infortuné, écrit Chateaubriand, parmi les enfants de la prospérité ressemble à un gueux qui se promène en guenilles au milieu d'une société brillante : chacun regarde et le fuit." Autant que lui-même la fuit. [...] Ainsi, l'aristocratie victime de la ville, creuset des révolutions bourgeoises de 1789 et de 1830, se sent aussi aliénée que le prolétariat qui en est la seconde victime. Une classe se crée, celle selon la juste expression de P. Barbéris, des "prolétaires du cœur et de l'intelligence". [...] ³²

Il est évident que Gobineau se cherchant une « patrie » — et en cela il ressemble effectivement au moderne prolétaire dont on a dit qu'il n'a pas de patrie — que la société de son temps ne peut en aucun cas lui offrir, va être amené à se projeter dans un « ailleurs » où la vie est plus libre puisque non entravée par la civilisation urbaine ; d'où chez lui cette exaltation du nomadisme arabe :

Gobineau dans *Dilfiza*, se parlant à lui-même, avant de chanter la grandeur du bédouin nomade, écrit : "Viens ; que m'importe à moi le sol de la patrie ?" Il s'est senti nomade et le destin l'a fait vivre tel. Dans une lettre à Keller, nous le disions plus haut, il se qualifie d'"asiatique". C'est le mot qu'il aurait sans doute consenti à faire graver sur sa tombe, si la mort, au hasard d'un dernier vagabondage, n'avait surpris cet exilé volontaire devant la gare de Turin. Tel Stendhal qui avait voulu que la postérité ne le connût plus que sous le titre le plus conforme à son rêve intérieur : *milanese*. ³³

³² *Op. cit.*, p. 134.

³³ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 136, Éditions Klincksiek Paris.

Et, Jean Boissel, toujours très pertinent, peut écrire dans sa *Biographie de Gobineau* :

Là est le secret. Toute l'agitation intellectuelle de Gobineau, toute la passion mise à la rédaction de l'*Essai*, la peine immense dépensée à la composition de l'*Histoire des Perses* et d'*Ottar Jarl* n'ont qu'une raison : retrouver des racines, par-delà le Temps, avant le Temps, dans l'instinct qui lui présentait l'image d'un monde irréel, puisque la société, la "cité charnelle", les lui refusait. Entre cette frustration et cette tentation, ce sentiment d'exil et cette re-connaissance, nous pouvons, semble-t-il, inscrire le destin humain et intellectuel de Gobineau qui réclamait son "de" comme un dû dont la société bourgeoise n'avait cure. [...]³⁴

L'attitude de Gobineau vis-à-vis de son époque est clairement réactionnaire ; mais il faut s'entendre sur le sens que l'on donne à ce mot : cette réaction ne peut pas être un retour nostalgique vers un « bon vieux temps » passé qui de toute façon ne reviendra plus — si ce n'est en rêve. Cet « âge d'or » ne reviendra plus parce que, comme s'en est persuadé très tôt Gobineau, l'histoire de l'humanité est l'histoire d'une dégradation progressive et irréversible : une « chute dans le Temps ». En cela, il ne fait pas véritablement preuve d'originalité puisqu'il a adapté à l'Histoire un schéma que l'on retrouve chez de nombreux penseurs de l'antiquité : Plotin, pour ne citer que celui-là ; la seule différence — et c'est précisément ce qui fait *toute* la différence — étant que dans le schéma processionnaire plotinien, s'il y a bien une progression descendante vers un état d'entropie maximum : la matière inerte au dernier stade de la procession, le processus est *réversible* — c'est ce que retrouvera Gobineau chez les platoniciens de Perse et chez Mollâ Sadrâ en particulier. Ce retour en arrière, Gobineau l'opère évidemment d'abord pour lui-même, c'est-à-dire dans son histoire personnelle qui ne fut rien moins que paisible :

Quand il se cherche des ancêtres, tâche à laquelle il a travaillé "toute sa vie", Gobineau poussé par la logique de son rêve et l'âpreté de son désarroi, ne pouvait s'arrêter aux frontières du réel et des faits. Il sent intensément le dilemme du "Je est un autre". L'"autre", qui doit lui permettre de renier sa famille et son temps, et de se renier lui-même, journaliste et feuilletoniste besogneux de la société bourgeoise, ne peut être situé qu'au-delà du temps et de l'espace, au-delà de la Cité des hommes. Au

³⁴ *Op. cit.*, p. 137.

séjour des dieux, on n'a pas à redouter les surprises de l'état-civil ou les lacunes des chroniques. Et c'est l'espoir et c'est tant mieux. En entreprenant dès l'âge de quinze ans, de rattacher sa lignée à celle d'Ottar Jarl, vingtième descendant d'Odin, demi-dieu du Panthéon germanique, Gobineau se séparait catégoriquement de la société des hommes. Perdu dans la Cité, comme "l'infortuné" de Chateaubriand, il ne trouve apaisement que dans un refuge extra-terrestre. Pour une grande part, l'Iran héroïque et mythique sera pour Gobineau le domaine irréel auquel il aspire, le pôle extra-terrestre.³⁵

Puisque la situation du siècle le désespérait, il ne lui restait plus qu'à tourner le dos à l'Occident — pays de la Mort — pour suivre le chemin de l'étoile qui toujours à nouveau se lève à l'horizon de l'Orient. Il lui fallut donc :

[...] par les degrés pénibles, inégaux et chaotiques de l'histoire, remonter le temps, atteindre à ces sommets d'où l'on découvre et l'espace infini de la Terre paradisiaque et la "Lumière de Gloire", retrouver le secret de "la vie antérieure". Le recours à la généalogie des dieux scandinaves, l'attrait pour l'Asie, cette partie de la terre qu'on appelle depuis Jornandés "la matrice des nations", l'attrait pour "les époques antiques" où "l'Asie centrale était une fourmilière" d'hommes forts et créateurs, beaux et intelligents, puis la comparaison faite par Gobineau entre l'humanité future et "les buffles ruminants" dans des marais fangeux, sont autant de signes, selon nous, d'une même et unique dimension de sa mythologie personnelle, la fuite en arrière et le refuge vers le sommet. Si Gobineau a tant aimé l'Iran, s'est exalté à la pensée qu'il avait laissé l'Europe derrière lui, c'est en partie, qu'il se rapprochait de la terre élue des aïeux ariens, l'Erân Vêj, et qu'il parcourait, dans la solitude transparente et sèche des déserts et des steppes, les plateaux qui semblent escalader le ciel de Yima.³⁶

Ainsi peut-on, à juste titre, considérer Gobineau comme un « déserteur » de l'Occident. Jean Boissel va, lui aussi, dans ce sens, qui écrit : « [...] la preuve que l'œuvre capitale de Gobineau relève de l'instinct de fuite, ne la trouvons-nous pas dans l'aveu fait à Tocqueville, le 29 novembre 1856 ? "Qu'est-ce que mon Essai sur les Races sinon une preuve que je ne crains ni n'accepte les idées les plus reçues et les plus chères à ce siècle." Aveu complété par

³⁵ *Op. cit.*, pp. 137, 138.

³⁶ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 140, Éditions Klincksieck Paris.

cette confiance qui rend compte, dans l'image même, et la terminologie, d'une structure psychologique de l'errance et de l'aventure : "Je n'ai jamais eu peur d'aller jusqu'au bout des choses." Ce qui, dans l'*Essai*, nous apparaît comme un voyage au bout de la nuit. »³⁷ La référence à Céline ne doit pas nous induire en erreur, si elle garde une certaine pertinence, cela ne peut concerner que la vision profondément pessimiste de l'histoire de l'humanité qui est celle des deux hommes ; là où, pour Céline, il n'y aura jamais de *réconciliation*, Gobineau trouvera, quant à lui, une forme de sagesse supérieure dans la mystique shî'ite qui le fera échapper au désespoir absolu de la créature *jetée* dans un monde privé de toute transcendance, en lui ouvrant le chemin du Ciel où luisent les Pléiades — mais ce sera là un aboutissement après un long parcours ; encore que le désespoir sera toujours, de quelque manière, attaché à sa destinée d'« exilé » puisqu'il viendra mourir, seul, en Italie où il avait trouvé un asile précaire pour ses vieux jours.

L'Essai sur l'inégalité des races humaines – L'universelle décadence

Il reste que la *vision* de l'universelle décadence des civilisations humaines dans la version radicale qu'il en donne dans l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* n'était pas fixée dès le début : « [...] jusqu'en 1850, il est clair que ce n'est pas la dialectique du mélange des races qui a animé la pensée de Gobineau, mais celle du passage de la civilisation nomade ou paysanne à la civilisation sédentaire ou citadine et étatique. Gobineau nous paraît se référer aussi bien à la Bible qu'à Chateaubriand pour qui "la courbe de toute histoire conduit (...) de l'âge pastoral aux siècles de corruption", aussi bien à Rousseau qu'à Vico et Montesquieu : grandeur et force des premiers âges tant que durent les vertus et mérites légués par l'état précédant la civilisation citadine et impérialiste, corruptrice de nature, dissolvante dans ses effets. [...] »³⁸

Or, il se trouve que la période où Gobineau commence à s'intéresser de près à l'histoire des civilisations coïncide avec la révélation de l'œuvre du grand historien et sociologue arabe Ibn Kahldoun :

[...] Mohl, dans le *Journal Asiatique*, résumait ainsi l'objet des *Prolégomènes* [d'Ibn Khaldoun] : montrer "les effets de la civilisation sur les deux formes de la vie

³⁷ *Op. cit.*, pp. 140, 141.

³⁸ *Op. cit.*, p. 167.

humaine, la vie nomade et la vie sédentaire ; les institutions qui les distinguent, et l'origine des arts et des sciences qui naissent de ces deux manières d'être [...]". / [...] Qu'est-ce que l'histoire pour le penseur musulman ? un moyen de connaître "la manière profonde dont les événements se sont passés et dont ils ont pris naissance : [...]" et "comment tous les divers peuples ont rempli la terre jusqu'à ce que l'heure de départ leur fût annoncée, et que le temps de quitter l'existence fût arrivée pour eux". / On aurait scrupule à rappeler que ces deux ou trois thèmes de la vie et de la mort des civilisations, soumises aux lois fatales d'une évolution "qui rentre, dira Gobineau, dans l'ordre des manifestations cosmiques" sont les lignes de force du premier et du dernier chapitre de *l'Essai sur l'inégalité des races*. Que le grand corps de l'humanité soit soumis aux lois qui régissent la vie de l'individu, c'est une idée de Gobineau que l'on trouve chez Pascal et Claude-Henri de Saint-Simon, le physiologiste de l'histoire universelle. Mais on la rencontre exprimée d'une façon beaucoup plus tranchante et péremptoire chez l'historien des Berbères : la vie des nations ne se déroule pas autrement que la vie des individus : naissance, croissance, dégénérescence et mort.³⁹

Jean Boissel rapproche la notion d'« esprit de corps » qui est chez Ibn Kahldoun l'élément fondamental qui assure la cohésion dans les sociétés traditionnelles et « qui est, chez Ibn Khaldoun, synonyme de "pureté de race" », de la « notion d'"homogénéité", pivot de la réflexion et de la philosophie politique de Gobineau dans *l'Essai* » ; et il ajoute en guise de conclusion : « [...] Que l'on récuse l'hypothèse d'une influence de la pensée d'Ibn Khaldoun sur Gobineau ou qu'on l'accepte, que l'on attribue au système de Rousseau sa haine pour les formes de la civilisation urbaine, il n'en reste pas moins établi [...] que l'auteur de *l'Essai* voit se dérouler l'histoire du monde sous la forme d'un manichéisme socio-ethnologique. Du combat millénaire que se livrent les deux principes, l'issue n'est pas douteuse : le principe arian est partout vaincu, parce que partout dissous. »⁴⁰

On retrouve donc la même « Orientation » jusque dans l'œuvre majeure de Gobineau : *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*. On a souvent mésinterprété de façon particulièrement malveillante *l'Essai* — surtout après sa récupération par le nazisme — ; chacun selon sa « chapelle » : les uns y ont vu le manifeste du racisme, pour d'autres c'est une

³⁹ *Op. cit.*, p. 170.

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 174, 175.

épopée romantique, certains y voient une grandiose fresque historique. On a à peu près tout écrit sur l'*Essai* ; mais comme le précise excellemment Jean Boissel : « [...] Toute image que l'on se fait du monde est une re-constitution du monde. Michelet n'a pas agi autrement à l'égard de l'histoire de France. Il a vu dans la France « une personne » et pourtant nul n'a rencontré la France, la France n'a jamais fait de confiance à qui que ce fût. Gobineau se comporte avec l'humanité des premiers âges historiques — tels qu'ils sont connus à son époque — un peu comme Michelet à l'égard de la France : il ne fait abstraction ni de ses rêves ni de ses haines, ni des instincts apportés par lui en naissant. Dans le projet d'avant-propos, écrit en 1877, pour la seconde édition de l'*Essai*, Gobineau le reconnaît et le répète : la théorie des races, dit-il, « est une conséquence naturelle de mon horreur et de mon dégoût pour la démocratie ». »⁴¹ Jean Boissel s'interroge plus loin sur les sources de l'*Essai* et il écrit : « L'étude des sources de l'*Essai* reste à faire. [...] Nous avons dans d'autres pages, tenté de déterminer quelques-uns des jalons qui, de la fin du XVIII^e siècle à 1849 et à travers Camper, Blumenbach, Prichard, Cuvier, Saint-Simon, Desmoulins, G. d'Eichthal, Courtet, de Broc Eusèbe de Salles, Meiners, Klemm, Humboldt, Edwards, etc., marquent le chemin suivi par la théorie des races. » ; et, ce faisant, il prend bien soin de marquer le fait que Gobineau n'est pas lui-même, comme on le croit souvent à tort, la « source » du racisme moderne et il ajoute fort justement : « Gobineau et son *Essai*, vu dans cette perspective, au bout de ce chemin, nous paraissent jouir d'une réputation d'originalité très contestable. Gobineau est une des dernières manifestations de la théorie des races sur le plan de la méthode historique. Il est au confluent d'une multitude de courants et non à la source, comme une fâcheuse renommée le laisse croire depuis bientôt un siècle. »⁴²

La conception de l'histoire des civilisations développée par Gobineau dans l'*Essai* vient d'une profonde inquiétude, qui n'a jamais cessé de l'habiter, quant au destin et à la place de l'homme dans un monde qui, bien que se proclamant chrétien, a abandonné progressivement toute transcendance. Gobineau, malgré ses déclarations d'intention, se montre très peu chrétien lui-même ; et de fait, on peut dire qu'il a perdu la foi.

Le *credo* gobinien est un renversement complet de ce schéma optimiste chrétien [le schéma de la rédemption chrétienne]. Le « vieil homme » de Saint-Paul est, pour Gobineau, l'homme blanc primitif pourvu de la grâce originelle. Nul besoin de sang rédempteur.

⁴¹ Jean Boissel, *Gobineau et l'Iran, Tome I, 1816-1860*, p. 178, Éditions Klincksieck Paris.

⁴² *Op. cit.*, p. 181.

L'homme blanc tenait de son sang, sa grandeur et son salut. Le "nouvel homme" n'est pas, pour Gobineau, l'homme régénéré : il est au contraire l'homme dégénéré. S'il y a un sens à l'histoire, c'est celui qui rayonne du foyer de la "Loi Pure", allumé sur les plateaux de l'Asie centrale, par la "famille prédestinée". Plus l'humanité s'éloigne dans le temps, l'espace et la physiologie, de ce foyer primitif, plus augmentent les ténèbres qui recouvriront un jour, fatalement les dernières formes dégradées et délabrées de la civilisation. Le sang du Christ n'y pouvait rien. Tel est le premier scandale de l'*Essai*. L'autre est d'affirmer que le peuple élu n'est plus le peuple du Dieu jaloux.⁴³

Et l'on peut dire que, de ce point de vue, c'est de l'Orient qu'est venu pour lui la rédemption. Ou plutôt : c'est lui qui est venu chercher le salut dans la « Philosophie Orientale » grâce à laquelle il a redécouvert le chemin du Ciel : *croisant* l'axe horizontal de l'histoire humaine irréversible, il y a l'axe vertical d'une métahistoire éternelle qui permet à chacun de regagner la « patrie céleste » d'où il est venu ; parce qu'il est toujours présent pour peu que l'on soit présent à soi-même. Par cette présence à lui-même l'individu quel qu'il soit est du même coup présent à la totalité dont il est l'expression ; ainsi il n'est jamais seul puisqu'il participe de cette totalité — et qu'il est tout en tout ; comme la monade de Leibnitz, il n'a nul besoin de fenêtres parce rien ne lui est extérieur et qu'il est un abrégé du monde.

La destinée orientale de Gobineau – Le voyage en Perse

On peut légitimement dire de Gobineau que lorsqu'il est arrivé pour la première fois en Perse, il réalisait un destin. Après son entrée dans la carrière diplomatique grâce à l'appui et à l'amitié d'Alexis de Tocqueville et son passage par la Suisse, où il obtiendra son premier poste de secrétaire d'ambassade de la Délégation de France, à Berne, puis sa nomination à Francfort, il est désigné comme secrétaire d'une mission en Perse. Il embarque à Marseille, le 10 février 1855, avec sa femme et sa fille. Il a déjà publié, en 1853, les deux premiers volumes de son *Essai sur l'inégalité des races humaines* ; et cette ambassade providentielle va le mener *in situ* : au cœur du sanctuaire, malheureusement irrémédiablement profané, de l'arianisme. Il ne fait aucun doute que la Perse lui était véritablement destinée ; puisqu'il y retournera une seconde fois, en 1861, cette fois comme ministre plénipotentiaire. Pourtant, après son retour en France en 1857, il convoitait plutôt un poste dans le Maghreb où il voulait

⁴³ *Op. cit.*, p. 184.

se familiariser avec l’Islam Arabe. Mais, c’est finalement en Perse qu’il acceptera de revenir — à défaut de mieux serait-on tenté de dire, s’il ne semblait évident que c’est bien en Perse qu’était sa place. C’est lors de ce deuxième séjour en Perse qu’il terminera enfin son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, qu’il gardait en souffrance depuis de nombreuses années. C’est également pendant cette seconde ambassade qu’il sera initié aux arcanes de la talismanique et de l’ésotérisme aussi bien juif qu’islamique. Il s’intéressera plus particulièrement à la mystique shî‘ite et au soufisme auquel il consacra un chapitre entier de son ouvrage sur *Les Religions et les Philosophies dans l’Asie centrale* — il y porte une attention spéciale à la philosophie de Mollâ Sadrâ qui imprègne, comme nous le montrerons, le *Mémoire*. Il n’est peut-être pas inutile de rappeler ici que si ce XIX^e siècle honni par Gobineau a été celui du positivisme et du matérialisme triomphant, bref de la Science, il a connu parallèlement une formidable éclosion de ce qu’on a appelé depuis l’ésotérisme — puisque le terme date précisément du milieu du XIX^e siècle et qu’il a été inventé par un « occultiste », Éliphas Lévi. Rappelons le sens de ce terme : « Le sens restreint du mot “ésotérisme” se fonde sur l’étymologie grecque : “*eso-thodos*”, méthode — ou chemin — vers l’intérieur (“*eisôtheô* = je fais entrer). Il s’agirait d’une “entrée en soi” [...] qui passe par une gnose — une connaissance — pour aboutir à une forme d’illumination et de salut individuels. Connaissance qui est celle des rapports nous unissant à Dieu et au monde divin, ou même celle des mystères inhérents à Dieu même (dans ce cas elle est théosophie au sens strict). »⁴⁴ Et Antoine Faivre ajoute : « On suit ce chemin en s’engageant soit seul, aidé de textes appropriés qui occultent les mystères tout en donnant leurs clefs, soit avec l’aide d’un initiateur, qui peut être un maître isolé ou un membre d’une école initiatique. L’initiation a pour fonction de régénérer notre conscience grâce à un processus au cours duquel nous nous réapproprions le savoir que nous avons perdu — thème de la Parole perdue de l’exil dû à une chute originelle, etc. — et grâce auquel nous faisons, sur un mode nouveau, l’expérience de nos rapports avec le sacré et avec l’univers. »⁴⁵ Mais la suite est encore plus intéressante pour ce qui est de notre propos : « Compris ainsi, l’ésotérisme correspond à ce qu’on entend généralement par “gnose”, dont le gnosticisme des premiers siècles n’est qu’un cas particulier. [...] / La gnose en effet n’est pas le savoir tout court ; entre croire et savoir il y a un troisième terme, l’Imaginal. La gnose islamique établit clairement la répartition : connaissance intellectuelle, connaissance des données traditionnelles qui sont objet de foi, et

⁴⁴ Antoine Faivre, *Accès de l’ésotérisme occidental I*, p. 14, Gallimard. Antoine Faivre précise par ailleurs que l’étymologie basée sur “*eso-thodos*” est fantaisiste

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 14, 15.

connaissance ou vision intérieure, révélation intuitive. C'est cette dernière qui nous ouvre à l'Imaginal. »⁴⁶ Antoine Faivre pointe de façon particulièrement claire les analogies que l'on trouve dans l'ésotérisme des différentes religions du livre ; et il insiste particulièrement sur la spécificité de l'Islam en la matière : « L'ésotérisme shî'ite et la Kabbale juive représentent une attitude d'esprit par essence comparable à celle de l'ésotérisme chrétien. L'Islam en effet se prêtait, par nature, à l'éclosion d'un ésotérisme. Selon une tradition coranique, le Quôran possède sept sens ésotériques ; à cela un hadith du prophète fait allusion : "J'ai plongé dans l'océan des secrets du Quôran et j'en ai extrait les perles de ses subtilités. J'ai levé les voiles des sons et des lettres devant ses vraies réalités, les significations secrètes qui y sont gardées loin du regard des hommes." Le gnostique pratique le *ta'wil*, ou interprétation spirituelle. La lettre n'est que *zâhir* (dos) d'un *bâtin* (caverne, matrice) ou réalité cachée. »⁴⁷

Mais ce qui avait plus généralement attiré notre attention en l'occurrence, c'est surtout cette floraison de l'ésotérisme au XIX^e siècle comme manifestation compensatoire aux idées dominantes de l'époque. Antoine Faivre comprend dans l'ésotérisme, la théosophie :

L'ésotérisme considéré au sens large supposerait qu'à la définition précédente on ajoute une dimension théosophique. Dès lors, la gnose ne porte plus seulement sur les rapports salvifiques que l'individu entretient avec le monde divin, mais également sur la nature de Dieu lui-même [...]. La théosophie au sens entendu ici ajoute à l'ésotérisme au sens restreint cette dimension cosmique, ou plutôt cosmologique, en y introduisant une intentionnalité du monde qui évite au gnostique de céder au solipsisme. La théosophie ouvre l'ésotérisme à l'univers entier, et du même coup rend possible une philosophie de la Nature.⁴⁸

Pour être tout à fait complet sur le sujet, ajoutons avec Antoine Faivre que :

L'ésotérisme au sens large inclut une autre dimension, celle de l'occultisme. En effet, dès lors que l'ésotérisme intègre dans sa praxis spirituelle tout l'univers, c'est-à-dire la nature entière, visible et invisible, il n'est pas surprenant de le voir déboucher sur des pratiques très concrètes. [...] / Parmi ces pratiques il convient de ranger toutes les

⁴⁶ *Op. cit.*, pp. 15, 16.

⁴⁷ *Op. cit.*, p. 17.

⁴⁸ *Op. cit.*, p. 19.

formes de mancies, dont l'astrologie occupe la meilleure place [...]. L'alchimie aussi est une gnose. [...] / La distinction entre ésotérisme et occultisme n'est vraiment entrée dans le vocabulaire que depuis la fin du XIX^e siècle, époque à laquelle on a éprouvé le besoin de créer ce nouveau substantif, et qui précisément coïncide avec l'apparition d'un ésotérisme trivial. Au demeurant, l'ésotérisme a lui aussi une dimension pratique : il n'est pas une pure spéculation, dans la mesure où à la connaissance, à l'illumination et à l'imagination active qui lui sont constitutives, correspond une forme de praxis [...].⁴⁹

Antoine Faivre rappelle que le courant théosophique a une longue tradition derrière lui dans l'occident moderne — sans parler de l'Antiquité — du XVI^e siècle à nos jours, dont les grands noms sont : Paracelse, Jacob Boehme, Swedenborg, pour ne citer que ceux-là, jusqu'à la *Naturphilosophie* et à l'idéalisme allemand, Schelling et Hegel plus particulièrement, dont Gobineau était un lecteur. Ainsi : « Dans la seconde moitié du XIX^e siècle et au début du XX^e, le mouvement occultiste apparaît, qui cherche à intégrer dans une vision globale à la fois les résultats de la science expérimentale et les sciences occultes cultivées depuis la Renaissance. Il entend ainsi montrer la vacuité du matérialisme. »⁵⁰ Ajoutons que Gobineau ne pouvait qu'être en phase avec ce « mouvement ». S'agissant de la postérité de ce courant théosophique à l'époque moderne, dont Antoine Faivre dit que : « Si celui-ci a fini par se rétrécir aux dimensions d'une petite rivière, il faut dire en échange que jamais ces représentants du passé n'avaient fait, autant que dans notre siècle, l'objet de travaux historiques et érudits. », il ne peut manquer de citer parmi ceux-là les travaux de l'islamologue Henry Corbin qui « [...] s'est intéressé de près à la théosophie occidentale, particulièrement à Swedenborg et Cœtinger. [...] Son champ est principalement celui de l'islam (ismaélisme, shî'isme, Sohrawardi, Ibn 'Arabi, etc.), mais parmi d'autres mérites lui revient celui d'avoir, le premier, révélé à l'Occident ce corpus qui jusque-là n'avait point pénétré jusqu'à nous, et d'avoir en même temps posé les fondements d'une "théosophie comparée" des trois religions du Livre. » Nous aurons évidemment à revenir sur tous ses rapprochements dans le cours de notre travail.

⁴⁹ *Op. cit.*, pp. 28-30.

⁵⁰ Antoine Faivre, *Accès de l'ésotérisme occidental II*, pp. 92,93, Éditions Gallimard.

Mais il convient peut-être d'insister ici même sur l'intérêt que présente la *Naturphilosophie* romantique pour ce qui concerne notre sujet. Antoine Faivre rappelle que ce qu'il est convenu de nommer la *Naturphilosophie* allemande est un prolongement de l'illuminisme du XVII^e siècle ; et il cite pour commencer Ritter : « Disciple et ami de Novalis, inventeur des rayons ultraviolets et découvreur de plusieurs théories de physique, il est aussi chronologiquement, l'un des tout premiers *Naturphilosophen* allemands romantiques. En 1808, il tente de démontrer scientifiquement que l'idéalisme magique de Novalis est devenu une réalité. Observons, explique-t-il, une boule de zinc dans le creux d'une main humide et immobile ; nous constaterons qu'elle décrit, si l'expérimentateur le veut, des cercles semblables à ceux que la terre décrit autour du soleil. Ainsi, conclut Ritter, si auparavant on savait que l'organisme de l'univers se reflète dans le corps de l'homme, on montre maintenant que celui-ci est capable, par une action consciente, de manifester ces correspondances : la boule nous suit comme la planète suit le soleil. »⁵¹ Nous citons plus haut Hegel et Schelling, nous les retrouvons ici : « [...] Schelling, intéressé par l'expérience [de Ritter], avait écrit à Hegel : "C'est là une véritable magie de l'être humain ; aucun animal n'est capable de faire la même chose. L'homme se détache vraiment de tous les autres êtres, comme un soleil parmi eux, ils sont toutes ses planètes. Voici que commence la *Physica coelestis* ou *uranis*, après la *terrestris* qui existait jusqu'ici. »⁵² La philosophie allemande retrouvait elle aussi le chemin du Ciel. Et Antoine Faivre ajoute : « Certaines œuvres de Schelling permettent de comprendre cet enthousiasme. Sa *Philosophie de l'Art* s'inspire en effet de la conception boehmienne de l'imagination comprise comme faculté d'incarner l'idée, de la rendre visible, de réaliser ainsi la synthèse de l'infini avec la détermination de la forme. »⁵³ Il convient encore d'introduire, après Schelling, un autre de ces *Naturphilosophen*, moins connu celui-là, mais dont l'importance pour notre propos ne devrait pas échapper, il s'agit de Baader :

À la suite de Paracelse et de Boehme, il distingue l'imagination impuissante, stérile, et la créatrice (*schöpferische Einbildung*) réellement productrice tant dans le sujet qu'au dehors de lui. [...] / Mais comment fonctionne cette articulation entre les deux imaginations ? Ici intervient la symbolique baadérienne du miroir. Pour qu'il y ait

⁵¹ *Op. cit.*, pp. 201, 202.

⁵² *Op. cit.*, pp. 202, 203.

⁵³ *Op. cit.*, p. 203.

création dans quelque domaine que ce soit, il faut que s'opère une conjonction de deux éléments (actif et réactif) [...]. De cette conjonction résultera un *genius* : l'enfant, le fils ou l'action positive de la nourriture sur le corps. Or, cette conjonction ne s'effectue que si l'imagination active manifeste sa puissance, c'est-à-dire si "la volonté entre dans le miroir" [...] / Toute réalité est bien le résultat de l'imagination, c'est-à-dire de cet engendrement réciproque qui est la médiation sans laquelle sujet et objet restent séparés. L'imagination est l'entrée de la volonté dans le miroir ; dès lors, sur le plan divin, ce que les Hébreux appellent "*Sophia*" », les Hindous "*Maja*", les Grecs "*Idea*", correspond au concept de "reflet" (*Spiegelung* ; *speculatio*) : Boehme disait que Dieu "imagine" dans la *Sophia*.⁵⁴

On ajoutera que nous retrouverons des conceptions similaires chez les platoniciens de Perse ; et plus particulièrement chez Mollâ Sadrâ. Pour conclure sur ce sujet nous citerons une dernière fois Antoine Faivre :

Alors que les analyses phénoménologiques nous ont habitués à parler de l'imagination en termes d'intentions, chez Paracelse, Boehme, Baader [...], nous n'avons pas affaire à l'intentionnalité d'un sujet qui chercherait à s'abstraire d'abord du monde, à détourner son esprit de l'univers sensible (*abducere mentem a sensibus*) pour créer ensuite des images inédites à l'intérieur de lui-même. Ce qui se donne à voir est plutôt un désir de "correspondre" concrètement à, et dans, la plénitude du monde, de l'homme et des choses, en un réseau de relations vivantes et intersubjectives, d'où l'aspect incarnationniste de cette tradition [...]. Tradition qui s'appuie, on l'a vu, sur l'idée que l'homme ayant été conçu à l'image de Dieu, et Dieu étant lui-même imagination, l'homme a quelque chose de divin et n'est donc pas dépourvu de pouvoir magique.⁵⁵

Ce « *réseau de relations vivantes et intersubjectives* », nous le retrouverons au cours de cette étude dans le grand roman que Gobineau consacrera à « illustrer » son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle : Les Pléiades*.

⁵⁴ *Op. cit.*, pp. 204-206.

⁵⁵ *Op. cit.*, p. 218.

Poursuivons un moment avec Schelling que nous venons de rencontrer. Dans la Préface à sa traduction des *Âges du Monde*, S. Jankélévitch écrit : « En 1815 Schelling a lu Jacob Boehme, Saint-Martin, Baader. [...] / C'est à ce moment qu'il entreprend d'écrire *Les Âges du Monde (Die Zeitalter)*, le grand drame divin dont l'histoire de la nature et de l'humanité sont les phases essentielles. »⁵⁶ Gobineau a été un lecteur de Schelling et, à ce titre, il est d'un intérêt particulier de rendre compte des idées développées par celui-ci dans cet ouvrage resté inachevé où, comme on le verra se retrouvent nombre des préoccupations du Gobineau du *Mémoire* ; et où résonnent les échos d'une *philosophia perennis* répercutée depuis la plus haute antiquité jusque dans l'idéalisme allemand de Schelling et de Hegel, pour ne citer qu'eux. Caractéristique à cet égard, nous semble la déclaration suivante : « Toute la vie, telle que nous l'avons décrite dans ce qui précède, n'est que le chemin qui mène à Dieu, l'éternel mouvement dont la nature n'est que le commencement et, par son caractère intentionnel, une réalisation progressive du but le plus élevé, chaque phase nous rendant plus proche de Dieu que celle qui précède. On peut donc, pour autant, parler du passage de l'homme dans le monde des esprits comme la marche vers Dieu, à la condition qu'il suive bien le chemin de la vie (car c'est ainsi qu'on doit l'appeler), qu'il ne se rende pas coupable d'un changement de direction, en la transformant d'ascendante en descendante. »⁵⁷ Il faut s'arrêter sur cette déclaration parce qu'elle définit généralement la vie comme un « chemin qui mène à Dieu » et la tâche de l'homme comme une « marche vers Dieu » qu'il lui appartient d'entreprendre et qu'il ne peut réaliser que s'il suit « le chemin de la vie » dans la bonne direction, c'est-à-dire vers le « haut » ; « la nature » — et la nature humaine aussi bien — n'étant que le « commencement » de ce but ultime. Il faut noter que tous ces éléments, qui sont essentiels, se retrouveront également dans le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, même si la manière de les exprimer et de les mettre en œuvre chez Gobineau ne possède pas la même clarté d'exposition. Il est évidemment difficile de savoir si Gobineau avait particulièrement lu *Les Ages du monde*. Quoi qu'il en soit les rapprochements que nous serons amenée à faire entre les deux ouvrages, lors du commentaire consacré au *Mémoire*, sont pour le moins troublants. Pour rester avec Schelling, on peut encore citer, du même ouvrage, cette grandiose « vision » cosmique de l'histoire du monde :

Tout le Cosmos étendu dans l'espace n'est que l'expansion du cœur de Dieu dont les pulsations ininterrompues, dues à des forces invisibles, produisent l'alternance des

⁵⁶ F.-W. Schelling, *Les Âges du Monde*, Préface du Traducteur, p. 7, Aubier Éditions Montaigne.

⁵⁷ F.-W. Schelling, *Op. cit.*, p. 72.

dilatations et des contractions. [...] / Le but de ce processus, envisagé sous cet angle, consiste donc dans un mouvement d'alternance (*motus aeternus*), dans une éternelle inspiration et expiration. Systole et diastole qui, de même le premier moment de toute vie naturelle, doivent être aussi le commencement de la vie spirituelle. Car si, dans le moment présent, le naturel en soi est devenu nature, c'est, inversement, le même moment qui est pour la nature éternelle le premier échelon de la vie spirituelle à laquelle elle doit être élevée. / Dans cette incessante alternance de sorties et de rentrées, d'expansions et de contractions, la matière se trouve de plus en plus préparée à être le type extérieur de l'esprit immanent qui, ne pouvant pas réaliser l'unité complète (la négation de toute multiplicité), cherche du moins à introduire l'unité dans cette multiplicité, à édifier un système, à agir, pour ainsi dire, architectoniquement.⁵⁸

Gobineau et Nerval – Une fraternité spirituelle

Sur ce chapitre du « tropisme Oriental » nous voudrions ajouter, à titre de comparaison et en contrepoint du parcours de Gobineau, un aperçu sur celui de Gérard de Nerval tel qu'il est relaté dans le *Voyage en Orient*. Par-delà les différences évidentes qu'il peut y avoir entre ces deux personnalités, nous insisterons plutôt sur ce qui peut les rapprocher. On sait que Nerval était d'un caractère instable et qu'il a souffert de nombreuses crises de dépression mélancolique qui finiront par le pousser au suicide ; et c'est précisément après l'un de ses internements, consécutif à l'une de ces crises, qu'il songe, en 1841, à concrétiser un projet de voyage en Orient qu'il caresse depuis longtemps et qu'il décide d'entreprendre à ce moment-là. « Le voyage qu'il entreprendra en 1843, après la fin de la crise, sera pour lui l'occasion de prouver aux autres qu'il est un homme normal, à quoi s'ajoute déjà dans son esprit une preuve meilleure, le livre qu'il rapportera de ce voyage. »⁵⁹ Lorsqu'il s'embarque à Marseille c'est, à n'en pas douter, avec présent à l'esprit l'exemple de deux de ses illustres prédécesseurs : Chateaubriand et Lamartine, ses illustres aînés qu'il s'agit donc, au minimum, d'égaliser. Mais contrairement à eux, Nerval ne voyage pas en « grand équipage » et ne joue pas les « grands seigneurs » ; il se propose plutôt de visiter et de voir ce qu'ils ont négligé. Son chemin, après les escales de Malte et de Syra, le mène à Alexandrie ; il remonte le Nil en bateau jusqu'au Caire qu'il quitte pour Constantinople où il s'installe, d'abord à Pera, le quartier le plus

⁵⁸ F.-W. Schelling, *Op. cit.*, pp. 167-169.

⁵⁹ Claude Pichon, *Notice au Voyage en Orient*, pp. 1370, 1371, Bibliothèque de La Pléiade.

européanisé de la ville, pour déménager ensuite à Stamboul de l'autre côté de la Corne d'or où il assistera, avant de rentrer, aux fêtes qui marquent la fin du ramadan. Au retour il repasse par Malte et poursuit jusqu'à Naples où il va s'arrêter pour visiter Herculaneum et Pompéi. Comme on le voit, cet itinéraire n'a pas grand-chose à voir avec celui de Gobineau ; pourtant c'est la même « aimantation » qui l'attire vers l'Orient ; et tout ce voyage s'accomplira sous le signe du rêve dont son récit porte la marque. Il faut ajouter, qu'une autre des raisons de ce périple est l'impécuniosité chronique de Nerval, que la vente de son récit aux journaux était censé pallier pour un temps. Dès son retour il se met au travail ; mais ce n'est qu'au bout de huit années que celui-ci prend la forme définitive du *Voyage en Orient*. Tout cela semble nous éloigner encore de Gobineau dont la situation n'est en rien comparable à celle du « pauvre » Nerval ; en apparence seulement, car ce qui les rapproche plus profondément est la « part du rêve » à laquelle ils ne peuvent manquer de sacrifier — la « fiction » — qui contamine à tout moment la réalité forcément décevante d'un Orient « modernisé ». Un autre des points qui rapproche incontestablement Nerval de Gobineau est son intérêt pour les « sciences occultes » et la mystique. On notera aussi que lorsque paraît le *Voyage en Orient* (1851), l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* va bientôt suivre (1853-1855) ; et que, comme le fait remarquer Claude Pichon dans sa *Notice au Voyage en Orient* : « [...] il y a chez Nerval comme chez Gobineau une nostalgie héritée du XVIII^e siècle, de la pureté primitive de la race comme de la langue, et un rêve très romantique de l'unité première et supérieure. »⁶⁰ et il note que : « Le Voyage en Orient qui prenait appui sur le réel finit par ne presque plus reposer que sur l'imaginaire. »⁶¹ Comme le dit aussi Gérard Cogez : « [...] pendant les longues années passées à l'écrire, [Nerval] a entièrement refait son voyage. Il existe bien un voyageur qui est censé avoir vu tout ce qu'il décrit, mais on ne réussit pas à déceler à quel moment celui qui observe et raconte devient un personnage fictif. »⁶² Un autre des points de contact entre Nerval et Gobineau est une sorte de « manie ambulatoire » qui semble les posséder mais qui se manifeste de façon différente chez chacun d'entre eux : c'est sa fonction d'ambassadeur qui va jeter Gobineau sur les routes du monde jusqu'à ce qu'il vienne finir misérablement ses jours en Italie ; chez Nerval c'est un déséquilibre nerveux qui sera le moteur de ses errances et qui finira par le mener au suicide. On se souviendra que Gobineau n'écartait pas le suicide pour lui-même et qu'il avait même signé un pacte avec M^{me} de La Tour par lequel elle s'engageait à l'aider à mourir si jamais il devait en venir à se trouver dans une situation telle

⁶⁰ Claude Pichon, *Notice au Voyage en Orient*, p. 1393, Bibliothèque de La Pléiade.

⁶¹ *Ibidem*, p. 1384.

⁶² Gérard Cogez, *Gérard de Nerval*, p. 266, Folio biographie.

que la solution du suicide pourrait alors s'imposer. Nous avons mentionné l'intérêt de Nerval pour l'occultisme et tout ce qui touche au merveilleux en général ; celui-ci est évidemment présent dans le *Voyage en Orient* en de nombreux endroits. Notamment dans l'*Introduction*, avec le long développement sur *Le Songe de Polyphile* de Francesco Colonna où il écrit : « Que Polyphile et Polia, ces saints martyrs d'amour, me pardonnent de toucher à leur mémoire ! Le hasard — s'il est un hasard ? — a remis entre mes mains leur histoire mystique [...]. / Comme je croyais en eux, et comme eux à l'amour céleste, dont Polia ranimait la flamme, et dont Polyphile reconstruisait en idée le palais splendide sur les rochers cythéréens. [...] / Et moi qui vais descendre dans cette île sacrée que Francesco a décrite sans l'avoir vue, ne suis-je pas toujours, hélas ! le fils d'un siècle déshérité d'illusions qui a besoin de toucher pour croire, et de rêver le passé... sur des débris ? »⁶³ Ainsi qu'au début du chapitre sur *Les Femmes du Caire* où il fait référence aux mystères antiques : « La patience était la plus grande vertu des initiés antiques. Pourquoi passer si vite ? Arrêtons-nous, et cherchons à soulever un coin du voile austère de la déesse de Saïs. »⁶⁴ ; et encore vers la fin du livre où il insère l'*Histoire de la Reine du Matin et de Soliman, Prince des Génies*. Il ne faut pas oublier non plus que le *Voyage en Orient* tel qu'il parut, d'abord en feuilleton puis retravaillé durant de nombreuses années, est une reconstruction qui doit beaucoup à l'imaginaire mais aussi aux nombreuses lectures qu'a faites Nerval à la Bibliothèque Nationale ; outre les récits de voyages et des ouvrages de pure érudition dont il s'est servi, on trouve aussi parmi les livres qu'il a compulsés une importante documentation sur la franc-maçonnerie, l'ésotérisme et l'occultisme. Mais c'est sans doute dans *Aurélia* que l'on retrouve de façon particulièrement frappante cette ambiance d'onirisme et de mystère dans laquelle Nerval baignait à tel point que pour lui la frontière entre rêve et réalité s'effaçait aussi naturellement dans la vie diurne que lors du passage de l'état de veille au sommeil. Comme il l'écrit au début de son récit : « Le rêve est une seconde vie. » qui ouvre le chemin au « monde des Esprits » — même s'il précise que tout ce qu'il va raconter est à mettre sur le compte de la maladie, il n'en reste pas moins que cette maladie n'est que la cause occasionnelle qui permet le passage dans « l'autre monde » où il va, pour finir, s'égarer irrémédiablement. Nerval fait ensuite successivement référence à Swedenborg, Apulée et Dante dans la filiation desquels il prétend s'inscrire ; et il récuse immédiatement le terme de « maladie » qu'il vient d'employer : « [...] je ne sais pas pourquoi je me sers de ce terme de maladie, car jamais, quant à ce qui est de moi-même, je ne me suis senti mieux portant. Parfois je croyais ma force et mon activité doublées ; il me

⁶³ Gérard de Nerval *Le Voyage en Orient*, p. 237, Bibliothèque de la Pléiade.

⁶⁴ *Op. cit.*, p. 260.

semblait tout savoir, tout comprendre ; l'imagination m'apportait des délices infinis. En recouvrant ce que les hommes appellent la raison, faudra-t-il regretter de les avoir perdus ?... » ; et toujours en référence à Dante il parle de *Vita nuova* pour caractériser l'« état second » dans lequel il se trouve parce, que pour lui aussi, celui-ci est directement lié à une Dame aimée et perdue.⁶⁵ La seule faute qu'il feint de se reconnaître, c'est d'avoir « pris au sérieux les inventions des poètes » et de s'être fait « une Laure ou une Béatrice d'une personne ordinaire » ; et dit-il : « *Ceci est la faute de mes lectures [...]*. »⁶⁶ — mais les poètes ne transfigurent-ils pas *véritablement* le monde ? C'est ainsi, dans cet « état second », qui a toutes les caractéristiques d'une initiation, que lui seront révélés, par l'intermédiaire de quelqu'un qu'il reconnaît pour être son oncle, et par l'infusion dans son esprit d'images mentales, les mystères du monde : « Cela est donc vrai ! disais-je avec ravissement, nous sommes immortels et nous conservons ici les images du monde que nous avons habité. Quel bonheur de songer que tout ce que nous avons aimé existera toujours autour de nous !... »⁶⁷ On rappellera que Gobineau, à la fin de son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* promet lui aussi l'immortalité à son lecteur. Et l'apparition onirique, sous la forme de son oncle, continue d'instruire Gérard : « Le néant, dit-il, n'existe pas dans le sens qu'on l'entend ; mais la terre est elle-même un corps matériel dont la somme des esprits est l'âme. La matière ne peut pas plus périr que l'esprit, mais elle peut se modifier selon le bien et selon le mal. Notre passé et notre avenir sont solidaires. Nous vivons dans notre race, et notre race vit en nous. »⁶⁸ Encore convalescent, Nerval va essayer de visualiser les figures du « rêve » par le dessin et l'écriture : « Les soins de l'art m'avaient rendu la santé sans avoir encore ramené dans mon esprit le cours régulier de la raison humaine. [...] / On me donna du papier, et pendant longtemps je m'appliquais à représenter, par mille figures accompagnées de récits, de vers et d'inscriptions en toutes les langues connues, une sorte d'histoire du monde mêlée de souvenirs d'étude et de fragments de songes que ma préoccupation rendait plus sensible ou qui en prolongeait la durée. Je ne m'arrêtais pas aux traditions modernes de la création. Ma pensée remontait au-delà : j'entrevois, comme en un souvenir, le premier pacte formé par les génies au moyen de talismans. J'avais essayé de réunir les pierres de la Table sacrée, et de représenter à l'entour les sept premiers Élohim qui s'étaient partagé le monde. / Ce système d'histoire, emprunté aux traditions orientales, commençait par l'heureux

⁶⁵ Gérard de Nerval, *Aurélia*, p. 188, Nouvelle Librairie de France.

⁶⁶ *Op. cit.* p. 189.

⁶⁷ *Op. cit.* p. 201.

⁶⁸ *Op. cit.* p. 201.

accord des Puissances de la nature, qui formulaient et organisaient l'univers [...]. »⁶⁹ Nerval va assister en rêve à toute l'histoire de la création depuis les origines : « les variations se succédaient à l'infini [...], des formes divines se dessinaient sur la verdure et sur les profondeurs des bocages, et, désormais domptés, tous les monstres que j'avais vus dépouillaient leurs formes bizarres et devenaient hommes et femmes ; d'autres revêtaient, dans leurs transformations, la figure des bêtes sauvages, des poissons et des oiseaux. »⁷⁰ Et c'est une véritable épopée onirique — digne, toute proportion gardée, de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* de Gobineau — qui se déroule devant les yeux du rêveur qui « voit » et s'interroge : « Qui donc avait fait ce miracle ? Une déesse rayonnante guidait, dans ces nouveaux avatars, l'évolution rapide des humains. Il s'établit alors une distinction de races qui, partant de l'ordre des oiseaux, comprenait aussi les bêtes, les poissons et les reptiles : c'étaient les Dives, les Péris, les Ondins et les Salamandres ; chaque fois qu'un de ces êtres mourrait, il renaissait aussitôt sous une forme plus belle et chantait la gloire des Dieux. »⁷¹ Et cette épopée est aussi un drame parce que : « [...] l'un des Élohîm eut la pensée de créer une cinquième race, composée des éléments de la terre les Afrites [ou *Efrits* : génies malfaisants dans la mythologie arabe ; “mauvais esprits” écrit Nerval dans le *Voyage en Orient*] — Ce fut le signal d'une révolution complète parmi les Esprits qui ne voulurent pas reconnaître les nouveaux possesseurs du monde. » Il s'en suit une longue période de « *combats qui ensanglantèrent le globe* » et qui aboutit à une partition du monde : « Trois des Élohîm avec les Esprits de leurs races furent enfin relégués au midi de la terre, où ils fondèrent de vastes royaumes. Ils avaient emporté les secrets de la divine cabale qui lie les mondes, et prenaient leur force dans l'adoration de certains astres auxquels ils correspondent toujours. »⁷² Nerval lui-même se « voit » impliqué dans cette histoire dramatique : « C'est dans le centre de l'Afrique, au-delà des montagnes de la Lune et de l'antique Éthiopie, qu'avaient lieu ces étranges mystères : longtemps j'y avais gémi dans la captivité, ainsi qu'une partie de la race humaine. »⁷³ ; qui est une sorte de version ésotérique de l'histoire biblique mélangée à d'autres traditions. Après que « les peuples furent décimés par les maladies », que « *les bêtes et les plantes moururent* », ce fut le tour des « immortels eux-mêmes ». Comme dans la Bible, c'est un déluge qui vient mettre fin à cet épisode : « Un fléau plus grand que les autres vint tout à coup rajeunir et sauver le monde. La constellation

⁶⁹ *Op. cit.* pp. 211, 212.

⁷⁰ *Op. cit.* p. 213.

⁷¹ Gérard de Nerval, *Aurélia*, pp. 213, 214, Nouvelle Librairie de France.

⁷² *Op. cit.*, p. 214.

⁷³ *Op. cit.*, p. 215.

d'Orion ouvrit au ciel les cataractes des eaux ; la terre trop chargée par les glaces du pôle opposé, fit un demi-tour sur elle-même, et les mers, surmontant leurs rivages, refluent sur les plateaux de l'Afrique et de l'Asie ; l'inondation pénétra les sables, remplit les tombeaux et les pyramides, et, pendant quarante ans, une arche mystérieuse se promena sur les mers portant l'espoir d'une création nouvelle. »⁷⁴ La vision onirique de Nerval s'achève sur une restauration du monde, précaire cependant, parce que susceptible d'être menacée et remise en question par les forces du mal toujours présentes : « [...] pendant que les fils de Noé travaillaient péniblement aux rayons d'un soleil nouveau, les nécromants, blottis dans leurs demeures souterraines, y gardaient toujours leurs trésors et se complaisaient dans le silence et la nuit. Parfois ils sortaient timidement de leurs asiles et venaient effrayer les vivants ou répandre parmi les méchants les leçons funestes de leurs sciences. »⁷⁵ Et sur une évocation d'Isis, « *la Mère éternelle* » dont « [p]artout mourait, pleurait, languissait l'image souffrante [...] »⁷⁶ On voit que ce tableau grandiose, produit par la maladie certes, ne le cède en rien, dans son genre, à celui que Gobineau brosse dans *l'Essai*. D'autres visions succéderont à celle-ci dont nous ne parlerons pas ; mais laissons une dernière fois la parole à Nerval :

Lorsque l'âme flotte incertaine entre la vie et le rêve, entre le désordre de l'esprit et le retour de la froide réflexion, c'est dans la pensée religieuse que l'on doit chercher le secours ; — je n'en ai jamais pu trouver dans cette philosophie qui ne nous présente que des maximes d'égoïsme ou tout au plus de réciprocité, une expérience vaine, des doutes amers ; — elle lutte contre les douleurs morales en anéantissant la sensibilité ; pareille à la chirurgie, elle ne sait que retrancher l'organe qui fait souffrir. — Mais pour nous, nés dans des jours de révolutions et d'orages, où toutes les croyances ont été brisées — élevés tout au plus dans cette foi vague qui se contente de quelques pratiques extérieures et dont l'adhésion indifférente est plus coupable peut-être que l'hérésie, — il est bien difficile, dès que nous en sentons le besoin, de reconstruire l'édifice mystique dont les innocents et les simples admettent dans leurs cœurs la figure toute tracée. "L'arbre de science n'est pas l'arbre de vie !" Cependant, pouvons-nous rejeter de notre esprit ce que tant de générations intelligentes y ont versé de bon ou de funeste ? L'ignorance ne s'apprend pas.⁷⁷

⁷⁴ *Op. cit.*, p. 216.

⁷⁵ *Op. cit.*, p. 216.

⁷⁶ *Op. cit.*, p. 217.

⁷⁷ *Op. cit.*, p. 228.

Ne croirait-on pas entendre la voix de Gobineau lui-même ? Pour conclure à présent sur le sujet et revenir par là-même à celui de l'intérêt que Nerval portait aux « sciences occultes », nous voudrions citer le témoignage de René Daumal, poète du Grand Jeu, qui se situe explicitement dans la même filiation. Voilà ce qu'il écrit, en 1930, dans un article consacré plus particulièrement à *Aurélia : Nerval le nyctalope*, où il met en parallèle son expérience personnelle de poète-voyant et la vision nervalienne : « [...] je n'en finirais pas de donner des références, il me faudrait citer tous les poètes que j'aime. / *Le Livre des Morts égyptien*, les livres sacrés de l'Inde, le *Zohar*, l'occultisme, le folklore, la "mentalité primitive" contiennent une science extraordinairement étendue et cohérente du monde des rêves (ou monde astral), et je trouve dans ces textes des correspondants parfaits de chaque vision, de chaque expérience de Nerval. Je retiens ma plume qui voudrait m'entraîner pour un nombre swendenborgien de pages, et je cite un peu pêle-mêle : [...] »⁷⁸ Et Daumal cite entre autres : « les élémentaux : *Dives, Péris, Ondins, Salamandres, Afrites* (ces derniers correspondant aux Gnomes des cabalistes) ; [...] le charnier de l'histoire universelle [Cf. *Le mur des Siècles*, de Victor Hugo], le pacte des Éloïms, le partage du monde, la genèse monstrueuse, l'évolution des races, les Nécromants maudits, [...] » ; et il termine par : « ... mais il faudrait que je recopie *Aurélia* d'un bout à l'autre ; je tiens seulement à ce que l'on sache ce qui devrait pourtant éclater aux yeux, que rien dans ce livre n'est fortuit ni fantaisiste, que le caprice n'y a aucune part, et que chaque affirmation, chaque description, chaque récit de Nerval peut se retrouver mille fois dans l'énorme savoir des initiés et des voyants de tous les âges. »⁷⁹

Comme on vient de le voir, on retrouve sans conteste dans le *Voyage en Orient* de Nerval des échos qui renvoient au *Mémoire* et à l'*Essai* de Gobineau. Le fait qu'ils soient tous deux contemporains y est évidemment pour quelque chose ; mais, plus profondément, il existe entre eux une parenté tout aussi évidente, dans ce « tropisme Oriental » qui les habite, bien sûr, mais aussi dans le rejet du siècle et de son idéologie auquel ils vont résolument donner congé pour diriger leur pas dans la direction opposée, vers la « lumière orientale ».

Le voyage en Orient

Avant de poursuivre, il faut s'étendre un plus longuement sur cette vogue du « voyage en Orient » qui ne s'est pas démentie tout au long du XIX^e siècle. Elle se caractérise

⁷⁸ René Daumal, *Op.cit.* in *L'Évidence absurde*, pp. 45-47, Gallimard.

⁷⁹ *Ibidem.*

généralement par une vision fantasmée d'un Orient plus ou moins mythique qui se décline avec quelques différences selon les particularités individuelles de chacun des « pèlerins ». S'il s'agit dans tous les cas d'une sorte de « retour aux sources », les sources ne sont pas les mêmes pour tous : par exemple si la tradition chrétienne prime pour Chateaubriand ou Lamartine, il n'en est évidemment pas de même pour Gobineau qui se tourne plutôt vers l'Islam ; non plus que pour Flaubert et Maxime Du Camp — pour ne rien dire de Nerval dont nous avons déjà parlé.

Intéressons-nous pour commencer à Chateaubriand, peut-être le plus illustre de ces pèlerins ; en tout cas le pionnier qui a ouvert la voie à ceux qui suivront. On peut dire qu'il fut, en quelque sorte, le promoteur de ce qu'on a pris l'habitude de nommer : le « voyage en orient ». Il a relaté son périple dans l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*. Mais, il faut rappeler qu'avant de faire son « grand tour » de la Méditerranée, Chateaubriand avait déjà l'image publique d'un grand voyageur — dans l'*Itinéraire*, il ne cesse d'ailleurs de faire référence à son précédent voyage américain — et, de fait, il était avant tout un écrivain qui voyage pour écrire ; il inaugure ainsi un nouveau type : celui de l'écrivain-voyageur, qui aura une longue postérité. S'agissant de quelqu'un comme *lui*, le lecteur ne peut ignorer que c'est *lui* qui voyage ; il écrit d'ailleurs : « Je prie donc le lecteur de regarder cet *Itinéraire* moins comme un Voyage que comme des Mémoires. »⁸⁰ Ce qui amènera Stendhal à faire les réflexions suivantes dans son Journal : « Au lieu de faire connaître le pays, il dit *je et moi* et fait de petites hardiesses de style. »⁸¹ ; et plus directement : « Je n'ai jamais rien trouvé de si puant d'égotisme, d'égoïsme. » — c'est un « spécialiste » qui parle d'expérience. Cependant, Chateaubriand, en faisant du récit de voyage une aventure personnelle va lui prêter une nouvelle séduction et lui apporter un prestige littéraire qu'il n'avait pas auparavant. Comme ce sera le cas pour ses successeurs après lui, il s'était abondamment documenté avant de partir ; et l'on trouvera de nombreuses notations tirées de ses lectures dans l'*Itinéraire* : Pausanias, Aulu-Gelle, Athénée, entre autres. Mais son principal modèle semble avoir été le *Voyage du jeune Anacharsis en Grèce*, publié en 1788 par l'abbé Barthélemy qui est, il faut le noter, un voyage imaginaire : une œuvre de fiction. Chateaubriand affirmera, dans la préface de la première édition de l'*Itinéraire*, qu'il avait été en Orient non pas pour faire un voyage

⁸⁰ Cité par Jean-Claude Berchet dans son Introduction l'*Itinéraire de Paris à Jérusalem*, p. 21, folio classique.

⁸¹ *Ibidem*.

mais pour achever une épopée. En effet, il était sur le point de terminer *Les Martyrs*⁸² et il voulait, pour ce faire, voir les lieux où évoluaient ses personnages : « J'allais chercher des images, voilà tout. », écrit-il.

Le lecteur amateur d'aventures merveilleuses ne retrouvera pas dans l'*Itinéraire* l'imagerie des *Mille et une nuits* — chère à Gobineau — empreinte de sensualité et d'érotisme, qui se répandra dans la littérature du XIX^e siècle. Il ne faut pas oublier que l'un des buts de Chateaubriand, qui s'inscrit dans le titre même de son livre, était la visite du tombeau du Christ à Jérusalem — l'autre étant la découverte de la Grèce. Ce voyage était donc dirigé à la fois vers la source de la morale (chrétienne) et de la beauté (la Grèce). Chateaubriand est, en quelque sorte, l'inventeur du pèlerinage littéraire. Son voyage est avant tout un acte de foi en la littérature qui, pour lui, est chargée d'exprimer la vérité du monde, parce qu'elle défie le temps.

Un des autres aspects important de l'*Itinéraire*, se situe dans la réflexion que développe Chateaubriand en matière de politique ; et plus précisément concernant le problème de la liberté. Faisant référence au despotisme régnant en Turquie, il écrit : « [...] si nous avons jamais pensé avec des hommes dont nous respectons par ailleurs le caractère et le talent, que le gouvernement absolu est le meilleur des gouvernements possibles, quelques mois de séjour en Turquie nous auraient bien guéri de cette opinion. » écrit-il dans le *Mercur de France* — ce qui exprime de sa part une prise de distance manifeste avec le régime impérial. Contrairement à Gobineau qui exalte l'Islam, Chateaubriand le rejette justement parce qu'il se montre incapable de former des citoyens et des hommes libres. Ce voyage l'aura amené à politiser davantage sa pensée religieuse jusqu'à faire de la doctrine évangélique la religion même de la liberté.

Après Chateaubriand, nous nous intéresserons au voyage en Orient de Lamartine. Comme chez Gobineau, le goût de l'Orient d'Alphonse de Lamartine remonte aux années d'enfance ; cependant, il n'est pas lié chez lui à la lecture des *Mille et une nuits* mais aux images d'une bible illustrée que sa mère lui dévoilait une à une lorsqu'il avait bien appris ses leçons d'histoire sainte : c'est ainsi que Lamartine s'est mis à rêver de découvrir les lieux que ces illustrations évoquaient. Le « voyage en Orient » ne fut pas pour Lamartine une aventure

⁸² *Les Martyrs* est une œuvre apologétique de Chateaubriand où il évoque, en les magnifiant, les figures des martyrs du christianisme.

ponctuelle, un épisode particulier de sa vie : l'Orient n'a jamais cessé d'occuper ses pensées et de se refléter dans son œuvre littéraire et son action politique. On peut dire de Lamartine — tout comme de Gobineau — qu'il fut véritablement *habité* par l'Orient bien avant d'avoir l'occasion de s'y rendre. : « J'ai l'Orient dans l'imagination. C'est un de ces désirs qu'il faut satisfaire, il y en a tant qui sont étouffés. »⁸³ Si en la matière, le voyage de Chateaubriand, son prédécesseur, est une référence obligée, la figure tutélaire du voyage de Lamartine en est sans conteste Byron qui le fascinait depuis la lecture de *Manfred* et de *Childe Harold* et avec lequel il partageait avait une islamophilie commune — contrairement à son illustre prédécesseur, porte étendard de la Croix contre le Croissant. Si la rencontre avec les peuples du Levant laissera Chateaubriand, tout occupé de lui-même, relativement indifférent, ce ne sera pas le cas de Lamartine ; à travers sa correspondance avec ses amis, il ne cessera à manifester la reconnaissance qu'il leur doit pour l'accueil dont il a fait l'objet, quels que soient la nationalité, la religion ou le rang de ses hôtes : « Nous avons à nous louer de tout le genre humain. Turcs, Arabes, Égyptiens et chrétiens, Maronites et Druzes. Il y a donc ici, seulement quelque société douce et bonne. »⁸⁴

Lamartine avait d'abord envisagé un voyage en solitaire ; mais il s'est finalement ravisé et a préféré l'option inverse. Il va affréter un deux-mâts sur lequel il embarquera avec un ami, médecin rencontré lors d'une campagne électorale, un autre, intermédiaire immobilier qui devait assurer la vente d'un de ses châteaux, son épouse Marianne et leur fille unique, Julia, tuberculeuse — Eugène Sue qui devait être aussi du voyage se désistera au dernier moment. De plus, s'il faut l'en croire, il emportait avec lui une bibliothèque de cinq cents volumes. Le départ de ce qui constituait une véritable expédition se fit le 10 juillet 1832. Arrivé à Marseille il se charge lui-même de trouver un navire : un brick de 229 tonneaux, l'*Alceste*. L'équipage, en dehors du capitaine, se compose de six domestiques, d'un second et de quatorze matelots ; auxquels il faut ajouter une petite ménagerie : chiens, chats, chèvres, poulets qui feront la joie de la petite Julia. Lamartine écrit : « Mon vaisseau, que j'ai tout à moi [...] ne me coûte cependant que trois mille francs par mois, et, si je le garde tout le temps de mes longues pérégrinations, 2400 par mois seulement. »⁸⁵ Il avait beau faire preuve d'un optimisme certain, l'expédition se révélera cependant ruineuse. Le périple, commencé en juin 1832 se terminera en octobre 1833. Le voyage se trouvera bientôt endeuillé par la mort de la

⁸³ Lettre à la marquise de Cortanza, 3 mars 1831.

⁸⁴ Lettre à Edmond de Cazalès, de Beyrouth, 12 novembre 1832.

⁸⁵ Lettre à Virieu, 24 juillet 1832.

petite fille : Julia meurt dans les bras de son père après cinq jours d'agonie. Le corps sera embaumé — Lamartine écrira le poème *Gethsémani ou la mort de Julia* à sa mémoire, associant la mort de l'enfant à la trahison de Juda ; et transformant ainsi son voyage en passion, et sa vie en chemin de croix.

À son retour, il va se réfugier dans l'écriture pour oublier son chagrin : « Je travaille fortement à dix milliers de choses par matinée et le soir j'ai une telle tristesse qu'il me faut courage et raison et religion pour soulever l'existence. »⁸⁶ Parmi ces « dix milliers de choses », c'est bien sûr la relation de son voyage qui prime. Lamartine va enrichir sa « matière d'Orient » de différents morceaux qu'il destinait d'abord à d'autres publications. Ce voyage dispendieux l'a ruiné ; le voilà contraint de signer avec son éditeur un contrat quasi léonin : celui-ci acquiert les droits de ses œuvres complètes pour dix ans contre 24 000 francs et il lui vend le *Voyage en Orient* et *Jocelyn* pour 80 000 francs. Le poète Lamartine n'était bien évidemment pas absent de ce voyage ; il s'est intéressé de près à la poésie arabe dont il joindra de nombreux fragments à son récit. Il y a rajouté aussi des documents historiques qui introduisent des ruptures, au risque de rebuter le lecteur ; ce qui explique que certains éditeurs ont pris la liberté de recomposer l'ouvrage en supprimant poèmes, traductions de textes arabes, chants serbes, etc. — ce qui est malheureux, parce que le *Voyage en Orient* de Lamartine loin d'être un assemblage hétéroclite, se présente comme un ensemble à multiples facettes, à l'image de la personnalité de son auteur. On s'aperçoit à la lecture que, pour lui, l'Orient représente un espace textuel où coexiste selon la division médiévale de l'intelligence du monde un *codex vivus* de la nature et un *codex scriptus* qui est celui de la Bible, se répondant et symbolisant l'un avec l'autre. Mais si Lamartine est poète, il reste qu'il est aussi un homme politique et, ce que l'on pourrait nommer son Orient intérieur, a dû entrer en contact avec la réalité d'un Orient qui est en pleine mutation. Il arrive dans une période où, sous le règne du sultan Mamûd II, commencent de profondes réformes dans l'Empire ottoman qui aboutirent à une charte proclamant l'égalité de tous les sujets de l'Empire sans distinction de religion ou de nationalité, ce qui ouvrira la voie à la 1^{ère} Constitution ottomane. Lamartine ramènera ainsi de son voyage des impressions qui nourriront à la fois sa poésie et ses discours politiques sur ce qu'il était convenu d'appeler à l'époque la « question d'Orient ».

⁸⁶ Lettre à François de Montherot, février 1834.

Nous examinerons, pour terminer, le « voyage en Orient » de Gustave Flaubert et Maxime Du Camp. Pour Flaubert — comme pour Lamartine et Gobineau — l’Orient est associé aux rêves prénants de l’adolescence qui ne cesseront jamais de l’accompagner dans sa vie d’écrivain. On en trouve une première manifestation saisissante dans une œuvre de jeunesse de l’auteur de *Salammbô : Rage et impuissance*⁸⁷ qui date de 1836 ; Flaubert a quatorze ans, il écrit : « Il [il s’agit du héros de l’histoire] rêvait d’Orient, l’Orient avec son soleil brûlant, son ciel bleu, ses minarets dorés, ses pagodes de pierre ; l’Orient avec ses parfums, ses émeraudes, ses fleurs, ses jardins aux pommes d’or ; l’Orient avec ses fées, ses caravanes dans les sables ; l’Orient avec ses sérails, séjour des fraîches voluptés. Il rêvait l’insensé, les ailes blanches des anges qui chantaient des versets du Coran aux oreilles du prophète ; il rêvait des lèvres des femmes pures et rosées, il rêvait de grands yeux noirs qui n’avaient d’amour que pour lui, il rêvait cette peau brune et olivâtre des femmes de l’Asie, doux satin qui effleure si souvent dans ses nuits le poète qui les rêve ; il rêvait tout cela. »⁸⁸ Il y a là un catalogue complet des lieux communs sur l’Orient tel que se le représente un adolescent, qui témoigne aussi de ses premiers émois érotiques ; et qui ne sont pas très éloignés de l’exaltation que manifestait le jeune Gobineau pour le pays des mille et une nuits. Cet Orient, qui est pour Flaubert le lieu de la permanence et de l’immuable, restera présent dans toute son œuvre littéraire même à des endroits où on ne s’attendrait pas à le retrouver ; ainsi dans *L’Éducation sentimentale*, les phrases suivantes qui peuvent se lire comme un résumé du *Voyage* : « Il voyagea. / Il connut la mélancolie des paquebots, les froids réveils sous la tente, l’étourdissement des paysages et des ruines, l’amertume des sympathies interrompues. »

Sans Maxime Du Camp, qui était un de ses proches amis, ce voyage, qui restera le grand voyage de sa vie, n’aurait pas eu lieu. Du Camp connaît déjà l’Orient ; en 1844, orphelin fortuné, il avait fait un voyage au Levant comme membre correspondant de la Société orientale — dont il deviendra membre à part entière à son retour. L’un des buts de ce nouveau voyage était de réaliser, chose nouvelle à l’époque, un reportage photographique. Il en parlait souvent à Flaubert qui brûlait de l’accompagner sans oser lui en parler. N’y tenant plus, il finira cependant par s’en ouvrir à son ami : « C’est odieux de ne pouvoir aller avec toi ! » Maxime Du Camp exaucera son vœu, non sans avoir obtenu l’accord du fils et de la mère de Flaubert — qui souffrait d’une maladie nerveuse se manifestant par des crises d’épilepsie — en les convainquant des bienfaits que lui apporterait un séjour dans les pays chauds. Le

⁸⁷ Cité par Claudine Gothot-Mersch, Préface au *Voyage en Orient de Flaubert*, p. 7, folio classique.

⁸⁸ *Ibidem*.

voyage de Du Camp et Flaubert prévoyait à l'origine un itinéraire ambitieux : Égypte, Palestine, Syrie, Bagdad, Babylone, l'Euphrate jusqu'à Bassora, Trébizonde, Constantinople. Trop ambitieux, il sera revu à la baisse. Le changement le plus important résidera dans l'abandon de la Perse à laquelle les deux amis tenaient pourtant particulièrement ; à tel point que lorsqu'ils seront au Caire, Flaubert essaiera encore d'obtenir les autorisations nécessaires à la traversée du pays. Les raisons de cet abandon ne sont pas exactement connues ; Flaubert parlera de l'insécurité et du manque d'argent ; Du Camp prétendra que c'est la mère de Gustave qui aurait insisté en ce sens.

Le voyage en lui-même fut organisé en grande partie par Maxime Du Camp. Celui-ci sachant Flaubert « malade des nerfs » décida de s'adjoindre la compagnie d'un domestique. Il s'occupera également de régler les formalités nécessaires au voyage. En outre, les deux hommes seront mandatés, Du Camp par le ministère de l'Instruction Publique et Flaubert par celui de l'Agriculture et du Commerce, à charge pour eux d'accomplir certaines tâches : « [...] M. Flaubert devra constater le mode d'application des règlements et des tarifs de la douane turque, surtout aux produits européens [...], les charges arbitraires que peuvent leur imposer les agents directs des pachas, etc. »⁸⁹ C'est Du Camp également qui se chargera des bagages ; il fera expédier pour le départ à Marseille deux caisses de trois cents kilos. En ce qui concerne les conditions de ce voyage, si on ne peut pas parler de « voyage princier », il faut reconnaître que les deux hommes étaient à l'aise financièrement — même s'ils ne pouvaient rivaliser sur ce plan avec Chateaubriand ni, à plus forte raison, avec Lamartine. Le plus fortuné des deux était Du Camp ; Flaubert, quant à lui, vivra comme à son habitude au-dessus de ses moyens. La situation des pays qu'ils vont traverser n'est pas des plus calmes. Le changement à la tête de l'Égypte — Mehémet Ali le réformateur étant remplacé par Abbas Pacha hostile aux européens — n'est pas favorable aux étrangers. La situation en Syrie est pire encore ; administrée par les Turcs, elle est en proie à de graves conflits religieux. Il faut la plupart du temps voyager armé et sous escorte. Flaubert et Du Camp ne traverseront La Palestine et la Syrie que jusqu'à hauteur de Beyrouth.

Comme tous les touristes, ils s'intéresseront aux monuments antiques qui jalonnent leur parcours. À l'époque, certains sites ne sont pas encore dégagés — le Sphinx, le temple d'Abou-Simbel, les ruines de Delphes ; même Rome et Pompéi — et on ne pouvait les voir

⁸⁹ Cité par Émile Henriot dans « Gustave Flaubert chargé de mission », *Le Temps*, 9 octobre 1923.

comme ils nous apparaissent aujourd'hui. Certains des monuments qu'ils ont décrits, ont disparu, détruits pour servir de matériaux de construction ; d'autres ont été pillés. Et s'ils se sont aussi beaucoup intéressés aux paysages qu'ils ont traversés, comme aux mœurs des populations et aux religions pratiquées — Flaubert surtout —, la politique les a peu retenus, elle est pratiquement absente de leurs notes. Par contre, s'il est un domaine qui a particulièrement fixé leur attention, c'est certainement celui de la sexualité orientale — objet de tous les fantasmes de la part des européens. On trouve ainsi de nombreuses notations sur leurs visites aux courtisanes et nombre d'autres sur leurs expériences plus ou moins scabreuses.

On sait que Flaubert était, dès le départ, assez réticent sur le fait d'avoir à donner une forme littéraire à cette relation de voyage — c'est-à-dire sur le fait de faire un voyage dont le but était l'écriture. Il se contentera donc de prendre des notes sans se soucier d'en tirer un profit littéraire. Il n'y a donc pas, à proprement parler un récit de voyage auxquelles elles auraient servi de matériau. À travers ces notes diverses, se dégage un portrait de Flaubert qui nous apparaît comme un bon vivant, souvent facétieux ; par exemple, il prend plaisir, avec Du Camp, à se déguiser en oriental ou encore à imiter un vieux cheik radoteur. Elles montrent aussi l'autre côté de ce personnage enjoué : Flaubert s'ennuie beaucoup malgré toutes les péripéties du voyage ; on trouve chez lui un indéniable fond de mélancolie — les mots de « mélancolie » et d'« amertume » reviennent souvent dans ces notes. S'il se montre souvent acariâtre, relevant les défauts des autochtones qu'il rencontre, on ne peut cependant pas parler, chez Flaubert, de racisme ; il s'agit chez lui d'une attitude générale qui n'épargne aucune nationalité. On trouve chez lui une réelle sympathie pour le peuple, plus exactement ce « petit peuple » qu'il rencontre dans les villes, « se moquant de tout, flâneur, causeur et paresseux »⁹⁰.

Bien que ce *Voyage* ne soit pas une œuvre achevée, qu'il s'y trouve de longues et ennuyeuses énumérations, que de nombreuses parties soient mal structurées (sur la Grèce et l'Italie), et que Flaubert lui-même ne l'ait pas jugé digne de publication, celui-ci finira quand même par devenir une référence sur le sujet grâce à la variété et à l'acuité de ses notations.

⁹⁰ Lettre à son frère, Le Caire, 15 décembre 1849.

Parmi tous ces illustres voyageurs, c'est peu de dire que le nom même de Gobineau détonne comme celui de quelqu'un qui est *persona non grata*. La preuve en est que dans une récente *Anthologie des voyageurs français dans le levant au XIX^e siècle*, où ils figurent tous en bonne place, celui-ci n'apparaît qu'à la faveur d'une citation des *Pléiades* placée en exergue d'un fort volume à l'intérieur duquel on n'a pas jugé bon de l'inclure. Une place lui revient pourtant de droit dans la liste des écrivains voyageurs du XIX^e siècle qui ont été attiré par la lumière orientale. D'autant plus que, contrairement à ses illustres confrères, Gobineau ne s'est pas contenté de voyager en touriste plus ou moins fortuné à travers l'Orient ; il n'a pas fait un voyage d'agrément : il est parti pour des raisons professionnelles et il a longuement séjourné sur place. En effet, c'est pour prendre ses fonctions de premier secrétaire de la légation française de Perse qu'il s'embarque la première fois à Marseille — avec sa femme et sa femme comme Lamartine — ; et il y restera trois ans (1855-1858). Il reviendra en Perse pour deux années de plus en 1861, comme ministre de France de plein droit cette fois. Gobineau a relaté son voyage et son premier séjour dans *Trois ans en Asie* — le livre fut un échec commercial complet — dont un extrait aurait certainement mérité de se retrouver dans l'*Anthologie* précédemment citée. La connaissance qu'avait Gobineau de l'Orient lui venait de la pratique d'un pays qu'il avait longuement habité et parcouru ; ce dont ne pouvaient se flatter des voyageurs occasionnels qui n'avaient fait que passer. C'est pourquoi il a pu apporter à la connaissance de l'Orient une contribution aussi importante que, par exemple, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, qui peut encore se lire avec profit aujourd'hui.

Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale

Il faut d'ailleurs s'arrêter sur *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*. Contrairement à ses autres livres, celui-ci a connu un succès relatif auprès du public, et une reconnaissance certaine de la part des spécialistes. Jules Mohl qui n'avait pas été convaincu par les théories de Gobineau sur les cunéiformes⁹¹ reconnaît l'intérêt et les mérites de ce nouveau livre — notamment le chapitre sur le bâbisme — ; Renan lui consacra un article élogieux dans *le Journal asiatique*⁹² ; le philosophe Adolph Franck, quant à lui, écrira deux longs articles très favorables aux *Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*⁹³.

⁹¹ Voir *Vingt-sept années d'histoire et d'études orientales*, t. II.

⁹² *Journal asiatique*, 6^e série, t. XII, 1868.

⁹³ *Journal des savants*, 1865.

Pourtant, il convient de remarquer que cet accueil et ces éloges partent d'une méprise quant au véritable sujet de l'ouvrage en ce qu'il est généralement considéré comme un travail scientifique — contrairement aux « élucubrations » de Gobineau sur les cunéiformes. Comme le note Jean Gaulmier dans sa Notice à l'édition Pléiade des *Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* : « [...] personne n'a compris la signification profonde de ce livre : l'époque est trop imbue de science expérimentale pour sentir qu'il traite, de façon alors originale, de la mystique orientale »⁹⁴.

Évidemment, ce n'est pas ce côté qui apparaît le plus à la lecture ; et ce d'autant moins que Gobineau a eu le souci de se conformer au conseil que lui donnait Rémusat de faire un ouvrage de vulgarisation à destination de « l'honnête homme », plutôt qu'une communication scientifique à l'usage exclusif du spécialiste ; celui-ci lui écrivait : « [...] Il faut se proposer d'être entendu par une moyenne d'hommes ignorants et cultivés, à qui la science doit parvenir quand elle cesse d'être une curiosité de connaisseurs. [...] Les meilleurs livres sont ceux qui sont faits comme si le lecteur ne savait pas le premier mot de ce dont il s'agit. »⁹⁵

Cependant, comme le fait remarquer Jean Gaulmier⁹⁶ c'est plutôt dans l'Appendice de l'ouvrage où Gobineau annote *le Livre des préceptes* qu'il faut en chercher la clé : « En réalité, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, me semblent une application par Gobineau lui-même du *ketmân*, de cette protection de l'arcane où l'initié se réfugie en face du profane. »⁹⁷ Autrement dit, Gobineau s'est montré *prudent*.

Il faut se souvenir des déboires de Gobineau avec son ouvrage sur les cunéiformes pour comprendre l'enjeu des *Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* qui, non seulement lui fait suite, mais en procède ; et qui constituait de sa part une tentative de « rattraper » l'échec du premier. Il fallait pour cela donner à ce nouveau livre une forme qui ne rebute pas le lecteur, sans pour autant que cela se fasse au détriment du contenu ; et ce sans jamais perdre de vue l'essentiel, c'est-à-dire la mystique orientale au service de laquelle il se met. C'est dire

⁹⁴ Notice aux *Religions et Philosophies dans l'Asie centrale*, p. 1070, Bibliothèque de La Pléiade.

⁹⁵ Lettre de Rémusat à Gobineau, 12 décembre 1865, in *Travaux de linguistique et de littérature*, t. II, Strasbourg, 1964.

⁹⁶ Notice aux *Religions et Philosophies dans l'Asie centrale*, Bibliothèque de la Pléiade, volume II.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 1070.

que cet ouvrage au titre austère de manuel spécialisé se situe franchement aux antipodes du rationalisme de son temps.

On rappellera aussi que Gobineau, après son premier séjour en Perse convoitait un poste à Tanger qui lui permettait de se mettre à l'étude de l'islam maghrébin. Mais le destin en a décidé autrement. Il retournera en Perse, comme chef de la légation française cette fois, et pour se consacrer, presque exclusivement, à sa passion pour la philosophie, la mystique orientale et l'ésotérisme sous toutes ses formes. Il écrit ainsi : « Je me suis retrouvé dans un monde dont nous n'avons nulle connaissance en Europe. [...] Je suis étonné, je suis effrayé parfois des profondeurs de la vie de ces nations orientales, surtout quand on les compare à l'hébétement moral et au terre-à-terre de la pensée européenne. »⁹⁸ On a là, à la fois une idée de la ferveur avec laquelle Gobineau approchera ces domaines, en même temps que du mépris qu'il professe pour l'Occident en pleine décadence spirituelle. Gobineau va commencer par se lancer, avec ardeur et presque exclusivement dans les études nécessaires à la rédaction de son grand ouvrage sur les cunéiformes : « [...] je travaille beaucoup ou, pour mieux dire, à part les visites des natifs et des légataires qui sont devenues de jour en jour moins fatigantes, et les affaires qui ne le seront pas beaucoup quand je les aurai arrangées [...], je ne ferai guère que travailler à mon livre sur les cunéiformes vers le commencement de l'été. »⁹⁹

Dans une lettre à M^{me} de Circourt, parlant de son travail, il en révèle le fond : « [...] j'achève mon livre sur les cunéiformes qui est aux trois-quarts fini et je me débats contre les énigmes de cette sagesse chaldéenne perdue que je suis en train de retrouver. Cela m'a amené naturellement à rechercher l'état actuel des études philosophiques en Perse, et je suis, je crois bien, le premier Occidental qui ait pénétré ces arcanes. A ma grande surprise, une fois qu'on a consenti à m'ouvrir la porte, je me suis trouvé dans un monde dont nous n'avons nulle connaissance en Europe. On m'a ouvert des livres d'une quantité de penseurs qui se rattachent à une révolution intellectuelle arrivée au VII^e siècle et qui se continue aujourd'hui. [...] »¹⁰⁰ On peut voir là la continuité qu'il peut y avoir entre le livre sur les cunéiformes et ce qui deviendra *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* : ils sont tous les deux issus des mêmes sources.

⁹⁸ Gobineau à Mme de Circourt, 20 mai 1862, in *Études gobiniennes*, 1972.

⁹⁹ Gobineau à sa sœur, 20 janvier 1862, publié par A.-B. Duff, *Écrits de Perse*.

¹⁰⁰ Gobineau à Mme de Circourt, 20 mai 1862, in *Études gobiniennes*, 1972.

On rappellera ce qu'écrivait Gobineau dans *Trois ans en Asie* alors qu'il se dirigeait pour la première fois vers la Perse : « Je me souviens d'avoir été à Suez dans l'état analogue à celui du néophyte qui va devenir initié et qui, arrivé au seuil du temple, touche de la main le rideau du sanctuaire. »¹⁰¹ « Cependant, le « néophyte », comme il se nomme lui-même, devra attendre un second séjour en Perse avant d'être véritablement initié. Et, on ne peut s'empêcher de voir dans ce retour une manifestation du Destin puisque, aussi bien, Gobineau avait plutôt les yeux tournés vers l'Afrique du nord où il brigait un poste qu'il n'obtiendra pas.

La métaphore du sanctuaire devant le rideau duquel se tient le néophyte n'est évidemment pas anodine sous la plume de Gobineau. Chantre de la décadence inexorable et universelle des civilisations, il n'en était pas moins, par-delà le profond pessimisme qui l'habitait, à la recherche d'une Voie que le christianisme lui aussi en pleine décadence, ne lui offrait plus. Cette Voie, c'est du côté de l'Orient et de l'Islam qu'il savait, de longue date, pouvoir la trouver. Et c'est à Téhéran, lors de ce second séjour, qu'il en aura finalement la révélation grâce à la rencontre qu'il fera avec la mystique shî'ite. C'est ainsi qu'il pourra mettre un point final à ce *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* resté jusque-là en souffrance. Nous ne reviendrons pas ici sur l'importance du *Mémoire* pour la compréhension de son œuvre puisque qu'il est précisément au cœur de notre travail.

On notera que l'intérêt de Gobineau pour la philosophie, et plus particulièrement l'idéalisme allemand — il avait lu dans sa jeunesse Hegel, Fichte et Schelling — l'avait en quelque manière préparé à sa rencontre avec la mystique et l'ésotérisme oriental. On pourrait même parler d'une conversion de sa part tant il se plongera passionnément — jusqu'à s'y perdre — dans l'étude de cette Tradition. De Téhéran, il écrira à sa sœur : « Je lis tous les jours le Coran et nous nous noyons dans les commentaires sans fin de ce livre, d'ailleurs miraculeux de beauté. » (avril 1862) ; et encore : « J'ai d'ailleurs un savant mollah juif à ma solde. Il demeure au palais de la légation et nous travaillons ensemble. Je suis lié également avec beaucoup de sages des anciens jours¹⁰² et les discussions sur l'unité divine ou le dualisme sont le pain quotidien de la légation. » (20 juillet 1862) Les autographes de ces lettres sont conservés à la Bibliothèque universitaire de Strasbourg — elles ont été publiées intégralement par A.-B. Duff, sous le titre d'*Écrits de Perse*. Gobineau baigne ainsi dans une atmosphère de haute métaphysique et de disputes savantes entre spécialistes de tous bords.

¹⁰¹ *Trois ans en Asie*, tome premier, p.45.

¹⁰² C'est-à-dire des lettrés zoroastriens.

Ainsi, à sa fille Diane : « Pendant que je vous écris, le père Antonio soutient une forte bataille dans la chambre d'à côté contre un mollah musulman, mon mollah juif a volé à son secours, bien généreusement, puisqu'il s'agit de la divinité de Notre Seigneur, et est arrivé, brochant sur le tout, Mirza Gaffar qui est *nossairi*. De sorte que c'est un fameux tapage, on s'assassine de textes, on se poignarde avec le Coran, on s'assassine avec le Pentateuque. » (Pâques, 1862)

Gobineau s'est également employé, lors de ce second séjour en Perse à rassembler une impressionnante bibliothèque dont le catalogue de sa « Collection d'ouvrages recueillis en Perse » donne une idée. Sur la centaine de manuscrits qu'elle compte, vingt-deux concernent des ouvrages de philosophie à prédominance mystique ; six des livres de théologie sur le bâbisme. On y remarque aussi l'importance des ouvrages sur les sciences occultes.

C'est tout cela qui se retrouve dans *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, sous une forme toutefois plus acceptable que celle que Gobineau lui avait donnée dans son ouvrage sur les écritures cunéiformes. L'ouvrage s'appuie sur une documentation livresque importante ; mais elle ne doit pas faire oublier que c'est avant tout l'enseignement oral prodigué par ses « maîtres » de Téhéran qui l'ont fait progresser sur la voie de l'initiation ; et que l'initiation véritable ne peut se transmettre qu'oralement de maître à disciple. À ce propos, il écrivait à sa sœur : « Il faut tenir pour assuré que, sans tradition orale livrée par un maître érudit, confiant et bienveillant, il est difficile de pénétrer dans le sanctuaire [...]. »¹⁰³ Gageons que dans ce « sanctuaire » ses maîtres n'ont pu manquer de l'introduire à la pensée de ces néoplatoniciens de Perse, et à la mythique de la lumière de Sohrawardi dont Henry Corbin se fera bien plus tard l'interprète et le « passeur ».

L'un des mérites de l'ouvrage de Gobineau est de présenter un large panorama de la pensée de l'Islam shî'ite qui avait été peu étudiée par les orientalistes avant lui. À ce titre, le *Chapitre IV, Le soufisme et la philosophie*, est particulièrement intéressant. On y trouve une section importante où Gobineau présente de façon détaillée la pensée et l'œuvre de Mollâ Sadrâ et de son école, qui nous intéresse particulièrement dans le cadre de notre travail.

Mais pour commencer, il va s'attacher à différencier l'islam sunnite de l'islam shî'ite ; non sans avoir préalablement analysé la religion coranique dans son essence qui se caractérise par

¹⁰³ Gobineau à sa sœur, 1862, publié par Z.-B. Duff, *Écrits de Perse*.

l'unicité absolue de Dieu — trait qui se retrouve dans les autres religions du Livre. De cette unicité divine stricte, découle le fait que la divinité est inaccessible et inconnaisable (*ghayb*) ; et que, par conséquent, le truchement d'une révélation prophétique s'impose. Dieu est le Tout Puissant ; et le croyant, qui doit se concilier sa faveur ne peut le faire qu'à travers l'obéissance aux commandements révélés par le Prophète. Ainsi la Loi religieuse (*sharî'a*) inscrite dans le Coran s'impose à tous les croyants. Mahomet qui a apporté l'ultime révélation clôt par là même la prophétie. Ainsi, pour l'islam sunnite, le croyant n'a plus qu'à se conformer aveuglément à la Loi révélée inscrite dans le Livre. Alors que pour le shî'isme le véritable travail ne fait que commencer ; il reste à interpréter les sourates du Coran : à faire l'herméneutique du Livre en dégager l'esprit caché sous la lettre pour pouvoir être un musulman digne de ce nom.

Il faut se souvenir que la Perse ne fut islamisée qu'après la conquête arabe à laquelle le « génie persan » répondit précisément par le shî'isme — qui doit donc être considéré comme la réponse à cette islamisation forcée. Cette version persane de l'islam présente la particularité d'avoir intégré dans son sein l'ancienne religion zoroastrienne. C'est ici le lieu de rappeler la belle formule de Luis Massignon sur cette Perse islamisée : « Un milieu de vieille culture qui, à la lumière de sa nouvelle croyance contemple l'univers visible à travers le prisme illuminé de ses anciens mythes. »¹⁰⁴ Gobineau se fait fort de rappeler qu'à travers le shî'isme, les Persans, en se faisant les partisans d'Alî se présentaient comme les défenseurs des opprimés et se montraient, en quelque sorte, meilleurs musulmans que les sunnites. Mais la caractéristique la plus remarquable du shî'isme est de modérer la rigueur du stricte monothéisme de l'islam sunnite en introduisant ces intermédiaires que sont les Imâms, « amis de dieu », mais surtout intercesseurs entre les fidèles et la divinité. Si Mahomet est bien le dernier des prophètes, le « sceau de la Prophétie », il n'en reste pas moins qu'il a initié son gendre Alî à l'exégèse du Coran qui en constitue le complément nécessaire. Ainsi, le shî'isme se présente comme l'ésotérisme de l'islâm, sans lequel l'enseignement du Livre reste lettre morte.

L'intérêt qu'a manifesté Gobineau pour la mystique shî'ite trouve ici son explication ; et on comprend aussi pourquoi il lui accorde une place si importante dans *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*. Nous avons mentionné le chapitre sur le soufisme ; mais il ne faut pas oublier les six autres qui sont consacrés au bâbisme, ni le long développement sur

¹⁰⁴ Louis Massignon, *Pâk et les prémices de l'islam iranien*, Beyrouth 1961.

ce phénomène de société que représente le *ta'ziyé*, cérémonie expiatoire — qu'on a rapprochée du théâtre de la cruauté d'Artaud — en commémoration du martyr d'Hossein et de ses partisans à Karbalâ.

Comme le note fort justement Jean Gaulmier : « *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* ne sont pas seulement une contribution originale à la connaissance de l'Iran. Sans que Gobineau en ait claire conscience, ce livre qu'il croit impersonnel prend pour nous valeur de confiance sur son évolution spirituelle. Gobineau entre son rabbin illuminé et son shaykh, ressemble au Kassem de *L'Illustre Magicien*, envouté par les prestiges du derviche : "Saisi, serré par ce qui s'était emparé de son intelligence, de son cœur, de son âme, il n'avait pas l'idée d'y résister ; et non seulement il se laissait faire, mais il se laissait dévorer avec passion. Bref, une seule idée le possédait : marcher et marcher résolument dans la voie de son révélateur." »¹⁰⁵

Dire que Gobineau a succombé aux prestiges de l'Orient est une évidence ; mais il faut dire aussi qu'il pouvait difficilement résister au puissant tropisme qui, très tôt, s'était emparé de lui et guidait ses pas, liant indissolublement son destin à la Perse.

Retour vers la Perse – La Lumière orientale

Mais revenons à présent au parcours de Gobineau que nous retrouverons lors de son second séjour en Perse (1861-1863) où il achèvera son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, resté longtemps en souffrance ; et où il va s'intéresser de près à l'ésotérisme et à la mystique shî'ite. Ce sera aussi l'occasion de revenir à « l'affaire » des cunéiformes — que Gobineau appelle « la bataille des cunéiformes » — qui est assez emblématique du mode de fonctionnement de la pensée de Gobineau. Jean Boissel apporte à ce propos la précision suivante :

Ce sont deux gros volumes [il s'agit du *Traité des écritures cunéiformes* (1864)] bourrés de textes en caractères arabes, hébraïques et cunéiformes, de tableaux montrant les analogies formelles — qu'il donne pour démonstratives — entre les lettres des alphabets cunéiformes et celles des alphabets magiques : "écritures à bouclettes", alphabet "Sabien", alphabet de

¹⁰⁵ Notice aux *Religions et Philosophies dans l'Asie centrale*, Bibliothèque de la Pléiade, volume II.

l'“Enchantement supérieur” ou de “Enchantement inférieur”, du “Tékyl”, du “Gelghéthyr” et autres curiosités des caractères secrets apprises auprès des rabbins et mollahs de Téhéran. Duret dans son curieux *Thesaurus historiae linguarum* de 1613 avait déjà transmis quelques-unes de ces spéculations néoplatoniciennes de l'ésotérisme “littéral” et reprenait la documentation conservée par Guillaume Postel depuis 1552. Car il ne fait pas de doute que la “science” de Gobineau, dans le *Traité* qui l'aura occupé huit ans entiers, s'apparente plutôt à la tradition et aux spéculations ésotériques des Guillaume Postel, Claude Duret ou Jacques Gaffarel [auteur d'un ouvrage intitulé : *Curiosités inouyes sur la sculpture talismanique des Persans, Horoscope des patriarches et Lecture des Estoiles*, 1629] qu'à la science philologique et linguistique mise au point par les spécialistes européens du XIX^e siècle.¹⁰⁶

On retrouve, là encore, l'ésotérisme qui innerve en profondeur nombre des écrits de Gobineau. L'accueil qui sera fait à ses travaux sur les cunéiformes tient en grande partie à une méprise — entretenue par Gobineau lui-même — sur le sens qu'on peut leur accorder faute d'y avoir vu le fond d'ésotérisme sur lequel ils reposaient. Il faut rappeler que Gobineau a écrit deux ouvrages sur les cunéiformes : *Lectures des cunéiformes* (1859) et *Traité des écritures cunéiformes* (1864), et que c'est dans le second qu'il laisse libre cours à son « inspiration ». Comme l'écrit encore Jean Boissel :

Gobineau semble s'être assez vite désintéressé du destin de son premier mémoire sur les cunéiformes, parce qu'il mettait tout son espoir dans le second, dont la lumière allait, croyait-il, crever les yeux des incrédules. C'est à ce moment que l'inspiration l'emporta sur ce qui était encore dans la *Lecture des textes cunéiformes*, de l'érudition. Le 15 décembre 1859, un mois après avoir laissé “sapins”, “sables”, et “glaces flottantes” de Terre-Neuve, il est installé dans son château de Trie. Il écrit à Prokesch : “Mon livre sur les cunéiformes avance.” Il est soutenu par la conviction de tenir un coin du voile d'Isis, et “peu à peu, dit-il, je la découvre et il n'est pas de fatigues et de peines qui ne seront rachetées à la fin. [...] Ces recherches sur les cunéiformes sont si multiples et si minutieuses que ce n'est pas trop que de s'y absorber [...] ” Il s'y absorbera pendant quatre ans encore. C'est dire qu'il ne lui paraissait pas tellement aisé de mettre “le mystère en pleine lumière” et que le record de vitesse qu'il croyait avoir si facilement remporté sur Oppert (“quelques heures

¹⁰⁶ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 169, Berg international.

m'ont suffi pour terminer ma tâche”) ne suffisait pas à décider du sort de la bataille des cunéiformes. Quatre années pendant lesquelles il va être encore tourmenté par le démon des cunéiformes qui consumera ses forces en pure perte. Mais est-on maître de céder ou de ne pas céder à la tentation de la “recherche de l’absolu” ? Car c’est bien le sens profond et le but inavoué du contenu du *Traité des écritures cunéiformes*. Un livre manqué, mais un grand livre humain. Humain ? sans doute. Et trop humain. Nous en voulons pour preuve cette lettre écrite par Gobineau à Keller en janvier 1868 : / “J’avoue que je suis ce qu’on appelle un écrivain et bien moins encore ce qu’on devrait appeler un savant. Il me manque pour cela une foule de choses et de bases que je n’ai jamais acquises ; c’est pourquoi je n’ai pas eu l’instinct de m’attacher à une chose en elle-même pour la pousser à bout et ce que je fais a plutôt pour but mon propre perfectionnement comme homme et comme être pensant.”¹⁰⁷

Devant l’hostilité et l’incompréhension que suscitent ses travaux sur les cunéiformes Gobineau entreprend la rédaction d’un grand ouvrage sur *Les Philosophies et les Religions en Asie centrale* « [...] présent[é] [...] à ses correspondants comme le prologue et le commentaire obligé de son interprétation des textes cunéiformes. Ainsi à l’orientaliste et philosophe, Adolphe Franck, il rappelle qu’il n’a “écrit ce livre-là que pour montrer combien toutes les idées qui ont fait les cunéiformes sont profondément enracinées en Asie et à quel point elles sont importantes” (10 août 1865). » Ce livre restera le seul ouvrage de Gobineau à connaître le succès de son vivant. : « Le lecteur oublia la démonstration que voulait proposer l’auteur et fut sensible à la prodigieuse documentation, à la quantité de “choses vues” et entendues qui, pour la première fois, étaient offertes à la curiosité du public européen par un observateur et un témoin direct. Le public ne s’y trompa pas et l’ouvrage reçut l’accueil qu’il méritait, le seul de Gobineau qui connût une seconde édition du vivant de l’auteur et en l’espace de deux ans. À juste titre d’ailleurs. » Dans cette véritable somme, Gobineau brasse une masse de données qui étaient largement ignorées de ses contemporains ; et il révèle ainsi « à l’Europe la vitalité de la spéculation philosophique des sectes religieuses de la Perse moderne » comme il l’informe « sur la doctrine des Bâbis et la terrible répression dont venait d’être victime la secte du Bâb ; en présentant une comparaison originale entre le drame religieux persan et le théâtre antique et médiéval, une des premières études parue en français

¹⁰⁷ Jean Boissel, *Gobineau et l’Iran – Tome I – 1816-1860*, Éditions Klincksieck Paris.

sur le genre du « téazièh », qui a la forme du théâtre total dont rêvera Artaud. » Cet ouvrage contient aussi un chapitre important sur le soufisme et, ce qui nous intéresse particulièrement, sur Mollâ Sadrâ dont nous montrerons que la philosophie a contribué à ce que Gobineau puisse achever son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* resté en souffrance pendant de longues années.

La fin du voyage

Après son retour de Perse et la publication du *Traité des écritures cunéiformes* (1864) et de son ouvrage sur *Les Philosophies et les Religions en Asie centrale* (1865) Gobineau va s'atteler à une *Histoire des Perses*. Il voyage en Grèce : Corfou, les Cyclades. Il commence à pratiquer la sculpture — il réalisera des médaillons des sœurs Dragounis avec lesquelles il se lie d'une tendre amitié. C'est en 1867 qu'il va mettre un point final à son *Mémoire* qui ne sera publié que bien plus tard, à titre posthume, en 1935. La sculpture devient pour Gobineau une véritable passion ; il réalise un buste de *L'Amour* et de *La Nuit*. Ses voyages en Grèce se poursuivent : Naxos, Antiparos et Santorin. En 1865, il rend visite à sa sœur Caroline qui est entrée en religion, à Solesmes, avant de s'embarquer pour Rio où il vient d'être nommé ambassadeur. Au Brésil, il se lie d'amitié avec l'empereur, Dom Pedro II. En 1870, il obtient un congé et rentre dans la France occupée par les armées allemandes. C'est en 1871, pendant l'insurrection de la Commune, qu'il commence la rédaction de ce qui sera son chef-d'œuvre romanesque : *Les Pléiades*. En 1872, il est nommé au poste de Ministre de France en Suède et Norvège où il poursuit l'écriture de son roman. C'est là qu'il va rencontrer celle qui restera jusqu'à la fin, pour lui, l'amie de cœur, la comtesse Mathilde de La Tour, femme du ministre d'Italie à Stockholm. Et c'est dans les brumes glacées du Nord qu'il va revivre une dernière fois son « rêve asiatique » en rédigeant un autre de ses chefs d'œuvre : *Les Nouvelles Asiatiques*, qui ne sera reconnu à sa juste valeur qu'après sa mort.

Comme l'écrit R. Gérard-Doscot dans sa postface au recueil de nouvelles :

Étrange carrière que celle des œuvres d'Arthur de Gobineau ! Si Stendhal, longtemps méconnu lui aussi, sut prédire vers quelle date la postérité lui rendrait justice, Gobineau mourut ignoré, sans même la consolation de se savoir nommé à "l'égal des plus grands". Cette reconnaissance posthume fut lente à s'affirmer. [...] vingt ans après la mort de Gobineau, Anatole France pouvait encore s'étonner : "Je l'ai connu,

il venait chez la princesse Mathilde. C'était un grand diable, parfaitement simple et très spirituel. On savait qu'il écrivait des livres, mais personne ne les avait lus. Alors il avait du génie ? Comme c'est curieux !” / Il faut attendre encore trente ans pour que Jean Prévost écrive : “Les deux plus grands prosateurs, les plus prompts et les plus fermes du XIX^e siècle : Stendhal et Gobineau...” [...] Quelques années encore, et Claude Roy affirme : “Gobineau est l'égal du Stendhal des ‘Chroniques italiennes’, un conteur peut-être plus considérable que Mérimée [...]”.¹⁰⁸

La sculpture ne cesse plus de l'occuper ; il travaille à un buste de *L'Amour blessé* dans lequel il voit une représentation des *Pléiades*. Il travaille parallèlement à l'*Histoire d'Ottar Jarl, pirate norvégien* où il s'invente une généalogie héroïque. Il voyage toujours : la Russie et la Turquie, avec son ami l'empereur du Brésil, Dom Pedro II. C'est en rentrant par l'Italie de ce périple qu'il fait la connaissance de Richard Wagner à qui il devra, par la suite d'être traduit et édité en Allemagne. Rappelé à Stockholm en février 1877, il sera mis à la retraite en avril de la même année, qui voit la publication de son ouvrage sur la Renaissance italienne dédié à la comtesse de La Tour. Gobineau a décidé de passer sa retraite en Italie ; il décide de s'installer à Rome où il compte vivre de la sculpture. Sa santé commence à se détériorer ; atteint de troubles de la vue, il va se soigner à Carlsbad. C'est au retour qu'il rencontre pour la seconde fois Wagner, à Venise, et que débutera véritablement leur amitié. Entre temps, il a pu terminer sa grande épopée en vers : *Amadis*. Malgré une santé qui ne cesse de se dégrader, il se rend à Bayreuth à l'invitation de Wagner (1882) ; et c'est en rentrant en Italie que, victime d'un malaise sur un quai de la gare de Turin, il trouvera la mort.

Si, à présent que nous sommes arrivés à la fin, on voulait reprendre à l'envers l'itinéraire de Gobineau, la cohérence de celui-ci sauterait immédiatement aux yeux. Nous l'avons défini en terme de tropisme et, si tropisme il y a, il *oriente* nécessairement le parcours et lui donne, dès le départ, un *sens* que l'on retrouve à la fin ; de telle sorte que ce qui se présentait comme une progression linéaire se révèle être un cercle : la boucle de la vie est bouclée — ce qui en soi représente une forme d'immortalité s'il est vrai que, comme le dit le poète de Crotona, les hommes meurent de ne pas savoir joindre le début à la fin. Illusion rétrospective, dira-t-on. Peut-être ; mais où se situe l'illusion ? Dans le fait de se croire un *être-pour-la-mort* plutôt qu'un *être-pour-au-delà-de-la mort* ? Dans le fait de se croire un être libre de ses choix ou

¹⁰⁸ *Gobineau et l'Orient*, postface aux *Nouvelle Asiatiques*, p. 297, 298, 10 18.

plutôt dans la reconnaissance de la nécessité qui gouverne *tout* ? Mais la reconnaissance de la nécessité n'est-elle pas la forme suprême de la liberté ? Parce que, si *tout* arrive nécessairement, n'est-ce pas dire que nous sommes *absolument* libres ? De la même façon que l'on peut dire que si *tout* est noir, alors *rien* ne l'est — ou blanc aussi bien. Et si : « Rien n'est vrai » et que : « tout est permis », on peut dire également que *tout* est faux ; et alors que tout soit permis ou que rien ne le soit, est indifférent. Mais il est inutile de se perdre dans les arguties d'une logique formelle pour comprendre que ce que l'on nomme une vie — ou un destin — est évidemment déterminée ne serait-ce que parce qu'elle s'inscrit dans la continuité d'une généalogie qui, elle, nous détermine, ne serait-ce que génétiquement. On peut retrouver là l'obsession de Gobineau : la race — quel croisement a introduit le germe de la corruption dans notre sang ? Pourtant, Gobineau n'était pas suffisamment stupide pour croire ou penser que l'on puisse véritablement garder une pureté de ce côté-là — il pensait même le contraire. Alors, si l'on veut parler de pureté, elle doit plutôt être recherchée dans une *certaine* cohérence de la pensée — il n'a pas non plus de raison *pure* — ; ce qu'il faut peut-être simplement appeler : avoir de la suite dans les idées et c'est ce dont Gobineau ne manquait certainement pas. Si on le replace dans son époque, on peut comprendre, étant ce qu'il était, qu'il n'ait pas été en accord avec son temps et qu'il se soit violemment opposé au siècle — et l'on peut dire : avec *raison* ; encore que là aussi ce soit rétrospectivement. Gobineau était anti-moderne ; c'est-à-dire qu'il n'adhérait pas aux valeurs de son temps. C'était ce qu'on nomme un réactionnaire ; et il y avait certainement des *raisons* à cette réaction. Nous sommes peut-être plus à même de les comprendre aujourd'hui : il suffit de regarder le monde dans lequel nous vivons et qui est sorti tout « armé et casqué » de ce XIX^e siècle que Gobineau abhorrait. Mais, nous ne développerons pas ici ce sujet qui fera l'objet de la dernière partie de cette étude : Actualité et *Inactualité* de Gobineau.

LE MÉMOIRE SUR DIVERSES MANIFESTATIONS DE LA VIE INDIVIDUELLE

1. Historique du *Mémoire*

Avant d'entrer de plain-pied dans le Commentaire proprement dit, il n'est pas inutile de se pencher sur l'historique du *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* qui est, en lui-même, révélateur de la place qu'il occupait dans l'esprit de Gobineau.

La raison principale de cet attachement tient au fait que cet ouvrage spécial devait constituer un complément à son œuvre majeure : l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. On pourrait se demander alors pourquoi Gobineau ne l'a pas tout simplement intégré dans le vaste corps de son grand ouvrage ; et ce d'autant plus qu'il explique lui-même qu'il « s'y rattache, à la vérité assez étroitement ». La réponse de Gobineau lui-même est simple : « cette autre chose voulait être traitée à part ».

Dans son Introduction au *Mémoire*, A. B. Duff fait remarquer que dans l'avant-propos à la seconde édition de son *Essai* se trouvait « un passage significatif » qui concerne le *Mémoire* ; et il précise que « dans le texte définitif de cet avant-propos, tel qu'il a été ensuite publié,

Gobineau modifia le passage en question »¹⁰⁹, et que, de ce fait, il devient difficile d'identifier l'œuvre à laquelle il fait allusion (c'est-à-dire le *Mémoire*). Voici ce passage :

J'ai parcouru une longue route et elle ne m'a pas conduit à un de ces promontoires escarpés au-delà desquels la terre s'arrête. Elle m'a mené dans une place immense où les individualités les plus nombreuses mais, désormais, pour moi classées par familles, par nations, par races ont encore plus sous cette complexité d'influences d'où résulte l'essentiel de la constitution de l'homme, la spécialité attrayante, raison d'être et but certain de l'existence de chaque créature, qui constitue pour chaque être digne de ce nom la légitimation à la vie immortelle.¹¹⁰

A. B. Duff déplore que les spécialistes de Gobineau se soient si peu penchés sur cette œuvre singulière ; de telle sorte que « le *Mémoire* attend toujours l'historien qui lui désigne la place qu'il mérite dans l'œuvre de l'auteur et reconnaisse son importance sur le plan des variations des idées gobiniennes »¹¹¹. Nous ne prétendons nullement nous substituer à ces historiens. Mais nous avons jugé qu'il était nécessaire et urgent d'examiner de près un ouvrage qui, de l'aveu même de l'auteur, contient *toute sa philosophie* ; et qu'il a mis toute son énergie à faire publier — ce sera finalement en allemand et en Allemagne ; puisque la France ne semblait pas vouloir s'y intéresser.

Gobineau présente son travail comme suit à Tocqueville : « C'est, je crois, une découverte d'histoire naturelle, résultant de recherches linguistiques pures ».

Dans l'introduction à la Première partie du *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, il donne les précisions suivantes :

Dans mon livre intitulé : *Essai sur l'inégalité des races humaines*, j'ai voulu montrer que les phénomènes présentés par le développement des sociétés ressemblaient fort aux phénomènes produits par les évolutions de la substance organique. J'ai exprimé l'opinion qu'il était légitime de considérer l'histoire proprement dite comme une partie de l'histoire naturelle. [...] / Une telle doctrine qui est bien, dans l'essentiel, une application des théories suggérées par l'examen des faits naturels, n'en est cependant pas l'esclave et a, de son propre

¹⁰⁹ Arthur de Gobineau, *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Introduction de A.B. Duff, p. 33, Desclée de Brouwer, 1935.

¹¹⁰ Cité par A.B. Duff dans son *Introduction*, p. 33.

¹¹¹ A.B. Duff, *Introduction au Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, p. 33.

fond quelque chose à donner. Le terrain spécial auquel elle s'applique, lui fournit aussi des moyens très particuliers pour éclairer les questions du monde matériel et c'est ainsi que j'ai rencontré, avant 1854, époque de la publication du livre dont j'ai parlé tout à l'heure, certaines vérités que, dans l'ordre spécial de ses travaux sur l'origine des Espèces, M. Darwin a constatées, à son tour, en 1860. / J'avais alors été amené par la déduction à poser comme limites extrêmes de l'horizon où je pouvais atteindre, plusieurs considérations sur la constitution interne du monde social qui, à mes yeux, dépassaient de beaucoup en importance tout ce que j'avais pu signaler d'ailleurs. Cette partie de mon ouvrage n'a pas été comprise. En France aussi bien qu'en Allemagne, en Angleterre ou en Amérique, les partisans comme les adversaires de mes idées ont passé sans l'apercevoir ou, plutôt, sans se rendre un compte suffisant de ce que j'avais indiqué. (*Essai sur l'inégalité des races humaines* ; t. IV, p. 328 — dans le t. II, chapitre XV, de la seconde édition.)¹¹²

Il convient donc avant tout d'examiner ce chapitre XV, qui porte comme titre : *Les langues, inégales entre elles, sont dans un rapport parfait avec le mérite relatif des races*. La thèse générale qu'y expose Gobineau est sans surprise et dans la droite ligne de celle de l'*Essai* : « Aussitôt qu'a lieu le mélange des peuples, les langues respectives subissent une révolution, tantôt lente, tantôt subite, toujours inévitable. Elles s'altèrent, et au bout de peu de temps, meurent. » ; « La hiérarchie des langues correspond rigoureusement à la hiérarchie des races. »¹¹³

Autrement dit : la *perte de la race* est en même temps une *perte de la langue*. On retrouve ici l'écho de réflexions semblables, que Gobineau a pu trouver chez Joseph de Maistre, dont il était un lecteur et un admirateur : « En effet, toute dégradation individuelle ou nationale est sur-le-champ annoncée par une dégradation rigoureusement proportionnelle dans le langage. Comment l'homme pourrait-il perdre une idée ou seulement la rectitude d'une idée sans perdre la parole ou la justesse de la parole qui l'exprime; et comment au contraire pourrait-il penser ou plus ou mieux sans le manifester sur-le-champ par son langage? »¹¹⁴

Mais, venant de Gobineau, cela est justement sans surprise et n'a pu susciter cette « incompréhension » à laquelle il est fait allusion. De quoi s'agit-il alors ? De quelque chose

¹¹² Arthur de Gobineau, *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Première partie, pp. 38, 40.

¹¹³ Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, p.183, Édition numérique :

http://www.uqac.ca/Classiques_des_sciences_sociales

¹¹⁴ Joseph de Maistre, *Les Soirées de Saint Petersbourg, Deuxième Entretien*, p. 485, in *Œuvres*, Bouquins.

de bien plus *subtil* — qui ressort du domaine de la métaphysique : « La naissance, les développements, l'éclipse d'une société et de sa civilisation constituent des phénomènes qui transportent l'observateur bien au-dessus des horizons que les historiens lui font ordinairement apercevoir. »¹¹⁵

Il est donc nécessaire de prendre de la hauteur :

Ainsi se déploient, au-dessus de toute action transitoire et volontaire émanant soit de l'individu soit de la multitude, des principes générateurs qui produisent leurs effets avec une indépendance et une impassibilité que rien ne peut troubler. De la sphère libre, absolument libre, où ils se combinent et opèrent, le caprice de l'homme ou d'une nation ne saurait faire tomber aucun résultat fortuit. C'est, dans l'ordre des choses immatérielles, un milieu souverain où se meuvent des forces actives, des principes vivifiants en communication perpétuelle avec l'individu comme avec la masse, dont les intelligences respectives, contenant quelques parcelles identiques à la nature de ces forces, sont ainsi préparées et éternellement disposées à en recevoir l'impulsion. / Ces forces actives, ces principes vivifiants, ou si l'on veut les concevoir sous une idée concrète, cette âme, demeurée jusqu'à présent inaperçue et anonyme, doit être mise au rang des agents cosmiques du premier degré.¹¹⁶

Nous abordons là au cœur du sujet — et du problème de compréhension qu'a pu poser le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, que nous nous proposons, sinon de résoudre, du moins d'éclaircir.

Cela étant dit, nous pouvons à présent entreprendre un rapide historique de cet ouvrage. Nous référons principalement à celui qu'a établi A. D. Duff pour l'édition bilingue de ce livre chez Desclée de Brouwer (Paris, 1935). Nous avons vu que le *Mémoire* était déjà présent, en germe dans la pensée de Gobineau lorsqu'il rédigeait le chapitre XV de l'*Essai*, dont nous avons cité un extrait et où sa « théorie du rapport étroit des langues humaines avec la chimie des races ainsi que celle de la déchéance progressive de nos langues » est déjà « largement exposée ».

¹¹⁵ Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Livre VI, *Conclusion générale*, p. 326.

¹¹⁶ Arthur de Gobineau, *Essai sur l'inégalité des races humaines*, Livre VI, *Conclusion générale*, p. 326.

À Tocqueville, il parle de son travail en ces termes : « J'espère avoir fini dans quelques semaines un livre de philologie qui servira d'appendice à l'Essai. »¹¹⁷ Dans une lettre du 1^{er} juin 1856, il informe son ami le baron von Prokesch-Osten de la mise en œuvre des *Existences immatérielles*, nom qu'il donne alors à ce qui deviendra le *Mémoire* : « C'est à la fois l'anatomie des langues du point de vue de leur vraie nature et la démonstration de leur décadence graduelle avant le sanscrit jusqu'aux langues modernes... je parlerai en montrant la décadence des langues corrélative à la décadence des races, dont elle est un des symptômes... »¹¹⁸ Le 7 septembre de la même année, au même : « [...] pour les *Existences immatérielles*, la colonne est taillée, mais non polie, et le piédestal, c'est-à-dire les notes très brutes et imparfaites »¹¹⁹.

Pendant les dix années qui suivront Gobineau ne mentionne plus les *Existences immatérielles*. Toujours débordant d'activité, il accumule les ouvrages. Ainsi publie-il successivement : *Lectures des textes cunéiformes* (1858), *Trois ans en Asie* (1859), *Voyage en Terre-neuve* (1861), *Traité des écritures cunéiformes* (1864), *Les religions et les philosophies dans l'Asie Centrale* (1865), et il a en chantier sa grande *Histoire des Perses*, qui paraîtra en 1869. On ignore si parallèlement il a travaillé à ses *Existences immatérielles*. Il est probable que oui parce qu'il en parle à sa sœur Caroline dans une lettre datée du 20 septembre 1866 : « J'ai aussi avancé considérablement un livre de philosophie auquel je travaille depuis des années. »¹²⁰ Les *Existences immatérielles* sont devenues un « livre de philosophie » ; et celui-ci n'est pas autre chose que cette « découverte d'histoire naturelle » consécutive à des « recherches linguistiques pures » qu'il annonçait à Tocqueville.

Le 3 octobre 1856, toujours à von Prokesch : « J'espère vous envoyer, cet hiver, ce travail sur les *Existences individuelles*, que j'avais commencé à Frankfort, que j'ai repris sans succès quatre fois et enfin emporté ces temps-ci. »¹²¹ Le *Mémoire* a encore changé de nom ; il devient : les *Existences individuelles* mais il n'en est pas achevé pour autant. Gobineau pense pouvoir l'envoyer à Prokesch « cet hiver ». Il ne songe pas encore à une publication en allemand ; mais, désespérant de pouvoir entrer à l'Académie et devant le désintérêt des français pour ses travaux « scientifiques », Gobineau se tourne vers l'Allemagne d'où il a reçu

¹¹⁷ A.B. Duff, *Introduction au Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, p. 10.

¹¹⁸ *Ibidem*.

¹¹⁹ *Op. cit.*, p. 11.

¹²⁰ *Op. cit.*, p. 11.

¹²¹ *Op. cit.*, pp. 12, 13.

quelques encouragements de la part d'une presse périodique qui s'intéresse suffisamment à ses ouvrages pour en rendre compte. Aussi, c'est de ce côté-là qu'il décide finalement de se tourner. Le 1^{er} novembre 1866, il écrit à Adalbert von Keller, professeur à Tübingen qui s'intéressait à ses écrits : « Je viens vous demander votre secours amical. J'ai achevé un travail tout philosophique que je poursuis depuis plusieurs années et qui est le couronnement de mon système des races. Ce n'est pas long et je voudrais le publier en allemand dans une des publications périodiques consacrées à la philosophie et aux sciences naturelles. Je pense que cela pourrait peut-être paraître en deux fois au plus. Croyez-vous pouvoir m'ouvrir la porte d'une de ces publications ? Dans ce cas, je vous enverrai le manuscrit en allemand. »¹²² Von Keller lui suggère de s'adresser à la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* de Fichte. Gobineau s'empresse de lui répondre : « C'est avec un plaisir extrême que je verrais ma philosophie publiée dans la revue de M. von Fichte. » Il ajoute : « J'ai précisément pour lui une estime toute particulière et mon ouvrage aboutit aux mêmes résultats que son anthropologie bien que pris d'un tout autre point de vue. Il se trouve que je me suis appuyé de son autorité en certains endroits. »¹²³ Il poursuit habilement et un tantinet flatteur : « Si vous vouliez bien lui exprimer la haute estime où je le tiens et combien il me serait agréable d'entrer en relations personnelles avec lui, vous m'obligeriez infiniment. »¹²⁴ ; Gobineau parle aussi à sa sœur de son travail philosophique : « Je viens de finir un traité sur la nature de l'âme, que j'ai écrit en allemand. Il va être publié dans une Revue philosophique de ce pays-là. »¹²⁵

Mais Fichte tarde à se décider. Les efforts de Von Keller finissent pourtant par aboutir : le 10 janvier 1867 Gobineau reçoit une lettre d'Immanuel-Hermann von Fichte. Après les politesses d'usage et quelques amabilités à l'adresse de Gobineau, Fichte lui propose d'envoyer directement son manuscrit au responsable de l'impression de la *Zeitschrift*, le professeur Ulrici. Pour A. B. Duff, ce serait là « la manière la plus polie de se débarrasser d'un collaborateur dont on devrait peut-être — qui sait ? — refuser la copie ». Il n'empêche, « Gobineau est tout à son bonheur ». Sans attendre que son étude soit complètement achevée : « Il envoie son *Untersuchung* — notre *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle* — à Halle par bribes », au professeur Ulrici.

^{14.} *Op. cit.*, pp. 17-19.

^{15.} *Ibidem.*

^{16.} *Ibidem.*

^{17.} *Ibidem.*

À sa sœur, Gobineau écrit : « La première partie de mon ouvrage sur les manifestations de la vie individuelle (*Untersuchung über verschiedene Aeusserungen des individuellen Lebens*) est partie pour Halle où le professeur Fichte va la publier dans sa Revue philosophique. La seconde partie part cette semaine et la troisième la semaine d'après. Je suis très préoccupé du sort de cet ouvrage auquel j'ai pensé pendant douze ans, que j'ai travaillé sans cesse, manqué trois fois et pu terminer seulement ici. C'est au fond une théorie sur la vie future et j'y tiens extrêmement. L'orthodoxie en est incontestable, mais bien entendu l'orthodoxie thomiste et pas du tout celle de St. Sulpice. Les Sulpiciens sont, à mes yeux, plus répugnants, plus foncièrement hérétiques et plus bas que les Carpocratens ou autres gnostiques exaltés. »¹²⁶

Mais les choses vont tourner court. Le manuscrit est finalement refusé. Le Dr Ulrici qui l'avait réceptionné lui signifie par une lettre qu'il est impubliable en l'état. L'allemand de Gobineau laissant par trop à désirer. Ulrici lui écrit : « Je me sens incapable de donner au contenu une forme qui le rendrait compréhensible aux lecteurs de notre revue. » ; et lui propose tout bonnement de lui retourner son manuscrit. Mais Gobineau s'obstine — et il finira par avoir gain de cause. Après réception du courrier d'Ulrici, Gobineau écrit à von Keller :

Suivant la recommandation de M. le professeur de Fichte, j'ai envoyé mon manuscrit à M. le professeur Ulrici à Halle. / Celui-ci, en m'accusant réception, m'annonce qu'il a cherché en vain à le coordonner au point de vue de la langue et à y corriger de nombreuses fautes. [...] il ajoute qu'il y a des passages dont le sens lui échappe. / Je réponds à cela que je suis disposé à lui envoyer le texte français pour lui servir de guide. Mais je dis, en même temps, à M. de Fichte à qui j'écris par ce courrier que je le prie d'intervenir en ma faveur ; qu'ayant beaucoup travaillé sur des auteurs allemands et dans un sens allemand, j'attache une sorte de reconnaissance à ce qu'un livre de moi paraisse en Allemagne et en allemand. [...] je suis persuadé que si le professeur Ulrici renonce à un labeur sans doute fort ingrat, je suis persuadé que vous ne refuserez pas de vous en occuper et qu'on peut vous faire parvenir le manuscrit qui, dès lors, sortira de vos mains, tel qu'on peut le souhaiter. [...]¹²⁷

¹²⁶ *Op. cit.*, pp. 21, 22.

¹²⁷ *Op. cit.*, pp. 24, 25.

Et von Keller, à qui Gobineau force quelque peu la main, ne peut refuser de se charger du travail. Plutôt que de lui envoyer la totalité du manuscrit français, Gobineau propose à von Keller de ne lui faire parvenir que les passages qui ne lui paraîtront pas clair en allemand. Mais von Keller exigeait l'envoi de tout le texte français parce qu'il fallait revoir de près, à la lumière de l'original, la traduction fautive de l'auteur. De plus restait le problème de la longueur comparée des trois parties que devait comporter l'ouvrage, et qui avait déjà gêné Ulrici pour une publication en revue. Gobineau, bon prince, ajoute : « Mon avis est de laisser subsister les divisions de l'ouvrage telles qu'elles sont... mais en revanche, je vous donne toute autorisation possible de couper en deux ou en trois morceaux suivant que vous le jugerez le plus convenable, la publication elle-même. Mettez les coupures comme il vous plaira. »¹²⁸ Les choses semblent donc s'arranger au mieux pour Gobineau. Il pense que la partie est en bonne voie d'être gagnée. Il écrit à sa sœur : « J'attends vers le mois prochain mon livre allemand sur les formes individuelles. J'y attache beaucoup d'importance et ce sera, pour moi une des choses considérables que j'aurai faites. »¹²⁹ Et encore : « Je suis dans l'attente. Mon livre sur les Individualités va paraître à Leipzig en allemand. Il devrait déjà être paru puisque à la fin décembre une partie était imprimée. D'autre part, M. Chevreul me fait dire qu'il veut communiquer lui-même la version française à l'Académie des Sciences et cela ce mois-ci. Je suis heureux de savoir ce que l'on dira d'une doctrine qui, certainement, est neuve dans ses points principaux. »¹³⁰ A. D. Duff écrit, quant à lui, dans son historique : « Mais à notre connaissance, le grand chimiste Chevreul n'a jamais donné lecture de la "version française" et c'est pourquoi, sans doute, l'on n'a rien dit en France de cette doctrine. »¹³¹

Début 1868 von Keller fait savoir à Gobineau que la première partie de son ouvrage vient de paraître dans la *Zeitschrift*. Mais le professeur Ulrici, mécontent qu'on soit passé par-dessus sa tête, se venge en retardant l'envoi des exemplaires qui sont destinés à Gobineau ; et en omettant de lui faire parvenir la première partie du *Mémoire*. Gobineau se retrouve ainsi avec la seconde et la troisième partie ; mais privé de la première. Il écrit à von Keller « [...] je suis comme un corps sans tête. Pensez-vous que je doive écrire pour cela au professeur Ulrici qui me paraît vraiment féroce ? »¹³²

¹²⁸ A.B. Duff, *Introduction au Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, p. 26.

¹²⁹ *Op. cit.*, p. 28.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² *Op. cit.*, p. 30.

L'histoire va se clore sur un épilogue cocasse qui peut se lire aussi comme la vengeance de Gobineau à l'encontre du « féroce » Ulrici. Écoutons A. D. Duff : « Automne 1870. Gobineau vit avec sa femme et sa fille au château de Trie-en-Vexin, sous l'occupation saxonne et prussienne. Sa situation pécuniaire ne doit pas être des plus brillantes. Aussi demande-t-il à von Keller de lui trouver du travail rémunéré dans les périodiques d'outre-Rhin. Il pense aussi à son Aufsatz : “Je n'aurais jamais pensé au prix du travail dans la *Fichte's Zeitschrift*. Mais si vous pensez que cela soit possible, les temps sont tels que je le recevrai volontiers. [...]” On devine facilement la colère d'Ulrici. Voilà, certes, à quoi il ne s'attendait pas. Lui faire payer cette étude après l'avoir forcé à le publier ! Néanmoins 18 thalers ont été versés à von Keller, qui devait les faire tenir à Gobineau. »¹³³

Mais tout cela n'est que péripétie. Il nous faut à présent pénétrer au cœur de notre sujet : le *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*. On l'a vu, Gobineau tenait *absolument* à faire imprimer *ce* livre — quitte à le traduire lui-même en allemand ! Il fallait donc qu'il y ait eu une motivation bien *profonde* ; pour qu'il le porte si longtemps (douze ans) avant de pouvoir l'achever et finalement le publier. Il est donc pour le moins curieux que personne, parmi tous les spécialistes de Gobineau, ne se soit pas véritablement penché sur la « chose » ; pire, on a l'impression que tous les prétextes pour ne pas le faire ont été bons : obscurité, illisibilité, etc. Même dans l'édition en trois volumes des œuvres de Gobineau dans la Bibliothèque de la Pléiade (plus de 6000 pages !), on n'a, semble-t-il pas pu trouver la place pour ce petit livre, qu'on peut dire à juste titre, maudit. Même Jean Boissel — que l'on sent en sympathie, pour ne pas dire en empathie avec son sujet — ne consacre que peu de place, dans sa biographie de Gobineau, au *Mémoire* qu'il présente ainsi :

Autre projet littéraire, enfin, reprise et achèvement d'une ancienne préoccupation liée au système de l'Essai sur l'inégalité des races humaines, c'est la publication du mémoire intitulé : *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*. La version française n'a été éditée qu'en 1935 par M. Duff. La première version a été en effet publiée en allemand (dans un allemand revu d'ailleurs par un professeur de Halle, Ulrici). Au terme et au prix de nombreuses démarches, sollicitations et flatteries, voire un certain chantage à son titre et à sa fonction, Gobineau put faire

¹³³ *Op. cit.*, p. 33.

paraître le *Mémoire* dans la revue dirigée par le philosophe Fichte à Halle, la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* en 1868. Le titre allemand est : « *Untersuchung über verschiedene Ausserungen des Sporadischen Lebens* ». Ce texte, souvent obscur, empruntant termes et concepts de l'idéalisme hégélien et du « discours » moderne des sciences naturelles, est peut-être le texte le plus gobinien que nous connaissions. Il mériterait une étude linguistique et théorique approfondie.¹³⁴

On ne saurait mieux dire. Pourtant, c'est précisément ce qu'il ne fait pas : étudier en profondeur ce *Mémoire* — il est vrai qu'il s'agit là d'une biographie de Gobineau. Jean Boissel esquisse néanmoins à larges traits le contenu du livre : « Le *Mémoire* affirme l'individualité des esprits (p. 74). L'esprit est lieu des Idées, mais non pas juge de l'Idée comme le pensait Descartes. De ce point de vue, les réflexions de Gobineau en 1866 prolongent celles avancées dans le second tome du *Traité des écritures cunéiformes* (II, 144). C'est une nouvelle réflexion sur le panthéisme asiatique, capable selon lui, si on le joint à la connaissance des réalités de la vie organique, de rendre compte des phénomènes proposés à l'analyse de la linguistique structurale. L'"Idée" n'est pas une abstraction : elle s'incarne, naît, vit, meurt, en symbiose avec le milieu qui la porte : "Les Idées meurent, donc elles ont vécu" (p. 84). Qui nierait qu'il y a dans cette proposition une appréhension mal formulée encore, de l'existentialisme allemand de notre siècle ? Et dans celle-ci : "Ce qui n'est pas individuel deviendra mais n'est pas." [...] »¹³⁵

C'est un résumé pour le moins succinct mais qui permet au moins de se faire une idée de ce dont il est question dans ce livre. Cependant, juste après, Jean Boissel fait montre des limites de la compréhension qu'il peut en avoir ; il écrit en effet, faisant référence à l'engouement tardif du vieux Gobineau pour la sculpture : « Reste cette soudaine vocation pour la sculpture qui saisit Gobineau peu de mois après son arrivée à Athènes. L'artiste se fait artisan. Il va modeler l'argile plusieurs heures par jour. Et cela durera jusqu'à la fin de sa vie, puisqu'il estima, au moment de sa mise à la retraite, qu'il pourra vivre des revenus que lui procureraient ses talents de sculpteur. Une illusion de plus à inscrire au bilan du rêve et de la réalité, la seconde, chez Gobineau, n'accordant pas souvent crédit au premier. Voici donc le

¹³⁴ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p186-188, Berg international.

¹³⁵ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p186-188, Berg international.

“vieux négromant” de Téhéran, sorti de la caverne des cunéiformes, se découvrant un naïf et juvénile enthousiasme pour la Forme, la Beauté, la Plastique. L’attrait irréprouvable de la nouveauté agissait encore en lui. En cela aussi on peut voir “*eine Art neuer Geburt*”, une espèce de nouvelle naissance. »¹³⁶

Certes, quand il parle de « nouvelle naissance », il est en plein dans le vif du sujet ; mais ce qui précède montre, qu’en fait, il ne le possède pas. Le choix de la sculpture procède justement, et découle logiquement, de cette fameuse découverte que Gobineau dit avoir faite et qu’il relate dans le *Mémoire*.

C’est ce que nous allons nous attacher à montrer à présent dans notre Commentaire.

2. Restitution du *Mémoire*

Le *Mémoire* est sans aucun doute l’œuvre la plus méconnue de Gobineau ; et celle qui a suscité le moins de commentaires — ceci expliquant peut-être cela. Elle n’a jamais été rééditée — elle n’a pas même trouvé sa place dans l’édition en trois volumes des œuvres de Gobineau dans la Pléiade. Il ne nous semble donc pas inutile d’en donner de larges extraits dans cette Restitution. ; qui sera suivi d’un Commentaire. Il est à noter que le *Mémoire* est paru dans une édition bilingue français-allemand ; nous n’avons utilisé que la partie française, qui est l’originale.

*

Première partie

Dans l’introduction à la Première partie du *Mémoire* Gobineau écrit : « Dans mon livre intitulé : Essai sur l’inégalité des races humaines, j’ai voulu montrer que les phénomènes présentés par le développement des sociétés ressemblaient aux phénomènes produits par les

¹³⁶ *Ibidem.*

évolutions de la substance organique. J'ai exprimé l'opinion qu'il était légitime de considérer l'histoire proprement dite comme une partie véritable de l'histoire naturelle. » Cette identification l'histoire des sociétés à l'histoire naturelle est une constante de la pensée de Gobineau. Mais celui-ci prend bien soin de préciser que cette doctrine basée sur l'analogie, bien qu'étant inspirée des théories naturalistes, n'en est pas l'esclave. Et il déplore que ceci n'ait pas été compris en son temps ; ce qui justifie qu'il y revienne dans le *Mémoire sur la vie individuelle*. Et ce d'autant plus que, comme l'écrit encore Gobineau, « ce sujet [lui] tient à cœur » et qu'il prétend, cette fois, « répandre la clarté sur [un] inconnu dont [il] n'[a] fait, une première fois, que dénoncer l'existence et montrer trop obscurément, une face unique. » — dans l'« *Essai sur l'inégalité des races humaines*, t. IV, p. 328 [t. II, p. 545, de la seconde édition. »

Chapitre I

Gobineau écrit : « La philosophie a prétendu arriver à la certitude par le pur raisonnement métaphysique. Comme les faits absolument métaphysiques sont les seuls qui soient en état de répondre avec rigueur et précision à ce mode d'interrogation, eux seuls aussi ont paru à la philosophie susceptible de ce qu'elle voulait considérer comme des démonstrations satisfaisantes. » (p. 42)

Il faut rappeler que dans l'œuvre d'Aristote, *métaphysique* fait référence aux livres qui viennent *après* ceux sur *la physique*. La physique n'épuisant pas toutes les interrogations, il fallait mener l'enquête sur la nature des choses plus avant et par des moyens purement intellectuels.

Gobineau se veut un empirique pour qui l'accès à la connaissance du monde ne peut se faire que par l'intermédiaire des sens. La « pensée pure », elle-même est tributaire des sens ; mais les sens peuvent être « trompeurs » ; donc la pensée raisonnant à partir des données sensorielles peut aussi se tromper.

Pourtant Descartes « [...] a prononcé que nous n'avions conscience assurée de la vie que par cela seul que nous pensions. / Cependant, tout réclame contre un tel arrêt. » (p. 42) D'entrée de jeu, Gobineau récuse le cartésianisme ; mais, il le fait au nom du « sentiment » :

« Le sentiment intime ne s’y rend pas. » (p. 42) Pourtant, de fait, on peut dire qu’il y a un désaccord de fond : il ne peut y avoir de certitude par le raisonnement métaphysique parce que, justement, « [...] les faits métaphysiques restent les moins saisissables, les moins convaincants, les moins assurés. » (pp. 42, 44) On pourrait résumer l’argument ainsi : bien que le fait que nous pensions soit quelque chose d’assuré, on ne peut rien construire sur *cette seule assurance* justement parce qu’elle n’est que *notre assurance*. On peut évidemment échafauder toute une philosophie sur cette assurance, ce ne sera jamais qu’une construction de la pensée qui n’a de légitimité que par la certitude subjective que nous avons posée comme sa base. Cependant Gobineau reconnaît au moins un bon côté au cartésianisme : « [...] la méthode du grand penseur s’est maintenue par le côté où elle recommandait aux investigations une rectitude et une sévérité tout à fait féconde. » (p. 44)

Chapitre II

Il faut revenir sur ce que Gobineau nomme : « preuve métaphysique » et qu’il récuse. Ce qu’il justifie en disant que « nombre de phénomènes » échappent à cette soi-disant preuve. On retrouve ici le Gobineau positiviste, empiriste, pour qui ce qui compte ce sont les « faits » qui sont du domaine des sens et de l’expérience. Ce dont il faut rendre compte avant tout ce sont donc ces faits : « En s’attachant à rendre aussi complète que possible la démonstration des faits, telle que notre organisation nous fournit les moyens de l’obtenir et, en admettant sans scrupule cette démonstration comme suffisante à remplir les conditions du genre de vérité qu’il nous importe de posséder, on a cheminé d’un pas ferme dans la poursuite des connaissances et enregistré plus de résultats. » (p. 46) ; c’est à ce prix seulement que la connaissance peut s’élargir. On retrouve là le problème *crucial* de la connaissance : pour pouvoir accéder à quelque connaissance que ce soit, il est nécessaire de passer par les sens dont la pensée est tributaire. Parce que ce sont les sens qui *informent* la pensée et lui *présentent* les objets, celle-ci ne peut avoir un point de vue de ces objets qui ne soit une *représentation* : il n’y a pas de connaissance véritablement objective. Pour le dire autrement : il n’est pas possible au sujet connaissant d’observer le monde d’un point de vue qui lui soit extérieur puisqu’il se situe lui-même à l’intérieur de ce monde. On retrouve ainsi les préoccupations qui furent celles de Descartes et de Kant : le premier veut asseoir la connaissance sur la certitude de la pensée et établit une séparation entre les domaines de l’esprit et de la matière ; le second opère lui aussi une séparation radicale avec d’un côté le

monde des phénomènes seuls accessibles à la connaissance *via* les catégories *a priori* de l'entendement et de l'autre la « chose en soi » : le noumène qui nous est inaccessible et dont nous ne pouvons donc avoir aucune connaissance — ce qui est d'une certaine manière un scandale pour l'intellect qui ne tolère pas qu'un domaine lui reste fermé.

Chapitre III

Le postulat sur lequel repose la démarche de Gobineau — qui se veut donc plus scientifique que métaphysique — est clairement énoncé au début de ce chapitre : « L'être et la pensée, la vie et la conscience sont parties inséparables d'un même agrégat. » Et il ajoute : « J'ai dit ailleurs les Arabes en ont jugés ainsi. » (p. 48) Il renvoie ici à un autre de ses ouvrages controversés : le *Traité des Écritures Cunéiformes* — dont nous ne parlerons pas ici.

Gobineau se propose d'examiner le problème de ce qu'il nomme « la vie individuelle » non pas là où elle est pour tout le monde une évidence, c'est-à-dire chez les êtres animés : animaux, plantes ou même organismes microscopiques, mais là où on ne l'aperçoit pas : « Les analystes savent bien où palpiter la vie, mais ils ne savent pas aussi bien où elle ne se glisse pas. » Qu'est-ce à dire ? Précisément ceci : il s'agit de déterminer si l'on peut établir une séparation nette entre une nature organique où se trouve, à l'évidence, la vie individuelle et une nature inorganique où elle serait absente ; ou bien, si cette limite ne peut être fixée. On est, en général, d'accord pour constater que la vie individuelle peut être reconnue jusqu'à une certaine limite, disons de l'ordre du microscopique ; mais cette limite est floue et il est impossible de savoir véritablement où commence l'inorganique.

Chapitre IV

Gobineau commence par faire le procès de la métaphysique : « Ce que la métaphysique s'avoue la plus impuissante à affirmer c'est, précisément, ce qui est le plus indubitable pour la sensation, à savoir le monde matériel. » (p. 50) Il se replace ici du point de vue du cartésianisme de sa dichotomie esprit / matière. L'esprit est étranger à la matière inorganique qui est pur non-être (*me on*) ; celui-ci « incline, souvent, à ne la considérer que comme une illusion pure » (p. 50). Ce n'est qu'avec la matière organique — la vie —, nous dit Gobineau

que la métaphysique peut reprendre pied parce que la vie met la matière en mouvement — « L'esprit meut la masse. » (Virgile) —, mobilise la matière en s'y *incorporant*. On arrive là au point crucial de l'analyse : « La vie est, assurément, dans la matière ; mais la vie n'est pas la matière. » La vie et la matière sont ainsi distinguées tout en étant intriquées : « dans l'état où nous les observons, ce sont deux expositions distinctes l'une de l'autre » (p. 52). Il n'empêche : dans la matière organique, la vie prend corps et la matière devient vivante ; par conséquent, on peut dire que la séparation qui est faite tombe, et l'on en arrive à une conception unitaire : moniste.

Chapitre V

Gobineau ne parle pas de monisme ; mais il s'en rapproche manifestement. Il affirme clairement qu'il est impossible dans « [l]a chaîne des productions organiques » d'apercevoir le point où se ferait le passage de l'inorganique à l'organique : « Je viens de remarquer tout à l'heure, et je le répète pour ajouter qu'il n'existe pas de raison scientifique permettant d'établir que ce point doive se trouver quelque part. » (p. 54) On va le constater tout au long du *Mémoire*, Gobineau n'est pas très à l'aise dans sa démonstration, justement parce qu'il hésite à trancher en faveur d'un monisme résolu. Cela donne : « Si l'on raisonnait simplement par analogie, on serait, au contraire, induit à présumer que nulle solution de continuité n'existe dans la nature, là plus qu'ailleurs et, ainsi par une insensible pente, on serait conduit à admettre que les manifestations matérielles tendent, sans cesser nullement d'exister, vers un état qui, d'après la façon ordinaire de raisonner, aurait perdu la majeure partie des attributs considérés comme les plus inhérents à la matière. » (p. 54) Gobineau, qui se veut scientifique dans sa démarche, tient donc à s'appuyer sur l'expérience — ce qui en l'occurrence se révèle quelque peu délicat — ; et sur le raisonnement qui en découle — qui manque ici son objet. Ce qui ne l'empêche pas de poursuivre en affirmant qu' : « [...] on ne possède aucun argument basé sur l'expérience, non plus que sur le raisonnement abstrait, qui puisse contraindre l'existence, la vie personnelle à ne se constituer que sous la garde des formes manifestées d'une manière qui nous soit directement sensible, et cela d'autant moins que la forme elle-même se laisse comprendre et constater en dehors d'un pareil état. » (pp. 54, 55) Gobineau essaie de sortir de la difficulté en essayant de démontrer que la forme est indépendante de la matière. — mais cette distinction n'est elle-même qu'une distinction purement formelle : la matière se présente toujours comme matière informée ; ou pour le dire autrement : la forme

est toujours la forme d'un contenu. Mais Gobineau doit maintenir la distinction pour les besoins de sa démonstration ; c'est ainsi qu'il écrit : « Puisque, donc, la forme, elle-même, se révèle indépendamment de la matière, rien n'empêche d'avouer que l'existence sporadique n'est pas un phénomène lié aux formes que la matière développe ; en conséquence l'existence sporadique peut parfaitement se produire elle-même en dehors des conditions saisissables de la matière. » C'est donc toujours d'une question de seuil qu'il s'agit : mais où se situe ce seuil ? Ce qui se produit « en dehors des conditions saisissables de la matière » n'est évidemment pas saisissable ; mais comme le dit Gobineau, rien n'empêche « l'existence sporadique » d'être au-delà du seuil du saisissable. Ce qui, à l'évidence, ne fait pas beaucoup avancer les choses. C'est pourquoi, Gobineau a changé de registre en prenant pour exemple le langage, il écrit : « Il est une notion de forme qu'on se saurait réaliser d'une manière tangible et qui, toutefois, suppose l'essentiel des fonctions de la forme qui est bien de délimiter, d'isoler l'objet auquel elle s'applique. Je ne citerai pour exemple que les structures diverses des moyens dialectiques. » C'est le langage qui va constituer la seconde partie du *Mémoire* que nous traiterons séparément parce qu'elle s'y insère comme une pièce rapportée. Si l'on résume l'argumentation de Gobineau, cela donne : la forme étant indépendante de la matière ; et l'existence sporadique n'étant pas un phénomène lié aux formes de la matière ; par conséquent, on ne peut nier l'existence sporadique en arguant du fait qu'elle ne tombe pas sous les sens. La conclusion qui s'impose à Gobineau — et qu'il veut nous faire partager — est que : « Tout ce qui se donne à connaître est, d'une manière ou d'une autre, manifesté » ; et que l'« on doit d'autant plus admettre comme placées dans cet état les existences supposées immatérielles, qu'elles tombent plus complètement que les autres sous le regard de l'esprit [...]. » Le critère déterminant en dernière instance est donc la pensée — ce qui semblerait ramener Gobineau au cartésianisme qu'il a pourtant récusé ; mais il ne faut pas s'y tromper, celui-ci s'en écarte encore de cette manière paradoxale pour rejoindre les positions de l'idéalisme allemand qu'il a découvert dans sa jeunesse : « Pour chaque homme pensant, l'Idée vit, l'idée vivifie, remue fait remuer. Il ne faut pas prendre ces façons de parler pour des expressions figuratives ne déterminant que des ressemblances factices. C'est la vérité vraie qu'elles s'adaptent. Elles révèlent des identités absolues. » S'il y a donc bien un monde sensible, celui-ci n'est que la contrepartie d'un autre monde, suprasensible, dont il n'est pas séparé mais qui en est le prolongement.

Chapitre VI

La méthode constante de Gobineau est de mettre en parallèle le monde organique et le monde spirituel dont on peut dire qu'ils se reflètent mutuellement dans un double jeu de miroirs qui se retrouve dans la mystique shi'ite de Mollah Sâdra — mais n'anticipons pas. Ce chapitre s'ouvre sur la proposition suivante : « *“Omne concipiendum vivit”*, “tout ce qui peut être conçu existe” », qui manifeste on ne peut plus clairement la foi qu'avait Gobineau en la puissance de l'esprit. Est ainsi établie l'identité entre la pensée et l'objet de cette pensée : ce que la pensée conçoit existe parce que seul ce qui existe peut être conçu. Mais cette proposition métaphysique, il se doit de l'illustrer concrètement par un exemple tiré des sciences naturelles. C'est ainsi qu'après avoir posé que : « Aucun acte de conception ne s'accomplit sans la rencontre de deux agents homogènes rapprochés par une cause étrangère au jeu ordinaire de leurs organes. », il illustre cette proposition en prenant l'exemple du cas limite de la catégorie des hermaphrodites qui, écrit-il, « n'obtient la fécondité à long terme que par l'accouplement d'individus distincts ». Exemple qu'il rapporte analogiquement à la production des idées : « [...] une Idée ne saurait produire une autre Idée que par contact avec une Idée concourant avec elle ». Ce préambule quelque peu contourné n'est là que pour essayer d'établir une loi générale de la création. Gobineau commence par évacuer le problème de la cause première — de toute façon indécidable — qui, dit-il, « n'est pas indispensable pour que les entités en possession de l'existence se maintiennent » ; par conséquent « [...] on doit la considérer comme extérieure à leur substance, dans laquelle elle trouve seulement une capacité de réception occasionnelle nécessaire à la perpétuité non de l'individu, mais de l'espèce. » On retrouve là une conception proche de celle de Darwin dont Gobineau se flattait d'être le précurseur : l'important dans le mouvement continu de la création est la perpétuation de l'espèce au regard de laquelle l'individu ne compte qu'en tant qu'il est un élément de celle-ci. Gobineau qui possédait une solide culture classique — et bien qu'il n'y ait nul besoin de postuler une cause première comme il vient de l'affirmer — fait ici référence au « dogme alexandrin qui fait de l'Amour le père des Dieux et des mondes ». Il s'agit manifestement là de la conception d'Empédocle d'Agrigente qui fait de l'action antagoniste de l'Amour et de la Haine le moteur de la création. Cependant, Gobineau met un bémol à son schéma général en reconnaissant qu'il y a « [...] dans l'action de ce courant créateur, des intermittences pendant la durée desquelles les entités sont soustraites complètement à son empire ». Ce qui pose le

problème de ces « vides » qui viennent interrompre la continuité de ce courant créateur et remettent en cause, de ce fait, le modèle. Il est nécessaire alors d'opter pour une autre hypothèse qui, nous dit Gobineau, est « la plus conforme à l'expérience » ; à savoir, celle qui remplace le « *courant général* » par l'explication de la création d'entité comme « résultante d'un concours de forces existant chez chaque être en particulier » qui ne s'actualisent que « sous l'empire de circonstances intérieures et extérieures, d'une virtualité normale, mais accidentelle ». On distingue donc deux modèles : celui qui est décrit précédemment et où, comme le dit Gobineau, « il ne faut pas chercher dans l'appétition le lien ou un des liens communs les plus forts parmi ceux qui unissent les êtres » ; nous avons alors à faire à un « état » qui ne doit pas être confondu avec une « force » et cet état se définit comme « le produit de combinaisons plus ou moins complexes, plus ou moins durables, plus ou moins fréquentes ». Ce qui s'oppose radicalement à l'autre modèle, platonicien celui-là, où l'Eros est le moteur d'une création continue.

Chapitre VII

Au début du chapitre précédent Gobineau affirmait qu'« aucun acte de conception ne s'accomplit sans la rencontre de deux agents homogènes » ; il répète au début de celui-ci que ces deux agents doivent *nécessairement* être homogènes — c'est-à-dire du même genre — pour qu'il y ait accouplement et non pas juxtaposition. Mais il prend bien soin de préciser qu'il ne faut pas se méprendre sur le terme d'homogénéité qui ne signifie en aucun cas identité ; parce que s'il y avait une identité, il ne pourrait pas y avoir de fécondation qui nécessite la complémentarité des organes chez les deux agents : en mot, il s'agit bien ici de la « division sexuelle ». Pour qu'il y ait conception, il faut donc « deux termes homogènes mais contrastants » ; ce qui ne souffre aucune exception tant dans le monde organique que dans le domaine de l'esprit — Gobineau écrit : « dans la nature dont les formes ne sont pas exprimées par des apparences matérielles ».

Chapitre VIII

Ce court chapitre a valeur de conclusion. Gobineau récapitule ici celle à laquelle il est arrivé après bien des détours et des précautions oratoires : il y a parallélisme entre « l'ordre

physique » et « l'ordre intellectuel ». « Du moment que les entités intellectuelles, tout comme les entités physiques, ont besoin pour se produire de la dualité des agents, il en résulte que les deux séries de faits sont soumises, dans leur manifestation, à des conditions absolument pareilles [...]. » (p. 66), écrit Gobineau ; et cela même si l'on devait constater entre les entités des deux séries une différence d'essence. Ce qui veut dire, que le processus de génération des entités des deux séries est un et que, donc, les différences d'essence ne sont, en fait, que des différences au niveau des phénomènes.

Chapitre IX

Dans ce chapitre Gobineau va s'intéresser spécialement à « la production » de ce qu'il nomme « l'entité intellectuelle » ; autrement dit : « l'Idée ». On sait que le schéma est le même que pour l'entité matérielle. Le processus est ici examiné sous son aspect d'ensemble : « Puisque, pour la production de l'entité intellectuelle désignée sous le nom d'Idée, il faut le concours et d'une Idée existant antérieurement dans l'esprit, servant de milieu, et d'une idée qui y entre de nouveau, ce qu'il faut considérer maintenant c'est le milieu. » Voyons donc ce que Gobineau entend par : milieu ; et quel rôle joue celui-ci. Là encore, la comparaison avec la science naturelle s'impose à Gobineau ; c'est ainsi que le milieu propre à l'entité intellectuelle, l'Idée, se conçoit « à la manière de tous les milieux quelconques dont nous avons connaissance » ; que ce soit « le monde terrestre » pour l'homme et les animaux ou « la sphère stellaire » pour les planètes et les étoiles. L'être individuel, quel qu'il soit, a besoin pour subsister d'un « milieu spécial » : « Il y a donc nécessité absolue à ce que tout ce qui vit, vive dans le milieu qui lui convient. » Mais aussi, le processus par lequel on passe du macrocosme au microcosme, par une réduction progressive, se révèle infini : de la sphère étoilée jusqu'au monde sublunaire et dans ce « petit monde » que constitue le corps humain, en parcourant en descendant l'échelle de l'être, il n'y a pas de solution de continuité : pas de point d'arrêt ; de telle sorte « que c'est avec grand'peine, et en faisant abstraction d'une foule de conditions de la vie, que l'on arrive à détacher, à isoler, à considérer à part la cellule, parente si proche de la monade pour y pouvoir signaler la première forme vitale, bien rudimentaire, assurément, et qui, toutefois, présentant encore la dualité, doit être signalée comme étant elle-même un milieu ». Bref, on a à faire, en l'occurrence à une régression à l'infini. Et cela vaut évidemment aussi pour l'Idée. Il faut donc « poser en principe que les êtres de toutes catégories sont à considérer sous deux aspects : d'abord leur nature d'individus

isolés, sporadiques ; ensuite, leur qualité de milieu à l'égard de l'autre être ». On doit considérer la nature dans son ensemble comme une totalité organique : « *La nature vivante se présente ainsi réunie en une masse immense, dont toutes les parties se pénètrent soit au moyen de l'homogénéité des individus, qui, assurant la perpétuité des espèces, fait circuler indéfiniment les modes de la substance, soit par l'enchaînement et la combinaison des milieux en vertu desquels la vie se généralise.* » (p. 70)

Chapitre X

Voyons ce qu'il en est de cette dialectique du milieu et de l'individu. Gobineau écrit que l'individu ne peut exister en dehors du milieu ; mais, en même temps, que l'individu n'est pas homogène à ce milieu qui le contient. C'est dans cet écart que l'individu existe — et l'identité qui supprime cet écart est synonyme de mort pour celui-ci. « Le corps a beau être composé d'un certain nombre de principes inorganiques, il n'est pas de nature inorganique. L'idée a beau présenter de grandes concordances avec l'esprit, ce n'est pas l'esprit. En un mot, les milieux possèdent, sans doute, des parties congruantes à la constitution des êtres qu'ils embrassent [...], mais ils ont aussi d'autres parties qui ne conviennent pas à cette constitution et qui, si elles opéraient sans contrepoids sur elle, auraient pour effet de la détruire. » (p. 72) Dans cette dialectique de l'individu et du milieu, il importe de comprendre qu'elle implique pour un même milieu « non pas une catégorie unique d'habitants, mais bien un nombre plus ou moins grand d'individus qui ont des besoins différents » ; et, il faut ajouter, des capacités différentes de satisfaire ces besoins. On retrouve ici le darwinisme — avant la lettre — de Gobineau, avec sa « lutte pour la vie » où seuls les plus forts se maintiennent.

Chapitre XI

Ce chapitre est consacré à l'examen de cette même dialectique de l'individu et du milieu dans le domaine de l'esprit. Gobineau met en garde ceux qui seraient tentés de prendre le mot esprit dans un sens général c'est-à-dire comme « une seule et unique forme de milieu » : « Les esprits sont individuels. » (p. 74) Ils sont à la fois identiques *et* différents : « [...] ils représentent, de l'un à l'autre, à côté de grandes analogies de structure, des différences considérables. » (p. 74) Toujours soucieux de faire le rapprochement avec les sciences de la

nature, Gobineau illustre sa pensée par la comparaison suivante : « C'est ainsi que le corps solaire est, assurément, une sphère polarisée comme le corps terrestre ; cependant les atmosphères de ces deux corps, sans parler de beaucoup d'autres de leurs qualités respectives s'écartent, s'écartent considérablement d'une parité type. » (pp. 72, 74) Ce qui rapporté analogiquement à l'esprit donne : « L'atmosphère particulière d'un esprit ne se distingue pas moins de celle d'un autre esprit. » (p. 74) On peut donc se représenter les différents esprits comme des corps ayant chacun leur atmosphère propre, plus ou moins compatible avec celle des autres ; ce qui explique les différences que l'on peut rencontrer dans les systèmes de pensées qui peuvent rassembler des idées de provenances diverses et en rejeter d'autres selon le degré de compatibilité qu'elles ont entre elles. Gobineau écrit pour conclure : « On ne doit donc se servir qu'avec toutes les restrictions raisonnables de cette expression "l'esprit est milieu" ; la vérité est que : les esprits sont des milieux et que ces milieux diffèrent comme aussi les entités qui s'y développent. » (p. 76)

Chapitre XII

Toujours fidèle à sa méthode analogique qui lui permet de rapporter ce qui se passe dans la nature aux manifestations du monde de l'esprit, Gobineau va rapprocher le phénomène scientifiquement constaté de l'infécondité des hybrides dans le monde organique ce qui se passe dans celui des idées. Il commence par affirmer qu'« [i]l ne suffit pas d'avoir constaté, dans les existences abstraites [les idées], la raison déterminante des genres, des espèces même, il importe de toucher du doigt que le caractère constitutif des genres et des espèces, le sceau de leur séparation, se montre lui-même ici dans la nature, c'est l'infécondité des hybrides. » ; c'est pour Gobineau la preuve scientifiquement établie de la vérité de la loi qui prescrit l'impossibilité de certains croisements dans la nature : « [...] l'infécondité des hybrides subsiste, comme le point saillant et le plus reconnaissable du contact des espèces et elle se maintient à l'état de loi démontrée dans le monde organique. » Partant de là, on peut donc affirmer analogiquement qu'« [i]l en est de même dans le monde intellectuel. » On a du même coup, nous dit Gobineau, le critère pour s'assurer de la justesse d'une idée : une idée juste est féconde. En effet : « Un nombre considérable de concepts, produits d'idées étrangères l'une à l'autre, sont frappées d'une stérilité absolue. » ; et c'est heureux, pourrait-on dire, car « [s]'il en était autrement, toute idée serait ce qu'on appelle "Juste", car le signe d'une Idée qui n'est pas telle c'est de s'arrêter court dans sa génération. » (p. 78) Autrement

dit, la nature fait bien les choses : « [...] plus deux Idées mises en contact se trouvent être homogènes et pourvues d'éléments susceptibles de se pénétrer et de se combiner, plus longue et plus vigoureuse est la lignée qui sort de ces premiers parents. » Nous avons ici un excellent exemple du « naturalisme » de Gobineau.

Chapitre XIII

Le début de chapitre est l'occasion pour Gobineau d'un rappel de sa méthode et de ses acquis : « En récapitulant ce qui précède, on voit que les formes de l'existence abstraite, dont il a été question jusqu'ici, sont entièrement soumises aux lois principales observées dans la nature organique : homogénéité fondamentale, différences sexuelles, besoin de milieux spéciaux, pluralité des milieux, diversité des espèces, infécondité des hybrides. » La Nature doit être le guide absolu pour le chercheur ; et ce que la Nature lui montre c'est que « [...] si la vie est indéfinie, absolue, les manifestations organiques qu'elle produit, dans l'espace et dans le temps, sont toutes transitoires sans aucune exception. » Si l'on prend le cas de ce que Gobineau dit désigner « faute d'un mot plus juste » du « nom d'immatérielles » — il s'agit des idées —, il faut faire alors abstraction de l'espace où celles-ci ne se manifestent pas ; « mais on les observe dans le temps » où « elles ne jouissent que d'une apparition passagère ». La raison de ce caractère transitoire est que leur milieu, l'esprit, est tributaire du corps et qu'il n'existe donc qu'aussi longtemps que celui-ci existe. Gobineau insiste aussi sur le caractère individuel de ces idées : c'est toujours des idées d'un individu particulier dont il s'agit quelle que soient les ressemblances qu'elles peuvent présenter : « Les ressemblances d'idées, si grandes qu'elles puissent être, accusent l'existence multiple d'individus appartenant à une même espèce ; elles peuvent même créer des Sosies, mais non, jamais, des identités. » (p. 82) Gobineau nie également qu'il puisse y avoir une transmigration de l'Idée : « On n'admettra pas, si on y réfléchit, qu'elle transmigre d'un esprit dans un autre et s'y perpétue. » Gobineau envisage ensuite le cas des « grands hommes » que l'on révère précisément pour leurs idées — et même pour avoir de la suite dans leurs idées qu'ils organisent en systèmes — ; c'est-à-dire ce « petit nombre de personnages chez lesquels on croit découvrir une grande persistance des Idées ». Mais, nous dit Gobineau, cette « persistance suppose la force, c'est-à-dire une grande accumulation de vie » — exactement comme dans la nature. Cependant, il ne faut pas s'y tromper : « Dans cette préoccupation admirative, on observe mal ; il n'y a nullement pérennité des idées mais il y a homogénéité

plus complète qu'ailleurs et, par suite, fécondité abondante et maintien des générations successives sortant pleines de santé et d'action du concours des Idées principales. » (p. 82) C'est donc en fait cette « grande accumulation de vie » qui donne l'illusion de la persistance des idées là où il n'y a que « générations successives ». « Ainsi, il est certain que les idées s'enchaînent et se succèdent avec plus ou moins de cohésion et, en se succédant, elles font disparaître leurs aînées et se substituent à elles. » (p. 84) Bref : « [L]es idées meurent, donc elles ont vécu. »

Chapitre XIV

Dans ce chapitre, Gobineau se propose d'examiner la question délicate de la relation forme / matière. Il s'agit pour lui de démontrer que la forme peut se passer de la matière ; et établir que la vie individuelle peut se trouver dans « les manifestations abstraites » qui sont immatérielles. La démonstration est la suivante : « Toute forme dérive de deux générateurs : le point et la ligne. », qui sont des abstractions : « Le point ne se laisse pas saisir, ni la ligne délimiter. » La forme qui, quant à elle, est quelque chose de tangible « se trouve par leur intermédiaire en connexion avec l'ordre abstrait ». Si les formes immatérielles ne tombent pas sous les sens, il n'en reste pas moins qu'elles sont indispensables à la perception : « [...] sans elles, l'esprit ne percevrait que chaos ». Et, poursuit Gobineau, si : « [l]'œil n'est pas admis à les atteindre [...] l'esprit les touche ». S'agissant des idées, elles se distinguent elles aussi, comme les objets du monde matériel, par la forme ; et cette forme s'engendre, comme il a été dit, à partir du point et de la ligne qui, dans un cas, « débrouille[nt] l'amas matériel » — mettent de l'ordre dans le chaos —, et dans l'autre, « classifie[nt] l'amas abstrait » — mettent de l'ordre dans les idées. « Cette double imposition fait reconnaître, là où elle s'arrête, non pas la vie, mais l'individualité et, par-là, elle se montre, dans les deux sphères, comme étant l'un des attributs indispensables de la vie, car sans individualité, il n'y a pas d'appétition, il n'y a pas de répulsion, il n'y a pas de perpétuité. » (p. 88) La conclusion étant que : « En se tenant devant cet aspect, une grande clarté s'étend sur toutes les investigations qui ont la vie immatérielle pour objet et y guide les opérations du jugement. » (p. 88) À présent que Gobineau se trouve en possession de la méthode qui va lui permettre d'éclairer « cet inconnu » dont il n'a pu montrer que « trop obscurément une face unique », il va la mettre en œuvre pour parachever le travail qu'il avait commencé avec l'*Essai*.

Deuxième partie

Cette section philologique du *Mémoire* devait initialement constituer un appendice à *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* où elle n'avait finalement pu trouver sa place. Mais Gobineau y tenait suffisamment pour l'inclure dans le *Mémoire* de telle façon qu'on ne puisse pas l'en dissocier ; bien qu'elle s'y trouve manifestement comme une pièce rapportée.

Chapitre I

Dans ce premier chapitre, Gobineau commence par considérer brièvement l'hypothèse d'une construction progressive de la langue à partir de sons à peine articulés : « On consentait à se figurer l'individu primitif réduit, pour exprimer ses sensations et ses besoins, à l'usage de quelques cris imparfaitement modulés. [...] Ils s'étaient formés un moyen de communiquer entre eux par l'emploi des onomatopées. » (p. 92) Puis il passe rapidement des « anciens » que cette théorie satisfaisait, à celle des modernes linguistes et à la philologie : bref, à la science du langage : « Le jour où la philologie a pénétré au sein de ce domaine, l'aspect en a paru tout aussi merveilleux et extraordinaire que le fut d'abord le monde botanique aux yeux des premiers classificateurs [...]. » (p. 94) Gobineau affectionne particulièrement la référence à la science naturelle avec ses catégories et ses nomenclatures et au modèle organiciste qu'il applique à la philologie à qui l'on doit la découverte de « [...] l'existence du vaste organisme qui réunit tous les langages usités en un réseau ininterrompu d'affinités et de parentés » (p. 94). C'est ainsi qu'il rappelle la conception de Jacob Grimm — qui avec son frère Wilhelm est plus connu pour avoir été l'un des compilateurs du conte de langue allemande — qui considérait la langue comme étant « la résultante des forces intimes de l'esprit humain, opérant en dehors de toute conscience et se reproduisant lui-même dans une sorte de décalque des perceptions » (p. 94). On voit que nous sommes là assez loin des conceptions de la linguistique moderne.

Chapitre II

Le début de ce second chapitre est l'occasion pour Gobineau d'affirmer en la matière ses conceptions antimodernes en pointant la contradiction qu'il y a, en matière de langage, à parler de progrès. En effet, nous dit-il, les modernes se croient plus intelligents que les anciens et, s'agissant du langage, « Il serait indispensable d'admettre que les idiomes des époques cultivées soient toujours plus parfaits que ceux des périodes barbares. » ; or, « [l]'expérience ne confirme nullement de telles conclusions » (p. 96). Suit un plaidoyer de Gobineau en faveur des langues anciennes qu'il trouve *naturellement* bien supérieures aux modernes. Il cite le cas du français qui est à ses yeux l'exemple type d'une décadence de la langue : « Au XII^e siècle, syntaxe, système de flexions, richesse lexicographique, tout était sur ce terrain, ce qu'on ne voit plus chez nous, désormais la raideur de la période résulte de l'impuissance où sont les mots de se départir d'un certain ordre de préséance sans compromettre le sens. » (p. 96) Le modèle de Gobineau, helléniste et latiniste, est évidemment la langue classique qui devait sa perfection à sa syntaxe rigoureuse et à son système de flexions. Il donne pour preuve de cette perte de la langue le fait que « [l]es hellénisants français [...] n'ont jamais pu traduire Homère d'une façon qui rappelât tant soit peu les allures de l'original » (p. 98) ; par contre « M. Littré a trouvé des facilités très inattendues à rendre les compositions du maître des vers dans notre ancien dialecte », preuve s'il en était que cet « ancien dialecte » avait des vertus que notre langue moderne a perdues. Gobineau cite à l'occasion Paul-Louis Courier qui « avait reconnu et fait sentir que le style du XVI^e siècle s'accordait encore mieux avec celui d'Hérodote et celui de Longus que la façon d'écrire du XIX^e siècle » (p. 100). Mais Gobineau ne veut pourtant pas inférer de « ces faits qui sont concluants », qu'il y aurait « un parallélisme entre l'état de la langue et celui de l'esprit ». Il est cependant hors de doute que « [l]a plus belle époque linguistique est celle de l'Iliade » ; et que « [l]a grande école du sanscrit est celle des Védas » (p. 100). Ceci étant difficilement niable, on a prétendu, nous dit Gobineau, que tout ce qui avait été perdu par les langues modernes avait été remplacé par « une clarté et une précision inconnues à leurs devancières » (p. 100) ; ce qu'il conteste évidemment : « On ne comprend pas comment une accumulation maladroite d'articles, de pronoms, d'adverbes [...] produirait la netteté du discours plus sûrement que l'emploi d'un mot unique, dont les rapports accidentels sont déterminés par des flexions et des affixes sans ambiguïté. » (p. 102) En ce qui concerne le

verbe, « [l']anglais, le français, l'allemand, l'arabe vulgaire, montrent des traces évidentes de décadence. Ici plus de temps futur, là plus de temps passé. Presque nulle part la voix passive n'a survécu. » (p. 102) Tout cela a été remplacé par des palliatifs : « Afin de déguiser du moins mal possible toutes ces ruines, force est de recourir à de laborieux échafaudages de verbes auxiliaires [...]. » (p. 102) ; et comme cela n'est pas suffisant : « [l]es racines verbales dépouillées de leurs désinences ou n'en conservant que des tronçons mutilés, doivent encore s'aider de pronoms pour établir le rapport à la personne [...]. » (p. 102) Et Gobineau de conclure sa charge par : « Un tel état de choses ne représente pas un progrès. » (p. 104)

Chapitre III

À ce stade, il est nécessaire, pour Gobineau, de présenter une étude historique de l'évolution des langues, pour illustrer ce qu'il avance et montrer que, malgré les prétentions qu'elle a en la matière, l'époque moderne est à l'image de celles qui l'ont précédée — « Nulle époque ne s'est déclarée savante sans avoir prétendu à réagir sur la forme des langues. » (p. 104) — et qu'elle n'a pu avoir aucune action sur la dégradation du langage. « *On doit pour cela appeler en témoignage les révolutions du français depuis le XVI^e siècle.* » (p. 104) Le diagnostic, d'entrée de jeu, est sans appel : « Au sortir de l'âge féodal, la langue était décomposée comme la société. » (p. 104) À partir de là, Gobineau va montrer comment on a essayé de réparer les dégâts : en vain. « Les éléments teutoniques [...] avaient quitté le lexique et surtout la grammaire [...]. Le latin demandait à envahir le terrain libre en apparence et rien ne semblait y faire obstacle. » (p. 105) On constate que Gobineau analyse la latinisation du fond germanique comme une dégénérescence et que celle-ci ne pouvait donc rien améliorer. « En premier lieu, on prétendait ressaisir la faculté de former des mots composés tels qu'on les admirait dans le grec. Naguère on avait possédé l'héritage germanique. On échoua parce que l'absence de toute flexion substantive rendit les ligatures impossibles. » (p. 106) La perte des flexions que l'on trouvait encore dans le fond germanique marque nettement, pour Gobineau, une perte de la langue ; et la latinisation ne pouvait, de ce point de vue, qu'être un palliatif voué à l'échec : « [...] on résolut d'ouvrir le lexique à un nombre illimité de mots latins francisés. C'était là la grande ambition ; mais on y manque si complètement que l'on compte aujourd'hui un à un les mots de cette origine adoptés depuis le XVI^e siècle. » (p. 108) Devant cet échec, on changea, avec Malherbe, de méthode : « On avait senti l'impuissance, et dans cet ordre d'idées comme dans d'autres, les politiques avaient

succédé aux croyants. Au lieu d'enrichir la langue, on se rabattit à l'épurer. » (p. 108) ; et la conséquence en fut, écrit plaisamment Gobineau, qu'« on en arriva à effrayer tellement la poésie qu'elle n'ose plus se servir, et encore en tremblant, que de deux ou trois cents vocables » (p. 108). Farouche partisan du classicisme dans la langue, Gobineau ne peut que fustiger une prétendue révolution du langage : « [...] pour bien écrire ; il vient un moment où Pascal, Lafontaine, Molière ne furent plus des maîtres ; on trouvait à y redire. Il fallut imiter Voltaire et ne rien prétendre au-delà » (p. 108)

Chapitre IV

L'affaire est donc entendue pour Gobineau : « [l]e génie des époques cultivées ne peut rien sur la structure des langues et ne saurait arrêter leur décadence » (p. 110) ; peut-on pour autant « prétendre, au moins, que la rusticité des âges barbares est un empêchement à leurs qualités et que les peuples assez bas placés sur l'échelle morale n'ont à leur disposition que de très humbles moyens de rendre leurs idées ? » (p. 110) Nullement, affirme Gobineau, on peut même dire que c'est le contraire qui se passe ; et il met en avant l'extraordinaire richesse des langues barbares : « Comment en serait-il ainsi quand on voit le Finnois dans ses marécages, le Nègre au bord du Nil bleu, prononcer des périodes cadencées sous la double et délicate influence de la quantité et de l'accent ? Quand, scrutant la conformation des idiomes Dakota et Souahili, on aperçoit, dans l'un, cet artifice puissant de l'agglutination propre, en cet excès, aux langues américaines et dans l'autre, cette ductilité extrême du verbe, apanage des langues noires et, par elle, des langues sémitiques ? » (p. 110) La conclusion s'impose donc pour Gobineau : « Plus une langue est prise dans son état ancien ou dégagée de toute influence de perfectionnement, plus aussi elle est pourvue d'une opulence souvent fastueuse [...]. » (p. 112) ; et force est ainsi de constater la supériorité des langues dites barbares. Donc, « il faut conclure que l'esprit humain est resté et reste étranger au mode d'existence des phénomènes idiomatiques » (p. 112).

Chapitre V

Gobineau réintroduit ici la notion de « milieu » ; ainsi, dit-il, « [l]'intelligence ou esprit, considéré comme milieu, est le point sur lequel la langue se produit mais non par lequel elle

est produite. » (p. 112) Cela demande éclaircissement : « En même temps que l'être humain vient au monde, l'esprit naît également ; également naît le langage. » (p. 112) Pour Gobineau cette structure est une donnée ; mais par *qui* est-elle donnée ? Dieu ? On sait que Gobineau s'est toujours considéré comme un chrétien — un croyant en tout cas. On peut de toute façon remplacer Dieu par la Nature : *Deus sive natura*. Il est donc dans la nature de l'homme de naître avec l'esprit ; et cet esprit est un verbe : ainsi l'homme est doué de la parole. Dans la suite de son exposé Gobineau va identifier la langue à la race ; ou plus exactement le destin de la langue à celui de la race : « [...] on s'aperçoit que la langue vaut ce que vaut la race et montre une organisation correspondante à la nature de celle-ci. Tant que la race demeure pure, la langue ne se modifie pas ; mais aussitôt que la race subit des alliages, l'esprit changeant, la langue se transforme. » (p. 112) Suit un certain nombre de considérations sur les corrélations entre les caractéristiques de la race et celles de la langue : « Aux races véhémentes appartient la rapidité du mouvement verbal ; aux races phlegmatiques la pesanteur du substantif. La coordination et l'emploi mesuré des deux systèmes est l'apanage de la variété blanche. » (p. 114) Revenant sur la triade : être humain, esprit, langage, Gobineau, va l'illustrer par une métaphore tirée de la botanique : « La langue ne trouve pas un sol où s'implanter hors de l'esprit humain ; cependant c'est un être à part. De même, l'acarus du chêne ne vivrait pas sur le saule, ni celui du saule sur celui du hêtre ; néanmoins, ce n'est pas l'arbre qui, donnant sans doute à l'animalcule les moyens de sa vie, en crée le principe. Ce principe est sporadique et étranger au milieu où il se développe. Il faut appliquer les mêmes observations à la nature de la langue. » (p. 114) Gobineau considère que « [r]elativement à l'esprit, la langue est un corps parasite. » (p. 116) ; mais, dit-il, c'est le cas de tout être par rapport à un autre « puisqu'il n'en est pas qui se passe d'un milieu et qui ne tire d'en dehors de lui-même sa nourriture et sa raison de subsister » (p. 116).

Chapitre VI

Gobineau considère donc ce qu'il nomme « l'être idiomatique » comme une entité possédant une existence propre et variable selon les régions où elle est amenée à se développer. Suivent diverses considérations sur les particularités des langues des différentes parties du globe : « On doit remarquer qu'aucune langue ne possède dans son clavier, la totalité des sons exprimables. En Chine et dans l'Indo-Chine, la pénurie sur ce point, va jusqu'à l'extrême et pour y obvier, on est obligé d'élever ou d'abaisser, sur l'échelle

chromatique, les mêmes émissions du gosier [...]. Sans être aussi dépourvus, certains idiomes européens ne pratiquent point l'esprit rude du grec ; beaucoup ignorent l'usage des gutturales fortes ; plusieurs sont privées des sifflantes *sh* et *j* ; peu connaissent la nasale *en* ; moins encore l'*l* barré du polonais [...]. » (p. 118) L'arabe qu'il avait appris et pratiquait n'est pas oublié : « Que l'on suive avec attention le discours d'un Arabe ; sous une tonalité presque uniformément gutturale, on distingue peu de sons susceptibles d'être parfaitement identifiés avec des sons français. Je dis même qu'on n'en saisira pas. » (p. 118) Gobineau conclut en notant « l'originalité phonétique de chaque idiome » que permet le « morcellement indéfini dont le son est susceptible » (p. 120).

Chapitre VII

Ce chapitre va s'intéresser à la phonétique comparative des différentes langues. C'est ainsi que Gobineau examine d'abord les associations dont sont susceptibles consonnes et voyelles : « [...] il y a des langues où un mot commence très convenablement par deux consonnes successives. L'espagnol y répugne et c'est à ses affinités avec l'arabe qu'il doit une telle disposition. Le romain disait : *statua*, *Plato*. Le Castillan est contraint de dire : *estatua*, parce que de l'Hedjaz dit : *Aflatoun*. » (p. 120) Suivent des considérations sur les particularités phonétiques de différentes autres langues : « Le grec ne peut pas unir deux *g* et, lorsqu'il adopte des mots exotiques présentant cette alliance, il change en *n* le premier de ces *g* et prononce *Ganges*, le Gange. Le persan se refuse à admettre un *n* devant un *b* et bien qu'il écrive *panbêh*, du coton, il articule ce mot *pambêh*. Les Arabes n'acceptent pas que deux lettres de même nature se rencontrent dans un mot et ainsi de suite. » Ce qui amène à conclure que « chaque langue existant dans le monde est soumise à des conditions formatrices tout à fait spéciales » (p. 122). Gobineau pointe la conséquence du métissage sur l'organisation phonétique des langues : « Aujourd'hui qu'il n'existe plus que des langues métissées, parce qu'il n'y a plus que des racines mêlées, le désordre s'est mis dans tous les domaines. » (p. 122) Gobineau postule l'état de perfection comme étant celui de l'origine, aussi bien pour la race que pour la langue ; mais cette perfection mythique reste difficilement pensable : « Nous ne connaissons pas du tout les langues initiales qu'on pourrait appeler divines ou héroïques » (p. 122). Nous ne pouvons en avoir qu'une idée imparfaite par ce qu'il nous en reste : « Si beaux que soient le sanscrit et le grec, comparés à ce que nous possédons, des mutilations très apparentes y donnent assez à reconnaître que la pureté n'y est que relative. » (p. 122) mais

malgré tout, « [...] bien qu'il soit clair que l'antique vigueur du système vocal a été entamé partout, elle n'est abrogée nulle part. Les langues lui doivent leur apparence plastique. » (p. 124) on pourrait dire qu'il constitue comme le corps de la langue : « C'est un tissu cellulaire qui les enveloppe [...]. » (p. 124) On retrouve ici une tendance constante chez Gobineau qui est d'utiliser des métaphores physiologiques ; qu'il file dans ce cas en remarquant que « ce tissu est d'autant plus serré que les sons ont une tendance constante à se rapprocher dans leur tonalité » ; et qu'« [i]ls s'harmonisent le plus qu'il leur est possible » (p. 124). D'où il résulte des tonalités différentes dans les langues : « tel langage est guttural » ; « tel autre moins » ; « un troisième est rude » ; et ce « parce que les gutturales, les labiales, les aspirées forment pour chacun des êtres idiomatiques ainsi caractérisés, une pression dominant tout le reste des sons » (p. 124). Gobineau remarque que si l'on se plaçait dans le cas de la création d'un langage artificiel « cette préoccupation d'harmoniser les sons serait tout à fait illogique » parce que qu'alors on ne chercherait pas à unir les sons mais bien à « les tenir le plus écarté les uns des autres ». Ainsi : « Les formes vocales les mieux tranchées, les plus complètement disparates et en grand nombre auraient été accumulés dans le phonologue de chaque idiome. » (pp. 124, 126) Et, conclut Gobineau : « On voit bien que rien de tel n'existe. » (p. 126) et que, donc, la langue ne peut être considérée comme une construction arbitraire mais qu'elle est bien une entité *sui generis*.

Chapitre VIII

Ce chapitre donne la suite des considérations phonologiques entamées dans le précédent : « L'adhérence des sons par suite de leur disposition générale à se rapprocher de la nature de la tonique, s'augmente sous le double effet de la quantité et de l'accent. » (p. 126) Par « quantité »*, Gobineau entend l'influence réciproque des syllabes longues et des brèves : « Lorsque dans la prosodie latine une syllabe est brève ou longue par position, par influence de la syllabe qui la suit, il y a, évidemment cohésion d'un son sur l'autre, même lorsque ces deux sons appartiennent à des mots distincts. » (p. 126) Par là aussi, Gobineau veut montrer la perte de la langue qui s'accentue déjà du grec au latin ; et bien plus encore au-delà : « Dans les idiomes de l'Europe actuelle, le désordre, la débilité s'étendent à l'excès. En allemand, les racines, ou, pour être plus vrai, les fragments de racines qui subsistent, sont longs ; mais que l'on unisse plusieurs d'entre eux en un mot composé, le principal seul sera long, les autres

deviendront brefs. » (p. 128) « En anglais l'arbitraire est plus prononcé encore, bien que d'une espèce analogue. Les usages de l'italien se rapprochent de eux du latin, mais au superlatif. Enfin, le français possède tout au plus quelques reliques du squelette de la quantité. » (p. 130)

* « *Quantité : Phonétique. Durée d'émission d'un phonème ou d'un groupe de phonèmes par comparaison avec d'autres. La quantité vocalique est la mieux perçue en raison du noyau syllabique dévolu aux voyelles.* » (George Mounin, *Dictionnaire de la linguistique*, Quadrige PUF.)

Chapitre IX

Suite des considérations sur la quantité. « Si l'on veut trouver la quantité bien vivante c'est aux langues qui, ayant subi le moins de mélanges, ont été les moins cultivées, qu'il faut appliquer l'examen. » (p. 130), écrit Gobineau. Il procède alors à un examen phonologique des sons de la langue : « Telle syllabe est longue, parce qu'elle nécessite l'effort de prononciation le plus marqué. Les autres sont brèves, après avoir été longues ailleurs, parce qu'elles sont tombées en contact avec un élément phonétique plus robuste qu'elles-mêmes, après avoir dominé, ailleurs, sur des sons plus faibles. La qualité de longues appartient donc, excellemment, aux toniques de la langue, c'est leur privilège. » (pp. 130, 132) Le parallèle avec la race est constant et continue dans ce qui suit : « Quand, le mélange ethnique s'opérant, les langues métissées ont apparues, l'équilibre de la règle a été troublé. Un dialecte arien, par exemple, s'unissant à l'idiome nègre et le dominant, a maintenu, dans le composé nouveau, le droit de ses syllabes fortes qui sont restées longues. Les syllabes fortes de l'idiome conjoint ont dû s'affaiblir pour que la quantité continuât de subsister. » (p. 132)

Chapitre X

Toujours sur la quantité considérée par son côté esthétique ici. « Outre que la quantité redouble l'adhérence idiomatique, elle donne au langage une très grande beauté. C'est sur elle que se fondait, jadis, l'expression poétique presque tout entière. » (p. 134) C'est l'occasion pour Gobineau de s'opposer à nouveau à la thèse d'une création artificielle de la langue par

l'homme : « Si donc il était possible d'admettre que les hommes avaient inventé la langue, on ne pourrait que louer les anciennes générations de s'être accordées pour douer leurs idiomes naissant d'un si puissant prestige et, du même coup, il faudrait s'indigner contre les époques savantes pour l'avoir laissé perdre, d'autant plus coupables qu'elles n'ont jamais cessé d'en vanter les mérites. » (p. 133), écrit-il, déplorant la disparition de cette beauté particulière attachée à la quantité et qui a disparu avec elle.

Chapitre XI

Après la quantité, Gobineau s'intéresse à présent à l'accent. Il terminait le chapitre précédent en remarquant que, pour la quantité, « nous pouvons nous rendre un compte exact de l'objet qui va disparaître » ; mais ce n'est pas le cas en ce qui concerne l'accent : « Cette partie de la phonétisation s'est effacé si complètement des langues cultivées qu'on a peine à en avoir plus qu'une notion confuse. » (p. 136) Gobineau commence par caractériser l'accent par rapport à la quantité : « C'est une élévation ou un abaissement de la voix sur le son opéré de telle sorte que, si l'on compare la quantité à l'étendue horizontale, c'est à l'étendue verticale que l'accent correspond. » (p. 136) Gobineau cite particulièrement le cas du chinois où l'accentuation permet d'utiliser la même monosyllabe dans des sens différents. Il cite également le grec où « le rang d'une syllabe, au sein d'un mot, détermine l'application de l'accent » ; et certains idiomes finniques qui « le font réapparaître dans de deux en deux syllabes ». Ce qui est remarquable, concernant l'accent, dit-il c'est que « dans le grec comme dans les langues jaunes [...] le classement des accents s'opère partout en prenant pour point de départ la fin du mot et en remontant vers la tête » (p. 138). Le rôle de l'accent, selon Gobineau, est de faire « le contrepoids de la quantité » ; en se combinant « avec cette force [...], il se relie donc à l'ensemble du mouvement vocal et ne constitue pas un phénomène isolé. Son action, mariée à celle de la quantité, donne au langage parlé quelque chose du chant, le rapproche de la mélodie et produit sur l'oreille une vive impression » (p. 138). Gobineau insiste sur ce côté musical qui vient se surajouter à l'élocution : « C'est une musique qui se fait entendre pour elle-même, en dehors de tout ce que nous appelons l'expression [...]. Elle n'ajoute ni n'enlève rien à la beauté morale d'un récit. [...] On ne saurait comparer une langue douée de l'accent [qu']à ces séduisantes personnes, orgueil des sociétés polies, dont les mérites sont d'autant plus puissants pour émouvoir l'esprit, qu'ils en sont les reflets ; c'est absolument l'image de ces belles créatures des époques primitives qui,

reines ou paysannes, spirituelles ou sottes, offraient aux regards éblouis du passant l'image facilement compréhensible de la beauté placide et inaltérable. » (pp. 138, 140)

Chapitre XII

Gobineau revient sur son idée d'une « enveloppe » de la langue que constitueraient la quantité et l'accent ; mais il s'agit maintenant de passer outre ce « tissu cellulaire qui l'enveloppe de toutes parts » ; et de pénétrer « dans l'intérieur de cet être ». Il fait remarquer que, tout comme dans son apparence, cet être « n'est pas constitué sur un mode uniforme » ; c'est ainsi que : « Parmi les idiomes, il en est qui répugnent fortement à s'aider de mots auxiliaires, prépositions, adverbes, articles, particules. D'autres repoussent ou abrogent l'usage des verbes. Pour construire leurs périodes, ils enchaînent une succession de substantifs et d'adjectifs liés au moyen d'épenthèses*, de suppressions ou de transformations, finales et initiales. » (pp. 140, 142) Gobineau regroupe dans cette catégorie, pour la plupart, « les langues américaine, le basque, les dialectes finnois et turcs » (p. 142).

* « LING. Phénomène consistant dans l'apparition, à l'intérieur d'un mot ou groupe de mots, d'un phonème adventice d'origine ou de nature non étymologique qui contribue à en faciliter l'articulation. “Souverain”, de l'italien “Sovrano”, “Boulevard”, de l'allemand “Bolwerk”, nous présentent des cas d'épenthèse (Ac. 1932). »

Chapitre XIII

Gobineau examine ici le cas des idiomes à prédominance verbale : « Là le verbe est tout, ses formes excluent hautement les formes substantivées ; l'arabe est de ce genre, ainsi que d'autres langues sémitiques. » (p. 142) C'est ainsi que « [s]'il leur faut modifier un sens plein au moyen d'un attribut, ils n'iront pas chercher l'adjectif pur qui leur fournirait une apposition directe ; ils veulent un participe dans l'énoncé duquel apparaît une généralisation. Le Turc dit : “*sen geldig - in gibi*”, littéralement : “*de ton venir image*” » ; quand « [l]'Arabe dira “*il a commis tuer détesté*”, au lieu de “*il a commis un meurtre odieux*” » (p. 144).

Chapitre XIV

Ce chapitre considère le cas des langues agglutinatives qui privilégient le substantif qui « [...] comporte cinq ou six déclinaisons et chacune de ces déclinaisons a huit et même douze cas. En revanche le verbe n'y est rien. » (p. 144) Au contraire dans l'arabe « le substantif, si tant est qu'il existe, n'est qu'un tronçon infléchi ; le plus ordinairement, ce n'est qu'une forme verbale et, le verbe lui-même, quelle magnificence ! [...] Il y a onze ou treize formes, outre l'active, la passive, l'intransitive. Il a tout, il est tout, il pourvoit à tout. » (p. 146) La particularité de l'arabe où la forme verbale prédomine est donc « d'imposer le plus qu'il peut les inflexions verbales » ; alors que les langues agglutinatives « ne s'embarrassent pas quand il s'agit de contracter une longue suite de mots en un seul et accomplissent cette tâche avec la plus grande facilité, l'arabe a horreur de toute composition ; il laisse chaque vocable isolé. » (p. 146)

Chapitre XV

Gobineau examine dans ce chapitre une troisième famille de langues, « la famille ariane où les excès des deux autres se tempèrent » (p. 146) ; et qui de ce fait leur est donc supérieure : « Tout [y] coexiste sans se gêner mutuellement et au moyen d'une telle pondération, la syntaxe acquiert une opulence de formes incessible à la nature finnique comme à celle des groupes méridionaux. C'est assez marquer sa supériorité. » (p. 148) Gobineau établit pour les langues une structure tripartite qui se compose d'une classe où domine le verbe ; d'une autre où c'est le substantif qui prime, comme dans les langues agglutinatives telles le chinois ; et une dernière qui fait la balance entre les deux autres : l'« arian ». Mais, comme avec ce qui se passe dans les races, ces trois classes vont se mélanger : « Plusieurs tiennent à la fois du mode agglutinatif et du mode moyen, celui des langues européennes. D'autres marient à ce dernier l'action verbale des sémites. Plus celles que l'on examine sont les produits d'hymens nombreux, plus on y constate d'anomalies. » (p. 148) Gobineau considère alors le cas du persan : « Par le fond, il appartient aux langues ariennes. Il leur doit le verbe, un certain nombre de substantifs et d'adjectifs et sa syntaxe en grande partie. Par plusieurs détails, il est parent des langues finniques, et leur emprunte certains mots, des dispositions marquées à l'emploi de l'épenthèse, une tendance à limiter l'action du verbe. Néanmoins il lève à

perpétuité une conscription énorme de noms d'agents et de noms d'actions dans l'arabe et s'en remplit tellement qu'on ne peut guère en estimer la multitude à un moindre taux que les deux tiers de son lexique. » (p. 148)

Chapitre XVI

Gobineau considère les langues comme étant des organismes vivants qu'il regroupe en trois grandes familles idiomatiques ayant chacune son tempérament propre : « On sent que la disposition verbale, substantive ou moyenne, n'est autre chose que le mode du mouvement particulier à chaque famille idiomatique, suivant son tempérament. L'une est lourde, l'autre emportée, la troisième agissante. » (p. 150) Par conséquent, ces organismes sont doués d'un mouvement interne : « [...] il y a incontestablement là une vie individuelle, une vie sporadique, dont tout mouvement appartenant en propre au corps dans lequel il se manifeste, est constamment la manifestation certaine. » (p. 150) Gobineau concède que l'on peut supposer dans les langues « l'absence de tout mécanisme interne, soit verbal, soit substantif » parce que « [i]ntelligence humaine ne réclame [...] rien de semblable » ; la preuve en est que « dans les idiomes modernes, cette simplification tend à se produire. Il y a commencement marqué d'atrophie ». Mais, ajoute-il, on remarque alors que « [c]e n'est pas pourtant la pensée qui souffre, ni l'expression qui manque ; c'est la langue seule, prise en elle-même, qui perd sa vitalité » (p. 152) ; et qu'il faut qu' « [o]n la pousse, [qu']on la violente, [qu']on la gourmande pour la faire marcher » (p. 152) ; parce qu'« [e]lle ne va plus d'elle-même avec cette libre allure que lui donnait la pleine possession de ses ressorts anciens » (p. 152) ; et si elle vit encore « [...] c'est qu'en somme il lui reste, au moyen de l'appareil verbal ou substantif, la force de manifester au dehors le mouvement interne qui est le mode d'après lequel elle existe. » (p. 152)

Chapitre XVII

Dans ce chapitre, Gobineau se propose d'examiner la « matière » même de la langue : « L'ensemble complet des racines d'une langue forme la masse de matière idiomatique dont cette langue est composée. » (p. 152) Il existe différents types de racines qui ont chacun des emplois différents : « Celles que l'on reconnaît pour être purement verbales ou substantives,

représentent ce qu'on pourrait appeler la partie charnue. Les racines pronominales, d'un emploi beaucoup plus fréquent et d'une importance plus grande, constituent la charpente, les forces du mouvement, tous les instruments directs de l'action. » (p. 154) Il est donc nécessaire de s'attacher à « bien définir ce qu'on doit entendre sous le nom de racines pronominales » (p. 154). Si elles sont nommées pronominales, c'est parce qu'elles apparaissent dans le pronom de manière particulièrement reconnaissables ; mais, leur « caractère véritable » est d'être des « agents directs, des instruments du mouvement ». « Non seulement elles forment les pronoms ; elles produisent aussi les prépositions et les adverbes originels, puis les noms de nombre et une quantité considérable de racines tant substantives que verbales, enfin, et tout particulièrement les affixes. » (p. 154) ; et pour qu'elles puissent jouer ce rôle « il faut que leur aptitude à remplir les fonctions les plus multiples soit libre de tout ce qui pourrait la gêner ; c'est pour cela qu'elles ne sont pourvues d'aucune signification spéciale [...] » (p. 154), ce qui leur permet de s'adapter aux « conditions phonologiques de l'organisme auquel elles s'appliquent » et de se soumettre « à l'ensemble des lois particulières qui font l'originalité de chaque langue » (p. 156).

Chapitres XVIII à XX

Ces trois chapitres sont consacrés à l'examen des racines pronominales. Gobineau commence logiquement par le pronom personnel qui est « la manifestation la plus concrète qu'il soit possible de trouver des racines pronominales » (p. 156). Mais il récusé le fait que celui-ci soit « le type et la source des autres pronoms, ni, encore bien moins, comme la matrice d'où sont sorties les autres et infinies applications du même principe » (p. 156) ; parce que, dit-il, « il faudrait supposer un moment, dans le temps, où les idiomes, en voie de se former, commenceraient par ne posséder que ce seul pronom et rien ne justifierait une doctrine semblable » (p. 156). Gobineau rejette également l'hypothèse selon laquelle la forme pronominale puisse être déjà présente dans la forme embryonnaire de la langue, avant qu'elle puisse être considérée comme un « être idiomatique » accompli, parce que la place occupée par les formes pronominales est trop importante « dans toutes les parties du corps de la langue, pour que, même pendant un état embryonnaire, ces formes n'aient pas envahi l'ensemble de l'individu qui, sans elles, aurait été privé de tout moyen de mouvement » (p. 156) ; et il affirme, qu'en tout état de cause, « si l'on se voyait dans l'impossibilité d'affirmer qu'elles se soient toutes produites [les différentes catégories de pronoms] du même coup, on

devrait encore maintenir que la place de chacun était désignée et réservée au sein de l'organisme, tout à fait indépendamment du pronom personnel » (p. 158). Le pronom personnel possède, quoi qu'il en soit, l'avantage « d'offrir la racine la plus complète, la plus pure, parmi toutes celles de son espèce, et il représente ainsi le nœud du système » (p. 158).

Gobineau remarque qu'« [i]l n'existe pas de pronom composé d'une seule et unique racine. Tous sont le résultat d'une agglutination et cela dans l'universalité des langues » (p. 160). Il note que l'agglutination d'un deuxième élément à la racine pronominale n'apporte rien de plus ; c'est une simple réduplication : « Mais une réduplication constitue un superlatif, en ce sens c'est une insistance » (p. 162). Gobineau résume son argumentation en conclusion : « Je dis donc que la racine n'expose rien, sinon la notion de l'existence ; que la réduplication de cette notion atteint à l'expression pronominale et, comme la racine agglutinée ne peut renfermer rien de plus dans ses éléments propres, je m'arrête. » (p. 162)

Chapitre XXI

Ce chapitre reste dans la continuité de ce qui précède. Il apporte des précisions en ce qui concerne particulièrement les noms donnés au couple primordial : Adam et Eve qui, nous dit Gobineau, « sont fournis par la réduplication pronominale : *Adam* et *Hewa* » (p. 164). Il poursuit : « Pour plusieurs idiomes, ce sont là des pronoms, l'un de la première, l'autre de la troisième personne : *Moi* et *Elle*. » (p. 164) ; ce qui se trouve confirmé par « les autres nominations appliquées aux ancêtres typiques. L'un est *ish* ; l'autre *isha*. Ce sont des pronoms incontestables » (p. 164).

Chapitre XXII

Après les pronoms personnels, Gobineau passe ici au verbe substantif qui est, dit-il, « l'exemple le plus frappant que l'on puisse citer de l'emploi de formes pronominales fortifiées par la simple réduplication et, sous ce rapport, ce verbe est tellement semblable aux pronoms personnels que, dans bien des cas, on ne l'en distingue qu'avec peine, ou même pas du tout » (p. 166). Gobineau poursuit : « [...] le verbe substantif n'est rien de plus qu'une agglutination de racines pronominales. » ; et il remarque que « [l]es trois familles

idiomatiques offrent ce verbe avec des lacunes considérables. » ; ainsi : « L'arabe vulgaire va si loin sous ce rapport qu'il ne s'en sert même presque pas, et lorsqu'il est contraint de la représenter, il aime mieux recourir à des pronoms pour en tenir la place. » (p. 166) Cela constitue pour Gobineau « une marque de décadence assez évidente » qui peut se constater « jusque dans les langues où l'élément verbal exerce le plus d'emprise » ; et il « s'accompagne du reste, logiquement, de la destruction d'un grand nombre d'affixes tant verbaux que substantifs » (p. 166).

Chapitre XXIII

Dans les familles idiomatiques à prédominance verbale et où « [l]e verbe a naturellement mieux résisté », c'est le substantif qui pâtit et on constate alors la perte des flexions. C'est ainsi que « [l]es langues sémitiques d'aujourd'hui sont presque complètement dépouillées sous ce rapport » ; et « [q]uant à la famille ariane, la plus pondérée des trois, elle s'oblitére à peu près également dans toutes ses parties. » (p. 168) Gobineau y pointe « [...] les progrès du mal depuis le sanscrit, déjà entamé à l'époque des Védas, jusqu'au persan actuel et à l'anglais, qui comparés l'un avec l'autre, subissent des procédés de destruction tout à fait semblables dans leurs applications et amenant des résultats identiques. » (pp. 168, 170) et il détaille, par la suite, les dégradations subies du sanscrit au grec et au latin : « L'antique langage des Brahmanes distinguait dans le substantif le thème du mot, c'est-à-dire la racine déterminée dans sa fonction de substantif, mais libre de tout signe de corrélation. Le latin et le grec avaient déjà perdu le thème et le remplaçaient par le nominatif [...]. Outre le thème, le sanscrit donnait au nom huit flexions distinctes : le nominatif indiquait le sujet ; le génitif marquait la dépendance ; le datif établissait le rapport de but ; l'accusatif précisait l'objet ; le vocatif [...] était un véritable impératif. L'ablatif présentait le transfert d'un lieu à un autre. Le locatif déterminait la position dans un lieu donné. L'instrumental accusait les moyens employés. » (p. 170) Gobineau poursuit son tableau de la déchéance de la langue : « [...] de ces huit formes, le lithuanien et le slave en ont sauvé sept [...]. Le grec et le gothique, plus purement ariens, n'ont sauvé que cinq cas ; le latin, influencé par le celtique finnisé, en est resté à six. Les dialectes allemands, sous la conduite du slave, ont gardé deux flexions. L'anglais, plus germanique, a tout perdu, et les langues du midi de l'Europe sont désormais dans une pauvreté sans pareille. » (pp. 170, 172)

Chapitre XXIV

En ce qui concerne le nombre « la même déchéance est visible », constate Gobineau : « Les pluriels existent encore, mais les duels ont disparu. Pourtant l'individu idiomatique les tenait si fermement au début que, non seulement on les aperçoit dans le sanscrit, le zend, le grec, le slave, aussi bien pour les verbes que pour les substantifs, mais les langues du groupe sémitique en étaient également pourvues. Partout, cet élément disparaît et c'est là une véritable révolution, une mutilation incontestable. » (p. 172) ; et Gobineau de faire remarquer pour conclure : « Deux n'est ni *un* ni *plusieurs*. Nous sommes pourtant réduits à admettre que c'est plusieurs ou à nous donner quelque peine pour marquer que nous ne le pensons pas. » (p. 172)

Chapitre XXV

Gobineau poursuit son inventaire des dégâts subis par la langue en ce qui concerne le genre : « Primitivement, tout ce qui n'entraînait pas une notion de sexe était neutre, débarrassée du besoin d'exprimer cette notion supplémentaire, était la plus simple. » (p. 172) Mais cela aussi s'est dérangé rapidement : « Un état si régulier et si naturel se troubla, dès les temps les plus reculés. » (p. 172) ; jusqu'à se perdre : « [...] le neutre, lui-même, s'efface dans les langues romanes et ce n'est pas tout encore ; voilà le persan et l'anglais qui, allant au plus loin dans cette voie de décomposition, suppriment absolument tous les genres : ni masculin, ni féminin, ni neutre ne figurent plus dans leur économie. » (p. 174)

Chapitre XXVI

Gobineau passe maintenant aux détériorations touchant le verbe : « Le domaine mélanien et sémitique, là où ce mécanisme [verbal] était le plus fortement constitué, ne l'ont pas défendu. Il est atteint, comme ailleurs, par la décomposition. » (p. 174) Il précise ensuite l'étendue de cette « décomposition » : « L'arabe ancien avait seize formes ; l'arabe moderne est tombé au taux des langues ariennes. Ces dernières, du moins, possédaient les voix passive, active, réfléchie. Le latin privé de cette dernière, la remplaçait déjà par un passif. Nous

n'avons pas même gardé cette ressource, car le passif a disparu. [...] / Telle langue n'a pas de temps présent ; telle autre n'a pas de futur ; il en est qui n'ont pas de passé. Mais ce n'est pas tout : le subjonctif n'a pas laissé de trace chez la plupart ; l'aoriste également, les gérondifs et les supins sont devenus d'une extrême rareté. Tel est l'état actuel du verbe, principalement dans les langues les plus cultivées, car beaucoup de celles qui sont barbares présentent un tableau plus satisfaisant. » (pp. 174, 176) Gobineau fait également remarqué que c'est là la preuve que « la santé idiomatique n'a pas plus de rapport avec le raffinement de l'esprit que la santé du corps humain » (p. 176)

Chapitre XXVII

Suite du tableau de la décadence des langues : « On trouve le même spectacle de désagrégation et de perte des racines pronominales dans les prépositions et dans les adverbes. » (p. 176) ; il ajoute qu' « [i]l s'agit ici des formes primitives », en précisant que « c'est là une distinction importante à faire, car dans toutes les langues métissées des différentes générations, on rencontre, faisant fonction d'adverbes et de prépositions, des tronçons de racines substantives et verbales, des espèces de dépôts agglutinés qui remplissaient tant bien que mal leur office. L'absence de ces détritiques suffirait à indiquer le délabrement idiomatique. Il fait penser à un corps humain flétri de cicatrices et de calus » (p. 178). Gobineau fait remarquer ensuite « que les particules réellement primitives ont dans toutes les langues une tendance marquée à s'agglutiner avec le mot qu'elles affectent. Comme elles lui apportent une modalité, elles s'incrument en lui en tant qu'elles peuvent le faire et cherchent ainsi à prendre le caractère d'affixes » (p. 178). Mais, à partir du moment où « [...] les mouvements verbal et substantif sont trop gâtés, toute vie tend à se réfugier dans les particules qui, dès lors, prenant un développement monstrueux, absorbent à peu près toutes les fonctions motrices de la langue. » (p. 180) Gobineau cite en exemple les « groupes américains et finnois » ; quant aux idiomes romans, s'ils sont encore épargnés, « ils cheminent sur cette route. On peut en juger rien qu'à la présence de l'article, véritable particule sous forme de pronom et qui, jadis, de toutes les superfétations, a été la plus inexplicable » (p. 180) ; et il prend le cas du latin qui « était encore en état de dire : *“ibit rus domumque”* », alors que « le français est réduit à se traîner pesamment sur cette expression, sans nombre, sans accent : *“il ira à campagne et à la maison”* » (p. 180) ; où le futur « n'est pas capable d'indiquer à lui seul la personne qu'il représente » et a besoin d'un pronom, « [l]e substantif n'ayant pas de

cas, ne renferme même plus la désignation locative. Article, préposition sont de rigueur. » (p. 180)

Chapitre XXVIII

Gobineau examine dans ce chapitre le cas des noms de nombre. Ce ne sont, dit-il, que « des combinaisons de racines pronominales agglutinées ». « Depuis plus d'un siècle, le français a vu dépérir les excellentes expressions : “septante”, “octante”, “nonante” et les a remplacées par les misérables énoncés d'addition : “soixante et dix”, “quatre-vingts”, “quatre-vingt-dix”. » (p. 182)

Chapitre XXIX

Après avoir récapitulé brièvement tout ce qu'il vient de dire sur les racines pronominales, Gobineau définit généralement le système pronominal comme « une sorte d'appareil nerveux dont l'individu idiomatique est pourvu et qui, fonctionnant sous des conditions diverses, suivant les différentes familles, compose partout l'instrument essentiel de la vie qu'on y remarque » (p. 184). Et, il lui paraît particulièrement important de noter « que les racines pronominales, dans quelque situation qu'on les examine, n'ont plus [...] un sens, une signification directe adhérente à leur nature, ce qui les rendrait tout à fait incapables de remplir les offices multipliés où on les aperçoit. En conséquence, indispensables à la langue elle-même, elles ne servent en rien aux besoins de l'esprit, aux exigences de l'homme. Elles sont tout entières consacrées au corps spécial qui ne vit que par elles. » (pp. 184, 186).

Chapitre XXX

Gobineau s'attache ici à définir ce qu'est précisément une racine : « Si l'on y voit un corps premier tout à fait simple, il n'existe rien de semblable. Toute porte racine des traces d'agglutination [...]. L'esprit peut chercher, par la commodité de l'analyse, les concrétions organiques absolument simples, mais l'observation n'en découvre nulle part à l'état vivant. » (pp. 186, 188)

Chapitre XXXI

Gobineau poursuit : « Toute racine est donc un agrégat, un milieu dans lequel le mouvement apporté par l'adjonction de l'affixe pronominal trouve la vie déjà préparée à le recevoir et à s'en laisser impressionner. » (p. 188) Si donc la racine n'est pas un élément simple, il s'en trouve différentes variétés : « Dans quelques-unes on n'aperçoit guère que deux éléments ; trois en en supposant un caché. Mais le grand nombre en possède davantage et il semblerait, entre autres, que les combinaisons trilitères des langues sémitiques sont dans ce cas et ont servi, par des contractions puissantes, à favoriser une agglutination organique qui, agissant avec excès, à l'intérieur du mot, a perdu la puissance de se répandre au dehors. » (p. 188)

Chapitre XXXII

Gobineau passe ensuite au cas des langues monosyllabiques comme le chinois. « N'ayant pas la faculté de développer leurs racines au moyen de flexions agglutinatives, les langues monosyllabiques sont obligées, elles aussi, de s'abandonner à une action restreinte des corpuscules pronominaux qui rattachent, tant bien que mal, les racines entre elles et en forment une mosaïque plutôt qu'un corps concret. » (p. 190) ; qu'il oppose aux « langues finniques et arianes » où l'on trouve « l'aspect d'une vie expansive dans les racines, là, surtout, celles-ci se montrent douées des aptitudes les plus complètes à l'entière cohésion » (pp. 190, 192).

Chapitre XXXIII

Gobineau, qui n'a étudié jusqu'ici « dans l'organisme idiomatique, que les parties accusant une vie propre », se propose à présent de mettre à jour « le lieu par lequel les langues sont unies à l'esprit de l'homme » ; et, dit-il « ce lieu est le sens des mots » (p. 192).

Chapitre XXXIV

En ce qui concerne cette relation entre l'être idiomatique et l'esprit, Gobineau écrit : « L'esprit trouve, en lui-même, un être qu'il n'a pas fait, mais qui vit en lui, dont la substance est analogue à la sienne, sans lui être homogène complètement ; il le domestique et s'en sert. Il l'assouplit à ses propres besoins, autant que cet être peut s'y plier : il lui fait porter le joug ; il le traite, en un mot, comme nous faisons [avec] les différentes races d'animaux, sur lesquels nous étendons notre action, sans pouvoir toutefois prétendre ni les avoir créées, ni à changer leurs caractères essentiels. » (p. 194)

Chapitre XXXV

Gobineau considère donc la langue comme une entité vivante que l'esprit doit domestiquer ; et celle-ci peut « contracter dans ce milieu [l'esprit] et recevoir de lui certaines maladies permanentes ou passagères qui sont le résultat de perturbations morbides, survenues dans l'homme et dont l'esprit recevant le contrecoup, transmet les effets à tout ce qu'il atteint » (pp. 194, 196). Gobineau va alors s'intéresser à quelques-unes de ces pathologies transmises à la langue par l'esprit : « Sous l'influence d'une affection cérébrale chez l'homme et, quelquefois, d'un trouble dans les fonctions de l'utérus chez les femmes, et hors des cas de lésion organique, il arrive que la mémoire des noms propres disparaît. » (p. 196) ; ou encore : « Une personne ne fait plus usage de l'infinitif des verbes et ne sait plus trouver les pronoms. » (p. 196) Gobineau cite ensuite un de ces cas : « Un homme fut présenté à l'infirmerie de Bicêtre, ayant perdu l'usage de la parole depuis l'âge de trente ans. Il en avait alors cinquante et un. Dès sa jeunesse, il avait souffert d'attaque d'épilepsie ; d'ailleurs peu fréquentes. Pour le reste, il était, dit le rapport du Dr. Broca, parfaitement valide et intelligent et ne différant d'un homme sain que par la perte du langage articulé. » (p. 198)

Chapitre XXXVI

Suite du cas précédent. À la mort du sujet dont il a été question — il mourra après avoir été atteint de paralysie — « son autopsie fit constater la destruction de plusieurs organes cérébraux et le ramollissement d'un autre. Il est donc clair que, sans amener la folie, des

désordres aussi graves n'ont pu que modifier singulièrement l'état de l'esprit et, par contrecoup, celui de la langue vivant dans ce milieu. Cette dernière a été atteinte de paralysie portant sur les organes du mouvement, par conséquent, sur les formes pronominales et cette paralysie intellectuelle, très antérieure à la paralysie physique, a nécessairement amené la perte de la langue [...] » (p. 200).

Chapitre XXXVII

Gobineau poursuit l'examen des pathologies du langage : « Beaucoup plus ordinairement, on peut observer la suppression du substantif et celle de l'adjectif. [...] Dans ces occasions, le sujet, toujours moins atteint, emploie des périphrases. Il ne dit pas des "ciseaux" ; il dit : "ce avec quoi l'on coupe". » (p. 200) ; et, il donne l'explication générale suivante de la perte du langage : « [...] il est indubitable que la perte d'une partie du langage, toujours corrélative à l'oblitération des organes cérébraux, n'est pas annoncée par une disparition de la mémoire, par la folie, par l'imbécillité. Il n'y a pas descente d'un voile entre l'esprit et une de ses facultés ; il y a souffrance de l'individu idiomatique, privé d'une partie ou de la totalité de la vie interne. » (p. 202)

Chapitre XXXVIII

Gobineau va consacrer ce chapitre à faire un état des lieux général en ce qui concerne la situation du langage : « De même que les races étaient, au début, extrêmement différentes, de même les idiomes l'ont été. Avec le temps, tout s'est rapproché et, par les mélanges, un nombre considérable de types mixtes a été produit, qui, tous, plus ou moins, sont apparentés. On calcule aujourd'hui que le nombre des langages existant sur le globe est d'environ trois mille [...]. » (p. 204) Dont il va examiner quelques cas particuliers, en commençant par celui des « idiomes [qui] ont passé à des familles humaines pour lesquelles ils n'étaient pas faits et qui, par suite de circonstances historiques, ont, en les adoptant, perdu leur parler originaire » (p. 204). « Ainsi, les Juifs parlent tous, dans quelque pays que ce soit et depuis de longs siècles, toute autre langue que celle d'Abraham. Les Grecs actuels, produits d'Asiatiques, d'Albanais, de Bulgares, de Slaves, d'Italiens, de Francs, de Turcs, de tout ce qu'on voudra,

excepté des anciens Hellènes, parlent une langue qui rappelle grossièrement et de très loin celle d'Homère. » (pp. 204, 206) ; il en est de même pour les « nègres de Saint Domingue à l'égard du français, de ceux de la Jamaïque pour l'anglais, de presque tous les peuples de l'Inde pour l'hindoustani » (p. 206). Gobineau fait également remarquer que « [...] quelquefois dans une combinaison de deux races, l'idiome qui en résulte n'est pas toujours le représentant parfait de l'état ethnique. C'est le cas de l'Angleterre où il se rencontre plus de latin et moins de celtique qu'on ne devrait s'y attendre. » ; c'est ainsi que plus généralement « [...] et à ne citer que la famille latine, il est hors de doute qu'elle est bien peu latine en Amérique, en Portugal, dans le sud de l'Espagne et au midi de l'Italie. » (p. 206)

Chapitre XXXIX

Si l'on examine le cas des groupes ethniques qui ont été amenés à parler une autre langue que leur langue d'origine, Gobineau note que « les perturbations internes [...] sont quelquefois si fortes qu'elles arrivent à atrophier sensiblement les langues qui les ont subies » (p. 208) ; c'est, dit-il, ce que l'on constate « chez les nègres qui n'ont pu adopter un idiome sans le mutiler dans ses différentes parties de la manière la plus cruelle » (p. 208).

Chapitre XL

Gobineau définit ensuite les conditions optimales pour un bon développement de la langue : « Ainsi donc, pour que l'individu idiomatique soit en santé, bien conformé, susceptible de jouir de la plénitude de ses facultés et de ses forces, il faut qu'il vive et se développe sur son propre terrain, c'est-à-dire dans l'esprit d'un individu humain appartenant à la race dont il représente lui-même, à sa façon, les aptitudes et les tendances. Placé dans des conditions aussi normales, il a l'essentiel ; il n'arrivera, néanmoins, à tout son développement qu'en tant que le milieu dans lequel il est placé, lui fournira les aliments indispensables. » (p. 210) Cet « individu idiomatique » est évidemment variable selon les individualités ; et chez un individu exceptionnel, il sera donc exceptionnel : « Quand on dit du Dante qu'il a créé sa langue, on indique par là que le poète de Florence a joui d'une puissance idiomatique qui l'habitait, proportionnelle à celle de sa propre pensée, dépassant de beaucoup la mesure ordinaire. » (p. 210) C'est ainsi qu'« [e]xiste [...] entre la langue et l'esprit un rapport très

étroit ; la première cherche et trouve dans le second, lui servant de milieu, un point de cohésion où s'attache le sens et qui influe sur l'ensemble de sa vie. » (p. 212)

Chapitre XLI

Gobineau pointe l'importance de la conscience dans ce mécanisme : « Ce point de cohésion est offert par la conscience que l'homme a de lui-même et qui embrasse la somme totale de ses expériences et de ses inductions sur tout ce qui lui est extérieur. Aussi loin que cette conscience est capable d'atteindre, la langue la suit ou fait effort pour la suivre. » (p. 212) Mais l'individu étant mortel, arrive irrémédiablement, avec la vieillesse que « le moment de la dissolution du corps approche et que l'individu humain commence à se troubler, l'équilibre de l'esprit venant à se rompre, les idées disparaissant, s'affaiblissant ou se voilant, l'individu idiomatique manque de nourriture » (p. 212). Avec la mort, c'est tout l'appareil idiomatique qui est désorganisé : « Le larynx, la langue, les instruments de l'expression ne fonctionnent plus. » (p. 212) Mais est-ce que l'être idiomatique disparaît complètement pour autant ? « Tous les liens du corps étant rompus, les conditions qui le faisaient vivre dans le corps sont abolies et l'essaim des idées, ses aliments, s'est dissipé. On pourrait donc conclure que le langage, que l'être idiomatique a succombé avec toutes les ressources de son existence actuelle. » (p. 214)

Chapitre XLII

Il faut noter : « l'essaim des idées [...] s'est dissipé » ; c'est qu'il n'a pas cessé, lui, d'exister, et qu'il migre vers un autre milieu qui lui soit favorable. Gobineau arrive ici à l'extrême limite de sa démonstration, en ce qui concerne le langage. L'être idiomatique, dit-il « c'est à la conscience de l'homme qu'il est attaché » et tout le mécanisme qu'il met en œuvre n'est qu'un appareil qui « est non seulement indépendant de la matière » ; mais, de fait, « ce n'est que médiatement qu'il entre en relation avec elle » (p. 214) ; et comme la matière est indestructible, « il ne périt pas et la mort ne peut réellement le saisir à son tour que dans le cas où, après le milieu qui lui a servi d'habitation et qui s'est dissous, il est prouvé qu'il ne saurait en obtenir un autre » (p. 214). Seulement « [a]lors [...] la mort organique entraîne la mort idiomatique » (p. 214). Il faut donc, pour que l'aventure continue, que la conscience soit

préservée au-delà de la dissolution corporelle et qu'elle garde « la puissance d'attirer et de faire vivre les idées » ; alors, il est possible de postuler une survie de l'être idiomatique lui-même : « La nature abstraite de celui-ci, combinée sur le plan des êtres appartenant aux espèces organiques, devra être reconnue susceptible de traverser la phase de la mort temporelle sans y succomber. » (p. 216)

*

Troisième partie

Chapitre I

Cette troisième partie s'ouvre sur une profession de foi de Gobineau : « La plénitude la plus grande possible de la conscience, la sensation vive d'être, d'être individuellement, d'être séparément de tout le reste de la substance ambiante, d'être pour soi et en soi, peut seule être admise comme la vie complète. » (p. 218) C'est affirmer sans ambages que l'accomplissement de la vie réside dans l'individuation de la substance et que tout y tend dans la nature. Par conséquent, si l'on veut connaître véritablement ce qu'est la vie, il faut la « chercher [...] et l'observer dans son épanouissement le plus grand connu, qui est l'individualité » (p. 218).

Chapitre II

Cela dit, la connaissance se doit, pour être complète, de faire le chemin en sens inverse : trouver par l'analyse où se situe « le point de départ de cet être » « sporadique ». Et cette régression *ab utero* vers l'origine montre que le caractère individuel s'efface de plus en plus, lorsqu'on qu'on suit ce chemin, jusqu'à finalement se perdre ; et que, dans le domaine organique, « toute création animée est ramenée facilement à l'identité » dès que le phénomène de la conscience, si bien, nous dit Gobineau, que si l'on considère « l'entozoaire spermatique, on trouve que, là, la nature animale s'unifie si bien que le têtard qui doit devenir homme et

celui qui produira un poisson ne sont pas à distinguer l'un de l'autre » (p. 220). Ce qui serait confirmé, si l'on pouvait pousser encore plus loin la régression, jusqu'à la cellule. Ainsi, nous dit Gobineau, non sans une certaine note d'humour, on a tort de s'indigner de la parenté affirmée entre l'homme et le singe, alors que sa généalogie remonte à bien plus loin encore.

Chapitre III

On sait que Gobineau se flattait d'avoir été le précurseur de Darwin ; il y revient dans ce chapitre où il brosse un tableau de l'individualité se dégageant progressivement de la substance par « une constante sélection par suite de laquelle a lieu l'élimination successive des caractères généraux [...], jusqu'à ce que l'être atteigne le plus haut point possible d'isolement et de spécialisation » (p. 220). Et, il affirme conséquemment que, dans la nature, « la détermination sporadique est le but et l'individu est l'être » (p. 222). Concernant la contradiction qu'il pourrait y avoir à affirmer, d'un côté, l'identité de la substance et, de l'autre, le fait qu'elle travaille « pour obtenir la plus grande somme de vie possible » sous la forme d'individualités séparées, elle est résolue en étant présentée comme une contradiction apparente qui n'est que « le résultat artificiel de l'analyse » (p. 222). Pour Gobineau le fait capital de tout ce processus est bien de constater que la vie individuelle s'en dégage comme résultat : la vie, c'est la vie individuelle, la vie individualisée. Mais, l'individualisation de la vie, c'est la mort de l'individu parce qu'arrive toujours le moment où « le développement s'arrête parce qu'il est complet [...], et le règne de la dissolution commence à se montrer » (p. 222). Se pose alors, pour Gobineau, le problème de savoir si là où il n'y a pas d'individualité la substance doit être considérée comme morte : « Est-elle inerte, informe, dénuée de tout ce qui la fait comprendre et définir, sauf l'étendue ? » (pp. 222, 224) ; et Gobineau poursuit : « Une telle substance, privée d'accidents, serait complètement insaisissable et les philosophes qui, la poursuivant ainsi dépouillée, au plus noir des abstractions, ont cru l'atteindre, sont tombés avec elle dans la doctrine du néant. » (p.224) C'est Descartes qui est ici clairement visé bien qu'il ne soit pas nommé. Pour Gobineau, la substance est indissociable de la vie ; et donc de l'individualisation qui est le but même de la vie.

Chapitre IV

Nous retrouvons dans ce chapitre le Gobineau kantien. À la suite de Kant, il affirme que l'espace et le temps n'ont d'autre réalité que celle d'être des catégories *a priori* de l'entendement : « Ce ne sont pas des entités, ce ne sont pas des milieux ; mais des supputations de positions relatives d'un être à l'égard d'un autre. » (p. 226) Sa référence est plutôt Fichte (le fils du « grand » Fichte) kantien lui aussi : « Immanuel-Hermann von Fichte a raison de dire que l'« Espace » et le « Temps » n'ont, en eux-mêmes, aucune réalité ou puissance à l'égard de l'âme [...], attendu qu'ils ne sont rien que des conséquences immédiates de l'Être et de la persistance interne de toute entité. » (p. 226) Nous nous trouvons donc ici dans un système de relations — un système relativiste — où, de même que l'espace et le temps n'ont d'autre réalité que celle d'être des catégories de la perception, les entités en relation dans ce système n'ont, pour leur part, d'autre existence que relative à celles des autres qui sont comprises avec elles dans ce système — on pourrait affirmer plus radicalement encore, qu'à la limite, il n'y a pas d'entités proprement dites, et qu'il n'y a de réalité que le système de relations lui-même. Une conséquence importante de ce relativisme est qu'« il n'y a pas « un Espace » et un « Temps » mais bien « des Espaces » et « des Temps » qui sont les émanations directes, personnelles, de toute et de chaque entité » (p. 226) ; la conséquence logique étant que « l'espace et le temps n'ont pas de place effective dans la nature de la substance ». (p. 228)

Chapitre V

Mais, Gobineau n'est pas pour autant encore prêt à se convertir à un monisme résolu ; aussi, écrit-il, au début de ce chapitre que : « Dégagée de l'uniformité de ses moyens de création, dégagée de l'Espace, dégagée du temps, la substance se montre excessivement variée et rien n'autorise à la considérer comme étant une. » (p. 228). Il récuse l'explication phénoménologique pour qui la diversité qualitative n'est que l'apparence de « différences quantitatives, réductives à l'unité, ou, autrement, de différences dans la somme du mouvement » ; et Gobineau de conclure : « [...] la nature a une double constitution [...]. Les différences qu'elle présente sont bien réelles, bien déterminées, qualitatives, immuables dans leur essence, ineffaçables. » (p. 228) Ce qui ressemble à un jugement définitif ; pourtant, il n'en est rien, comme nous allons le voir. Les « différences » déclarées « immuables » et

« ineffaçables » ne sont telles qu'en tant qu'elles résultent d'une analyse, d'une abstraction : en tant qu'elles sont des catégories. Si on les rapporte au seul critère qui vaille, la vie, « la façon dont les différences sont distribuées dans les manifestations de la substance, n'a pas un tel caractère » (p. 228). C'est-à-dire, qu'il y a bien une unité de la substance vivante en mouvement « qui pousse, l'une vers l'autre, les affinités et, pour cela, les détache des parties antagonistes ou tend à le faire. Au moyen de cette sélection perpétuelle, il y a un mouvement général [...] vers un équilibre qui ne se produit jamais complet, [...] » (p. 230) ; parce que autrement ce serait la fin de Tout ; or la totalité vivante ne peut pas mourir justement parce qu'elle est dans un mouvement perpétuel de création. Gobineau opte ici pour une solution vitaliste qui lui permet d'échapper à la contradiction dans laquelle il menaçait de s'enfermer. On y retrouve, déformé, comme un écho de la dialectique hégélienne conjuguée au darwinisme de Gobineau pourquoi la chaîne continue des êtres a pour condition une sélection naturelle impitoyable.

Chapitre VI

Gobineau va examiner, dans ce chapitre, la place spécifique de l'homme dans cette grande chaîne de l'être : « L'homme est un spécimen appréciable du progrès de ce travail. » (p. 232) Il en profite pour faire un bref récapitulatif de ce qu'il a longuement développé dans l'*Essai* auquel il renvoie dans une note. On remarquera que, ramené à ce schéma l'*Essai* n'a rien de particulièrement scandaleux : partant d'une division originelle de l'humanité en trois races, l'histoire de celle-ci se résume à un mélange par affinité et compatibilité de ces trois ethnies dans lequel disparaissent les « trois types primitifs » : « Les premiers mélanges ont amené une série ininterrompue et incalculable d'autres mélanges. Les variétés sont devenues innombrables [...], et les choses iront ainsi jusqu'au moment où les différentes ethnies étant tout à fait effacées, il ne restera plus que les différences individuelles, lesquelles produiront la limite de l'infranchissable où devra s'arrêter l'unification. » (p. 232) Il n'y a là, on le voit, rien qui ressemble à ce que l'on stigmatise aujourd'hui du nom de racisme ; et il n'y a pas non plus cette tonalité sombre que l'on trouve dans l'*Essai* où le destin de l'humanité est décrit comme une lente et inexorable dégénérescence. Au contraire, pourrait-on dire, puisque le résultat de tout ce brassage est d'aboutir à l'individualisation qui se présente, dit Gobineau, comme la « limite de l'infranchissable », le *non plus ultra* de l'unification — « l'au-delà » sera examiné plus tard.

Chapitre VII

Dans ce court chapitre Gobineau revient sur l'affirmation de la non-unité de la substance ; mais il infléchit quelque peu cette affirmation en précisant que si la substance « n'est pas une, elle se cherche constamment », c'est-à-dire qu'elle recherche l'unité. Il ajoute que cette attraction « entre les parties de la matière qui est la cause certaine de la combinaison que forme de celle-ci, n'est pas moins évidente entre la matière et l'esprit » ; c'est là encore une récusation du dualisme cartésien ; et il fait un pas supplémentaire vers une conception moniste en affirmant que cette combinaison ne peut se faire que parce qu'il existe un « principe homogène, commun, identique pour servir de conducteur à l'attrait » (p. 234).

Chapitre VIII

L'introduction de la notion d'homogénéité est capitale. En effet, nonobstant le maintien d'un certain dualisme qui dissocie esprit et matière, il y a chez Gobineau la reconnaissance au sein même de la substance, qui est à la fois esprit *et* matière, d'un principe d'attraction commun aux deux qui découle lui-même d'un principe d'homogénéité inhérent à la substance. Gobineau précise : « L'attrait n'est pas cette homogénéité foncière de la substance. C'en est seulement le moyen. » (p. 234) ; et il poursuit : « Il ne résulte pas d'elle et sa source n'est pas difficile à connaître ; il découle de la vie, c'est la vie même ; il cherche la vie, il veut la vie [...]. » (p. 234) Gobineau arrive ici à ce qui est le cœur de son argumentation en ramenant tout ce qu'elle pouvait avoir à ce concept central — on pourrait dire plus justement à cette *conception* — qu'est la vie : la Nature vivante dont tout est issu et à laquelle tout retourne. (Cf. Marcel Conche, *Présence de la nature*, PUF.) Et c'est ce vitalisme qui donne au discours de Gobineau toute sa cohérence — qui jusque-là n'était rien moins qu'évidente. Mais, Gobineau prend immédiatement soin de ne pas tomber dans cet autre travers qu'est le panthéisme. Il s'est expliqué : si l'on voulait, dit-il, considérer cet « attrait », cette attraction pourrait-on dire, « comme une énergie primaire, on arriverait tout droit au terme rencontré par plusieurs panthéismes asiatiques : on trouverait la fusion absolue, infinie, sublime, immobile de la substance et, à force d'avoir tout rapporté à une seule intervention de la vie, on retomberait au plus abstrait du néant. » (p. 236) L'argumentation est la suivante : si la force

vitale était une énergie aveugle, elle finirait par se retourner contre elle-même et elle aboutirait à la mort, au néant ; ce qui serait une absurdité parce que la vie ne peut vouloir en arriver qu'à elle-même : la mort n'étant que le *passage* de la vie. D'où la conclusion moniste à laquelle arrive enfin Gobineau : il faut considérer la substance comme un *tout* ; « [...] *on ne la divise pas en deux fractions de constitution absolument opposées, la matérielle et l'idéale* » (p. 236) Comme à son habitude, Gobineau illustre ce que son propos pourrait avoir de trop abstrait par une analogie tirée des sciences de la nature, la physique en l'occurrence qui distingue des « corps premiers étrangers les uns aux autres » mais qui sont « susceptibles de se combiner » (p. 236) L'analogie vaut, nous dit Gobineau, pour la substance qui est à la fois matière *et* esprit et où par conséquent chacun des deux termes « possèdent en commun les principaux attributs de la substance, l'attraction, la détermination des parties [...], la soumission aux mêmes lois de manifestation et de développement » (p. 236). Gobineau conclut, sans l'ombre d'une restriction cette fois, par une profession de foi franchement moniste : quelles que soient les différences que l'on peut observer, elles « ne prévalent pas contre l'identité radicale » et doivent par conséquent être ramenées à l'unité.

Il en va de même dans les domaines de l'Idée et de la langue ; et Gobineau retourne là à son modèle naturaliste : « Comment se produit l'Idée ? Comment se produit la langue ? On l'a vu : absolument comme les corps dans le monde végétal et dans le monde animal » (p. 238) ; et il affirme catégoriquement : « [...] ce qui domine encore toutes les autres observations, c'est que l'attrait réciproque du matériel et de l'immatériel est tellement accusé que l'ont a jamais découvert l'esprit vivant sans contact immédiat avec la matière [...]. » (p. 238), scellant ainsi le lien qui unit matière et esprit.

Gobineau conclue ce chapitre par une charge contre le matérialisme pour lequel la dynamique propre à la matière suffit seule à résoudre le problème de la vie ; mais qui, affirme-t-il, « serait dans tous les cas impuissant à rendre compte de la génération des idées et de l'existence des langues » (p. 240).

Chapitre IX

Ce court chapitre (et le suivant) est l'occasion pour Gobineau d'asseoir son monisme. Après avoir rappelé avec le physiologiste Karl Friedrich Burdach — auteur d'un *Traité de*

physiologie considérée comme science d'observation — que « l'embryon humain est un extrait de toutes les formes chimiques entrant dans la composition de la planète » — on retrouve là l'identification analogique du microcosme au macrocosme dans sa version naturaliste —, il réaffirme résolument que « partout où il y a matière, cette matière serait-elle ce qui paraît le plus éloigné de l'esprit, il existe une homogénéité fondamentale entre elle et l'esprit ».

Chapitre X

Ce chapitre poursuit dans la veine du précédent en affirmant on ne peut plus clairement qu' « [i]l n'y a donc pas deux choses radicalement distinctes dans la nature : “la Matière”, “l'Esprit”. Il n'y a qu'un fait : la substance qui embrasse tout, est tout, qui n'a pas d'en dehors » (p. 242). Cela dit, Gobineau affirme également l'irréductibilité de l'individualité : « [...] aucune analyse, aucune expérience, soit positive, soit métaphysique, n'autorisent, dans aucun cas, à admettre que cette même substance [...] puisse jamais voir disparaître de son sein les différences, c'est-à-dire l'individualité des éléments qui concourent à la former » (p. 242).

Chapitre XI

Gobineau traite ici des « corps premiers » — dans leur rapport au « milieu » — dont il donne la définition suivante : « Un corps premier reste tel qu'il est, à travers toutes les pérégrinations qui lui peuvent être imposées, et rien n'influe sur son individualité de corps premier ; son milieu sera instable, toujours dissous, réformé, aboli pour le livrer à d'autres milieux qui auront le même sort ; le corps premier demeure immuable. » (p. 246)

Chapitre XII

Ce chapitre sert d'introduction à ce que Gobineau nomme : « milieu ». En résumé : celui-ci est défini comme « transitoire » ; il se dissout à partir d'un certain point de rupture qui survient lorsque la combinaison des éléments homogènes qu'il prend est atteinte : « [...] il

cesse donc de se maintenir lorsque l'antagonisme devient plus fort en lui que l'harmonie » (p. 246) ; parce que ce sont les éléments hétérogènes qui l'emportent, précipitant ainsi la dissolution. On assiste là à une dialectique de l'individualité et du milieu : l'individualité naît de l'agrégation d'éléments congruents dans un milieu et il subsiste aussi longtemps que celui-ci peut le contenir : « Un moment arrive où la limite que le milieu peut donner est atteinte ; le milieu s'étiole, l'individu souffre ; l'enveloppe se dissout. » (p. 248)

Chapitres XIII à XVI

Pour Gobineau, tout conspire dans la nature en vue de la réalisation de l'individualisation à son stade le plus élevé : l'homme ; c'est-à-dire l'individualité dotée de la conscience de soi qui est comparable « à une lueur née dans un lieu sombre qui, d'abord bleuâtre et obscure, puis gagnant en force, gagne en clarté, commence à rayonner, rayonne et atteint, au moment où l'Être est, dans sa condition actuelle, le plus complètement éclos, son plus grand degré d'intensité et de lumière » (p.248). Mais, nous dit Gobineau, ce processus n'a rien de mécanique et n'est pas une reproduction réitérée du même parce que « l'apparition de la conscience, en donnant à l'Être des moyens de voir et de s'élever au-dessus des moyens mêmes qui l'ont produit, ainsi que les autres manifestations de la substance, décide une nouveauté, et cette nouveauté n'est rien moins qu'une création préparée mais non exécutée » (p. 250) — c'est-à-dire que cette nouveauté, pour se réaliser, doit passer de la puissance à l'acte. Mais, la conscience de soi, parce qu'elle permet la réflexion — le retour sur soi — introduit par là-même dans la substance individuée l'angoisse qui découle de la conscience qu'elle a ainsi de sa précarité ; de plus « l'état imparfait de cette conscience [qui] ne lui explique pas tout ce qu'elle lui montre et ne lui permet pas d'atteindre à tout ce qu'elle lui fait soupçonner ». Ainsi, de ce qu'elle lui montre « la valeur temporaire de tant de choses, [...] elle se demande anxieusement à elle-même si elle n'est pas éphémère également » (p. 250). Tout au long de sa vie, l'individualité consciente d'elle-même fait l'expérience de la dégradation progressive qui la conduira finalement à la mort ; mais la mort est-elle bien un *non plus ultra* ? Gobineau ne veut pas s'y résoudre : « L'Être interne, pourvu de la conscience est dirigé vers la connaissance, c'est-à-dire vers l'appréhension de la substance totale ; il doit y arriver, sans quoi la nature n'aurait produit qu'une combinaison illogique, sans cause, sans effet, sans raison d'être. » (p. 252) C'est quelque chose que Gobineau ne peut pas admettre : la Nature ne peut pas ne pas aller jusqu'au bout de sa logique interne qui tend vers ce but

ultime qui est la connaissance absolue d'elle-même ; et cette connaissance passe par l'individualité consciente par laquelle elle atteint cette connaissance : « Plus un être est élevé dans l'échelle organique, plus il a accès à la connaissance et comme la connaissance est l'unique procédé de la susception de la substance par elle-même, l'être est visiblement appelé à la connaissance complète qui est l'embrassement de la substance. » (p. 252) Par conséquent : « Une telle fin acquise à si grands frais par la nature ne saurait être supprimée, alors qu'elle n'est qu'en perspective. » (p. 254) Gobineau en revient alors à sa dialectique de l'individu et du milieu. Est-il concevable, demande-t-il, que l'état actuel de la conscience ait atteint ses limites ? « Qu'est-ce pourtant que cette conscience dans son état actuel, quand on voit l'organisation la plus parfaite ne pas aller plus avant que la perception d'un petit nombre de vérités qui, placées comme des lampes suspendues, à la porte d'un sanctuaire obscur, ne laissent entrevoir à l'homme, que des vérités auxquelles il ne saurait parvenir ? » (pp. 254, 256), s'exclame Gobineau. Il faut noter cette image du sanctuaire dont la conscience individuelle ne serait pas autorisée à franchir le seuil ; et la question se pose alors : *qui* sera amené à le franchir ? Il faut nécessairement, une fois atteint la limite de ce milieu qui est celui de l'homme, que s'ouvre un autre milieu qui en soit à la fois le prolongement et l'élargissement. Et Gobineau de conclure fort logiquement : « Le milieu doit donc s'agrandir dans la mesure de l'œuvre imminente, bien au-delà de ce qui se peut concevoir, par-delà la sphère où le monde organique est enfermé et, en quelques mots, par-delà le seuil de la dissolution visible et de la mort. » (p. 256) Gobineau nous délivre là sa « bonne nouvelle » qui confirme celle de l'Église : « Ainsi puisque la conscience doit vivre dans le par-delà, l'individu y est également appelé [...], l'individu intérieur persiste dans l'existence et cela précisément, suivant les lois constatées par le symbole de Nicée, chair et esprit, tout à la fois. La destruction finale de la matière n'est pas une notion chrétienne, c'est une hérésie gnostique. » (p. 258)

Chapitre XVII

À partir de là, nous pénétrons avec Gobineau dans le domaine de la pure spéculation métaphysique où il nous faut abandonner tout repère familier. Nous pénétrons avec lui dans « l'autre monde », par-delà « la vieillesse, la décadence et la mort » : « Alors commence un autre état. » (p. 260) ; et, nous dit Gobineau : « La difficulté de concevoir l'être interne dans cette nouvelle situation est causée uniquement par trois habitudes de notre esprit qui nous

portent, tout d'abord, à demander : "Où" "Quand" "Comment" ? et qui nous rendent difficile de nous représenter une entité quelconque en dehors de ces trois aspects. » Il faut par conséquent « abandonner tout cet entourage. Il faut s'en abstraire » (p. 260) ; et pour ce faire, il suffit d'imiter ce qui se passe dans le domaine des idées où « on n'applique pas la double localisation [espace et temps] ».

Chapitres XVIII et XIX

Arrivé au seuil de « l'autre monde », Gobineau approche de la conclusion de son exposé. Il évoque une dernière fois le problème de la forme qu'est amenée à prendre la substance qui est, rappelons-le, aussi bien matérielle que spirituelle ; il rappelle à ce propos qu'« n'est pas besoin qu'elle tombe sous nos sens pour exister » (p. 262). Il existe une forme immatérielle, idéelle : « [...] il convient de rappeler qu'elle [la forme] est essentiellement abstraite, issue du point et de la ligne ; qu'elle l'est surtout, parce qu'elle naît des lois intérieures agissant sur les modes de combinaisons de la substance, dans chacun des êtres et, dès lors, elle existe bien en dehors du Temps et de l'espace. » (pp. 262, 264) ; c'est pourquoi on peut postuler l'existence — si l'on peut dire — d'une forme *post-mortem* dont, par définition, on ne peut rien savoir mais que l'on peut supposer : « En effet, la forme, indispensable en tous temps et à toutes les individualités, le devient plus encore quand les êtres devenant plus forts, plus accusés, plus logiques, sont ainsi mieux pourvus de ce qui engendre et entretient leur plasticité. » (p. 264) L'*Essai* de Gobineau s'achève sur l'apothéose de l'homme comme Ange : « L'individu interne, réel, débarrassé désormais de ce qui le gênait et arrêtait sa croissance devient beau, parce que chacune des parties devient ce qu'elle doit être. » (p. 264) Et de l'Ange, il a tous les attributs — et donc le langage.

COMMENTAIRE DU MÉMOIRE

Il ne faut pas oublier qu'au départ, ce qui va devenir le *Mémoire*, se présente comme un Appendice philologique à l'*Essai* destiné à montrer que les langues subissent le même destin que les races : elles se dégradent dans le même temps que les races dégènèrent. À l'arrivée, le *Mémoire* est devenu un ouvrage de métaphysique — ou de « philosophie », comme l'écrit Gobineau : « J'ai aussi considérablement avancé un livre de philosophie auquel je travaille depuis des années. » (Lettre du 20 septembre 1866 à sa sœur Caroline.) Son titre a changé avec le temps et l'avancement du livre ; d'*Existences immatérielles* début 1856, il devient *Existences individuelles* en octobre de la même année — en allemand cela devient : *Untersuchung über verschiedene Aeusserungen des individueller Lebens* ; ce qui correspond au titre sous lequel nous le connaissons en français : *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*. Dans la version définitive du *Mémoire*, Gobineau va intégrer l'Appendice philologique du départ qui deviendra la seconde des trois parties qu'il comporte. On remarque immédiatement la disparate entre cette seconde partie et les deux autres qui l'encadrent ; elle est beaucoup plus longue et vient en interrompre la continuité comme une pièce rapportée. Aussi, nous attacherons-nous d'abord à l'étude des parties une et trois qui forment un tout ; et qui constituent le *Mémoire* proprement dit — la partie deux sera traitée après.

La construction du *Mémoire*

Pierre-louis Rey dans son article : *Les « existences individuelles » de Gobineau*¹³⁷, s'intéresse d'abord à cette longue partie philologique et note que : « Quelques expressions, d'interprétation malaisée, empêchent ce développement sur l'évolution des langues d'apparaître comme une très longue digression au sein du “livre de philosophie” qu'est devenu le *Mémoire* au cours de sa genèse. » ; mais ce « développement sur l'évolution des langues » ne peut nullement être considéré comme une digression, précisément parce c'est une pièce rapportée, comme nous le disions précédemment, et que comme telle elle pouvait en être dissociée. Si Gobineau l'a insérée dans le *Mémoire*, c'est précisément pour éviter qu'elle le soit — c'est du moins l'hypothèse qu'on peut faire. Ce qui signifiait qu'on pouvait l'écarter de l'impression du *Mémoire* proprement dit — ce qui l'aurait considérablement allégé —, mais c'est ce que Gobineau voulait éviter ; d'autant plus qu'elle avait été conçue, à l'origine, comme un Appendice à l'*Essai* qui n'avait pas été publié jusqu'alors. Pierre-Louis Rey remarque d'ailleurs que : « L'un des obstacles auxquels pouvait s'exposer la publication du *Mémoire* dans les livraisons d'une revue était l'inégalité de ses trois parties. La deuxième, consacrée aux langues et qui a fourni le point de départ de l'ouvrage, est en effet à elle seule nettement plus longue que l'ensemble des premières et troisièmes, qui relèvent de la métaphysique. » Certes, mais l'obstacle de la longueur tombe dès que l'on remarque qu'on peut tout simplement supprimer cette partie parce qu'elle peut très bien faire l'objet d'une édition séparée — et c'est sans doute ce que redoutait Gobineau ; et qui l'a incité à intégrer celle-ci dans le corps du *Mémoire* pour qu'elle ne disparaisse pas. Gobineau qui était conscient du problème que posait la publication du *Mémoire* ainsi « augmenté », même en trois livraisons, du fait de la longueur de la deuxième partie, écrit à von Keller : « Mon avis est de laisser subsister les divisions de l'ouvrage telles qu'elles sont... [C'est-à-dire en trois parties.] Mais en revanche, je vous donne toute autorisation possible de couper en deux ou en trois morceaux suivant que vous le jugerez le plus convenable, la publication elle-même. Mettez les coupures comme il vous plaira. »¹³⁸ Une solution était de tronquer deux fois la seconde partie qui était la plus longue — ce qui aboutissait à une division en trois tronçons : un premier tiers qui s'ajoutait à la partie une ; puis un deuxième tiers ; et enfin le troisième tiers auquel s'ajoutait la partie trois. C'est celle qui sera adoptée ; et Gobineau aura ainsi la

¹³⁷ Les citations qui suivent sont tirées de l'article de Pierre-louis Rey : *Les « existences individuelles » de Gobineau*, in *Romantisme*, 2004, n°124, pp. 115-126 ; repris dans *Persée* : <http://www.persée.fr>

¹³⁸ Lettres à von Keller in *Historique du Mémoire*, A.B. Duff, pp. 26, 30.

satisfaction de voir la totalité de son *Mémoire* publié. On notera que la « vengeance » d’Ulrici consistera justement à le priver de la première livraison de la revue qui comprenait la première partie du *Mémoire* ; ce qui fera dire à Gobineau : « Je suis comme un corps sans tête. »¹³⁹

Le *Mémoire*, Parties 1 et 3 – Un bréviaire de métaphysique gobinienne

Nous allons à présent procéder à l’examen de ce que Pierre-Louis Rey nomme « un étonnant bréviaire de métaphysique gobinienne » — c’est-à-dire, à l’étude des parties une et trois du *Mémoire*. Il faut noter, en préambule, que l’incompréhension qu’il a rencontrée vient principalement du fait que l’on ne s’est pas attaché à rechercher, comme on aurait dû le faire, les sources proprement orientales dont il procède. Pierre-Louis Rey écrit : « Ayant étudié en autodidacte, mais parfois avec pénétration et toujours avec sympathie, les religions et les philosophies orientales, Gobineau en a à coup sûr reçu l’influence pendant les années où il a travaillé au *Mémoire*. Le texte n’en offre pourtant guère de trace, comme si la stratégie de publication de l’ouvrage, destiné en priorité à un public allemand, en avait modelé la composition et l’argumentation. »¹⁴⁰ S’il est vrai que l’on trouve peu de « traces » visibles des « philosophies orientales » dans le *Mémoire*, c’est parce que leur présence y est *diffuse* : le *Mémoire* en est pour ainsi dire saturé — de ce fait elles passent inaperçues alors qu’elles l’innervent en profondeur. Et si la publication du *Mémoire* en allemand a pu avoir une influence sur « la composition et l’argumentation », le choix de l’allemand est probablement purement circonstanciel : l’Allemagne s’intéresse à ce qu’écrit Gobineau, pas la France, voilà tout.

On sait par une lettre, du 1^{er} janvier 1856, à son ami le baron von Prokesch-Osten que Gobineau voulait se faire envoyer à Téhéran un certain nombre d’ouvrages qui devaient lui servir à achever *enfin* son travail : « Lorsque j’aurai reçu les livres que j’ai demandés en Europe, je crois que je pourrai terminer *Les Existences immatérielles* ». Ce ne pouvait être, à l’évidence, que des livres de philosophie, allemande, en grande partie du moins — pour ce qui est de la « Philosophie Orientale », il lui suffisait de puiser à la source. On n’a pas manqué de remarquer, dans le *Mémoire*, l’influence et les références à la philosophie allemande dont

¹³⁹ *Ibidem*.

¹⁴⁰ Pierre-Louis Rey, *Op. cit.*

Gobineau était un lecteur et un familier depuis le temps de sa jeunesse : « Les archives du château de Tocqueville gardent la trace des nombreuses lectures faites alors par le “philosophe de la Sérénissime Société” des *Scelti* [Gobineau] : Kant, Priestley, Bentham, Hegel, Fichte, Schelling, Godwin, Hume, Cabanis, Harnisch [...] »¹⁴¹ Et l’on sait que pour Gobineau, Hegel est un « asiatique » ; c’est ainsi qu’il écrivait dans *Les Religions et les Philosophies dans l’Asie centrale* : « Les deux hommes que les philosophes [persans] de ma connaissance ont la plus grande soif de connaître, c’est Spinoza et Hegel ; on les comprend sans peine. » Si donc, Gobineau se fait envoyer des ouvrages de philosophie allemande (ou autre, d’ailleurs), c’est pour confronter celle-ci à la « Philosophie Orientale » ; et se confirmer (et se conforter) — sur pièce, pourrait-on dire — dans l’idée qu’il s’est faite de leur parenté. Mais, il faut le dire ici, la clé du *Mémoire* ne saurait être cherchée dans la philosophie allemande mais bien du côté de l’Orient, plus précisément dans la mystique shî‘ite — où Gobineau retrouvait l’idéalisme hégélien qui l’avait séduit dans sa jeunesse ; et ce n’est que par ce biais-là que l’on peut parler d’une influence de la philosophie allemande sur le *Mémoire*. Pierre-Louis Rey remarque que celui-ci « s’ouvre sur une réfutation de la philosophie de Descartes » ; mais il s’agit moins d’une « réfutation » proprement dite que d’un « congé » qui est donné là, au seuil de l’exposé, au dualisme cartésien en particulier, et à toute la pensée occidentale dont il est le principe — ce qui n’est pas le cas, bien entendu, de celle de Hegel : la philosophie hégélienne est une dialectique (triadique) de la *totalité* ; et comme telle elle ne tolère pas un dualisme strict. Pierre-Louis Rey signale que Gobineau s’en était déjà pris à Descartes, sans qu’il soit nommé, dans l’*Essai* ; et il cite un extrait d’une lettre que celui-ci envoie, à Prokesch-Osten, le 20 juillet 1862 où il est on ne peut plus clair : « Je vous avoue en toute humilité que Descartes me paraît misérable et l’idée que l’homme fini peut découvrir l’infini par une série de calculs certains, une des grandes inepties qui ait jamais passé par une tête humaine. Mais comme c’est Européen ! » On notera le : « comme c’est Européen ! » Ce que reproche Gobineau à Descartes ce n’est pas bien sûr de faire des « calculs certains », c’est, comme il l’écrit au début du *Mémoire*, d’avoir « prononcé que nous n’avions la conscience assurée de la vie que par cela seul que nous pensions » ; c’est-à-dire de fonder, dans un système radicalement dualiste, la certitude d’être sur la pensée — un étant fini, qui peut *calculer juste* tant qu’il veut, ne pourra jamais sortir de la finitude où il s’est enfermé et atteindre à la pensée de l’*Être infini* sans en finir avec un dualisme qui le contraint. Pierre-Louis Rey commente le jugement de Gobineau sur Descartes en disant que :

¹⁴¹ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 81, Berg international.

« L'opposition de certitudes de ce style aux idées qui lui répugnent est chez lui monnaie courante. » Mais c'est être à côté de la question que de parler de répugnance à ce propos ; ce n'est pas de la *répugnance* de la part de Gobineau, c'est un *jugement* parfaitement fondé — qui indique où va sa préférence, certes — mais d'un point de vu radicalement opposé au dualisme : celui du monisme ; que l'on retrouve évidemment dans la « Philosophie Orientale ». On voit donc que la démarche de Gobineau est parfaitement cohérente et qu'elle n'a rien d'excessif. Le principal problème que pose le *Mémoire*, une fois qu'on en a repéré la logique, tient au fait que le langage philosophique de Gobineau n'a pas la clarté et l'assurance que l'on trouve chez un spécialiste comme Henry Corbin qui nous servira de guide tout au long de notre parcours à travers cette œuvre singulière qui a rebuté et dérouté bien des commentateurs.

Gobineau s'est toujours présenté comme un esprit scientifique ; c'est ainsi qu'il rappelle, au seuil de son *Mémoire*, que dans l'*Essai*, il a « voulu montrer que les phénomènes présentés par le développement des sociétés ressemblaient fort aux phénomènes produits par les évolutions de la substance organique » et qu'il a « exprimé l'opinion qu'il était légitime de considérer l'histoire proprement dite comme une partie de l'histoire naturelle »¹⁴² — il n'oublie pas non plus de dire qu'il est, en quelque sorte, un précurseur de Darwin puisqu'il avait rencontré « avant 1854 [...] certaines vérités que, dans l'ordre spécial de ses travaux sur l'origine des Espèces, M. Darwin a constatées, à son tour, en 1860 »¹⁴³ — ; et il prend bien soin de préciser qu'une « telle doctrine » bien qu'elle soit « dans l'essentiel, une application des théories suggérées par l'examen des faits naturels, n'en est cependant pas l'esclave »¹⁴⁴. Gobineau rappelle aussi que dans l'*Essai*, il suggérait un « au-delà » du naturalisme mais qu'il n'avait été compris nulle part : « En France aussi bien qu'en Allemagne, en Angleterre ou en Amérique, les partisans comme les adversaires de mes idées ont passé sans l'apercevoir ou, plutôt, sans se rendre un compte suffisant de ce que j'avais indiqué. »¹⁴⁵ — et il renvoie à son *Traité des Écritures cunéiformes*, tome II, p.144. Il ajoute pour terminer : « Je reprends aujourd'hui ce sujet qui me tient à cœur et je vais m'efforcer de répandre la clarté sur cet inconnu dont je n'ai fait, une première fois, que dénoncer l'existence et montrer, trop

¹⁴² Arthur de Gobineau, *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle, Première partie*, p. 38, Desclée Brouwer.

¹⁴³ *Op. cit.*, p. 39.

¹⁴⁴ *Ibidem*.

¹⁴⁵ *Ibidem*.

obscurément, une face unique. »¹⁴⁶ Il y a donc « un inconnu » négligé ; et il faut noter l'importance de l'aveu que fait là Gobineau, il n'aurait fait, dans ses travaux précédents, que montrer « une face » de la réalité — il dit : « cet inconnu dont je n'ai fait [...] que montrer, trop obscurément, une face unique », mais il faut comprendre, pour que la phrase ait un sens, qu'il n'a, jusqu'à présent, montré qu'un côté de la réalité et qu'il va maintenant dévoiler « l'autre côté ». Et cet « autre côté », c'est dans le *Mémoire* qu'il va l'exposer — qui de ce fait constitue le complément ; il faudrait dire : le *complémentaire*, « l'autre face » (la face cachée) qui est indispensable pour que l'œuvre soit *complète* — et intelligible.

Nous parlions de monisme à propos de la philosophie du *Mémoire* ; il faut s'en expliquer parce qu'il semblerait que Gobineau se contredise sur ce point capital. En effet dans la Première partie, III (p. 48), il écrit : « L'être et la pensée, la vie et la conscience sont parties inséparables d'un même agrégat. J'ai dit ailleurs que les Arabes en ont jugé ainsi [*Traité des Ecritures cunéiformes*, t. II, p. 144]. » ; alors que juste après, il affirme : « La vie est, assurément, dans la matière ; mais ce n'est pas la matière. Qu'elle s'y attache ou s'en détache, elle a des habitudes et des fonctions qui lui sont propres. Elle est soumise à des conditions que la matière ne subit pas et la plus particulière de ces conditions est de tomber [...] sous la juridiction de l'esprit. [...] / La matière est une chose, la vie en est une autre et si l'on considère le plus grand nombre des individualités organiques qui ont existé dans la totalité de l'univers, en remontant la ligne des temps écoulés et ne représentant tout ce qui existe actuellement et tout ce qui existera encore et cela, depuis l'atome presque incorporel dont la dépouille n'en forma pas moins des couches géologiques d'une puissance indiscutable, jusqu'à l'être le plus complexe que la nature fait circuler sur la surface des mondes, on sera bien porté à admettre que la somme totale des molécules inorganiques entraînées dans un mouvement continuuel a pour vocation de fournir l'élément plastique sur lequel viennent s'imprimer les formes des innombrables catégories d'existences. »¹⁴⁷ La contradiction n'est qu'apparente. Il faut bien faire attention au fait que la distinction qui est faite entre « la matière » première, inorganique, et « la vie », matière organisée — que l'on pourrait dire matière seconde — qui vient *informer* cette *materia prima*, ne recouvre au fond que la vieille distinction philosophique entre *matière* et *forme* ; et qu'elle n'infirme en rien la profession de foi résolument moniste de Gobineau. Parler de matière et de forme, n'est justement que façon de parler ; ce n'est que catégorisation duelle de la « Chose Une ». Que l'on parle d'une

¹⁴⁶ *Op. cit.*, p. 40.

¹⁴⁷ *Op. cit.*, p. 52, 54.

matière *informée* ou d'une forme qui est *matérialisée* revient à dire *la même chose*. Il n'y a pas, d'un côté une matière que l'esprit viendrait mettre en forme ; ou un esprit qui viendrait à se matérialiser — on peut citer ici, à propos, le vieil adage alchimique selon lequel la spiritualisation du corps est identiquement matérialisation de l'esprit — ; c'est d'une même *opération* dont il s'agit. *Matière* et *forme* ne sont que des *noms* pour la « Chose Une », une manière de distinguer ce qui en réalité ne se distingue pas. En tout état de cause, la contradiction ne se présente pas dans la vie et dans sa plus haute expression triadique : l'homme, *esprit* dans un *corps animé*.

Nous ne sommes là qu'au début des difficultés et des contradictions diverses qui vont se présenter dans le cours de l'examen que nous allons faire du *Mémoire* — et qui ont dû se présenter à Gobineau également lors de sa rédaction qui s'étend, il faut le rappeler, sur douze années, et ne fut achevée, précisément, que lors de son deuxième séjour en Perse ; la principale difficulté étant, nous l'avons dit, d'ordre linguistique : Gobineau ne possédait pas un langage philosophique suffisamment précis et unifié dans ce domaine particulièrement ardu de la métaphysique. C'est ainsi qu'on le sent constamment « en lutte » avec son sujet qu'il a du mal à maîtriser ; et il doit donc « faire avec ce qu'il a » : un vocabulaire « flottant » mais qu'il utilise faute de mieux. On en a un exemple avec le terme de « *sporadique* ». Pierre-Louis Rey signale qu'« [e]n médecine “sporadique” s'oppose à “épidémique” ou “endémique” », mais ce n'est pas de ce côté-là qu'il faut chercher ; il ajoute que « [c]hez Gobineau “existence sporadique” est synonyme d’“existence individuelle” »¹⁴⁸, mais c'est le terme d'« existence individuelle » qui fait lui-même problème : qu'est-ce à dire ? Nous pensons que pour bien comprendre la signification de ce terme, il n'est pas inutile de se référer à la terminologie de Leibnitz. Nous y reviendrons ; mais nous pouvons d'ores et déjà faire un rapprochement que nous serons amené à développer dans le cours de cet exposé, entre le *Mémoire* et la mystique shî'ite — plus particulièrement celle de Mollâ Sadrâ à laquelle Gobineau s'était intéressée — et nous citerons, à ce propos, celui qui nous servira de guide (et de boussole) dans notre exploration de cette œuvre, singulière entre toutes, parmi les nombreux ouvrages de Gobineau : Henry Corbin. Voici ce qu'il écrit :

¹⁴⁸ Pierre-Louis Rey, *Les « existences individuelles » de Gobineau*.

Il y a des constellations spirituelles, des constellations d'âmes, comme il y a des constellations aux cieux astronomiques. "Ce que nous professons, déclare, avec force notre philosophe [Mollâ Sadrâ], c'est que les formes n'ont pas de substrat matériel, que l'on fasse de celui-ci une faculté céleste (par exemple, la faculté imaginative de l'Âme du monde), ou que l'on en fasse notre propre faculté imaginative individuelle. En effet, elles sont à la fois étendues et dimensionnelles (*miqdârîya*), et pourtant séparées de la matière. Si l'on déclare qu'elles subsistent par ces facultés de l'âme qui sont immatérielles, c'est une manière de subsistance qu'il ne faut absolument pas confondre avec une incarnation (*holûl*), la manière dont un accident, la couleur noire, par exemple, imane à son substrat, son *mahall*, le corps noir par lequel elle subsiste). Loin de là ! chaque substance d'entre les substances des humains (*jowâhir al-Adamîyîn*) est dans l'Au-delà un univers complet par soi-même, aussi complet que ce monde-ci (notre monde sensible) pris dans sa totalité, sans qu'il y ait de gêne ni de compression entre l'un de ces mondes et un autre. Chaque être humain est dans le paradis un univers complet en soi. Et parce qu'il est une totalité, cet univers, son monde, n'est donc nullement une simple unité parmi les unités d'une série de même espèce, avec lesquelles seulement ils constituent un univers complet et unique. Et nonobstant que cet univers soit chaque fois complet et unique, tout ce qu'il veut et désire, présence humaine ou autre, lui est présent avec la rapidité d'un clin d'œil ou d'un battement de cœur." / On ne saurait formuler de conception plus authentiquement monadologique que la conception de Mollâ Sadrâ, laquelle rappelle simultanément la monadologie de Leibniz et l'angélologie de Swedenborg. Il ne faut pas se représenter que la totalité spirituelle est faite de l'addition des parties, comme si chaque partie était incomplète sans les autres. Ou plutôt il n'y a pas de parties. Le tout est dans le chaque. La conception de l'unité ne sera donc pas celle d'une œcuménie totalisant les unités ; c'est chaque unité qui totalise en elle-même le tout ; chaque unité est "œcuménique".¹⁴⁹

Puisqu'il est ici fait référence à Leibnitz, qu'on nous permette de citer quelques lignes de ses *Principes de la philosophie* — autrement nommés : *Monadologie*.

1. La Monade dont nous parlons ici, n'est autre chose, qu'une substance simple, qui entre dans les composés ; simple, c'est-à-dire sans parties. [...] / 3. Or là, où il n'y a point de

¹⁴⁹ Henry Corbin, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques IV, L'école d'Ispahan, l'école shaykhie, le douzième imâm*, p. 112,113, Tel / Gallimard.

parties, il n'y a ni étendue ni figure, ni divisibilité possible. Et ces Monades sont les véritables Atomes de la Nature et en un mot les Éléments des choses. / 4. Il n'y a aussi point de dissolution à craindre, et il n'y a aucune manière concevable, par laquelle une substance simple puisse périr naturellement. / 5. Par la même raison il n'y en a aucune, par laquelle une substance simple puisse commencer naturellement puisqu'elle ne saurait être formée par composition. / 6. Ainsi on peut dire, que les Monades ne sauraient commencer ni finir que tout d'un coup, c'est-à-dire elles ne sauraient commencer que par création et finir par annihilation, au lieu que ce qui est composé, commence ou finit par parties.¹⁵⁰

Au rapprochement que fait Henry Corbin entre la « Philosophie Orientale » de Mollâ Sadrâ et la *Monadologie* de Leibnitz, il convient d'ajouter celui qui *doit* être fait avec le *Mémoire* de Gobineau qui, dans *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* au chapitre consacré au soufisme, mentionne particulièrement Mollâ Sadrâ dont il dit qu'il est le « restaurateur de la grande philosophie asiatique » et que son « incontestable mérite [...] c'est d'avoir ranimé, rajeuni, pour le temps où il vivait, la philosophie antique ». Il ajoute : « [...] depuis Moulla Sadra, la trace de la science n'a plus été perdue, ni effacée; elle est constamment restée visible sur le sol, et, malgré des circonstances qui se sont montrées très défavorables, la flamme de la torche a tenu bon ; elle a vacillé sous le vent, mais ne s'est point éteinte »¹⁵¹.

On le voit, ce que nous avons appelé le « tropisme Oriental » de Gobineau garde toute sa pertinence en ce qui concerne le *Mémoire*. C'est ce que nous allons nous employer à montrer dans ce Commentaire.

Il faut, pour commencer, revenir sur la prétention de Gobineau au « naturalisme » — il présente ce qui deviendra le *Mémoire* comme une « découverte d'histoire naturelle » — ; ce qui donne lieu, dans la première partie de l'ouvrage, à tout un développement sur ce qu'est la « vie individuelle ». Et il note à ce propos que : « Les analystes savent bien où palpite la vie, mais ils ne savent pas aussi bien où elle ne se glisse pas. »¹⁵² Il ajoute plus loin : « La chaîne des productions organiques et inorganiques qui s'étend du corps solide offert par la roche de première formation, jusqu'à la diffusion des fluides impondérables n'a pas encore laissé

¹⁵⁰ Leibnitz, *Principes de la Nature et de la Grâce, Monadologie*, p. 243, 244, GF.

¹⁵¹ Arthur de Gobineau, *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale, Chapitre IV, Le Soufisme – la Philosophie*, pp. 89, 90.

¹⁵² *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Première partie, III, p. 50.

apercevoir un point où elle s'arrête. [...] il n'existe pas de raison scientifique permettant d'établir que ce point doive se trouver quelque part. Si l'on raisonnait simplement par analogie, on serait, au contraire, induit à présumer que nulle solution de continuité n'existe dans la nature, là plus qu'ailleurs et, ainsi que par une insensible pente, on serait conduit à admettre que les manifestations matérielles tendent, sans cesser nullement d'exister, vers un état qui, d'après la façon ordinaire de raisonner aurait perdu la majeure partie des attributs considérés comme les plus inhérents à la matière. [...] »¹⁵³

Il faut noter le : « Si l'on raisonnait simplement par analogie » qui marque l'embarras de Gobineau, en ce sens qu'il semble émettre une restriction, alors qu'il y a approbation de ce type de raisonnement analogique qui permet d'arriver à la conclusion : « nulle solution de continuité n'existe dans la nature ». Ce qui signifie qu'il n'est pas possible d'assigner une limite à partir de laquelle la matière inorganique devient matière organique — de la même manière, si on opte pour un matérialisme rigoureux, on ne pourra que constater, à partir d'un certain état d'organisation de la *matière* l'« apparition » de ce que l'on nomme *esprit* ; mais quant à fixer une limite — un point, une « zone » — à partir de laquelle la matière organisée se met à « penser », voilà qui ne se peut. C'est ainsi que Gobineau peut arriver à la conclusion, à la suite d'un raisonnement un peu embarrassé et où l'on sent poindre la contradiction, que : « l'existence sporadique peut parfaitement se produire en dehors des conditions saisissables de la matière même » — l'embarras de Gobineau se manifestant dans le fait que pour en arriver là il se voit obligé de faire appel à la distinction forme / matière : « Puisque, donc, la forme, elle-même, se révèle indépendante de la matière » ; mais justement la forme n'est pas indépendante de la matière : la forme est toujours la forme d'une matière et la matière une matière informée ; ce n'est que dans l'abstraction qu'on les sépare.

Dans la citation qui précède, le point important est évidemment le « si [...] nulle solution de continuité n'existe dans la nature ». Dans ce cas, en effet, il n'est pas possible d'assigner une limite à partir de laquelle on passerait de la matière inorganique à la matière organisée — et à une matière organisée pensante : l'homme. Si l'on adopte un matérialisme strict, on ne résout pas pour autant le problème ; parce qu'on ne peut que constater, à partir d'un certain degré d'organisation de la matière, l'*apparition* de la pensée réfléchie — par exemple chez

¹⁵³ *Op. cit.*, Première partie, V, pp. 54, 56.

l'homme ce « grand miracle »¹⁵⁴. Mais quant à fixer un point à partir duquel la matière organisée se met à penser et à se penser elle-même comme pensante, c'est ce qui ne se peut — et on ne résout rien non plus lorsqu'on a dit que la pensée est un épiphénomène de la matière ; d'autant moins qu'on affirme ainsi que l'esprit est inhérent à la matière dans laquelle il ne fait que se *révéler* à un certain moment.

Gobineau qui tient beaucoup à montrer qu'il est un esprit scientifique et rigoureux — tout en rejetant le matérialisme — est ainsi contraint de s'engager dans une démonstration hasardeuse pour en arriver à sa conclusion que « l'existence sporadique peut se produire en dehors des conditions saisissables de la matière elle-même ». Et cet embarras se manifeste dans le fait que pour en arriver là, il est obligé de recourir à nouveau à la distinction forme / matière ; puisque, comme il est contraint de l'affirmer, « la forme [...] *se révèle* indépendamment de la matière ». Ce qu'il soutient dans sa conclusion où il affirme que l'existence sporadique peut être saisie en dehors de toute matière. Mais il précise ensuite : « S'il est certain que beaucoup de classes d'existences ne se manifestent que sous le vêtement sensiblement matériel, il faut montrer que d'autres se passent d'un tel secours, qu'elles sont, indépendamment d'un tel appui, et qu'elles se donnent à reconnaître au moyen d'un organisme abstrait, sans doute, mais néanmoins très réel ; qu'en vertu de cet organisme, elles sont soumises aux lois communes de la vie, énergiquement constatées, définies, reconnues par ce fait même. »¹⁵⁵ Nous nous trouvons là au cœur de la contradiction dont Gobineau essaie, tant bien que mal, de sortir. En substance, dit-il, l'existence se manifeste généralement sous une forme sensible — adaptée à notre appareil sensoriel — ; mais « d'autres » existences « se passent d'un tel secours » et, même, « sont indépendantes d'un tel appui [matériel] » et « se donnent à reconnaître au moyen d'un organisme abstrait », « mais néanmoins réel ». Voilà qui nécessite quelque éclaircissement. Reprenons. Il y a donc des existences matérielles que nous sommes outillés pour reconnaître sans problème ; mais il y en a d'autres qui ne se font reconnaître qu'au moyen d'un travail d'abstraction. On pourrait légitimement se demander où Gobineau veut en venir ; mais si on laisse de côté la manière embarrassée qu'il a de s'exprimer — et qui tient, comme nous l'avons dit, pour partie à la difficulté de son sujet et, pour une autre, au fait qu'il manque du vocabulaire technique nécessaire pour l'exprimer clairement —, on voit que le fond du problème qui se pose à lui reste toujours le même, à savoir : comment passe-t-on de la matière à l'esprit et *vice versa* ? Cependant la contradiction

¹⁵⁴ Hermès Trimégiste, cité par Pic de la Mirandole, *Sur la dignité de l'homme*.

¹⁵⁵ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Première partie, V, p. 58.

n'est qu'apparente et se résout d'elle-même dans ce « grand miracle » qu'est l'homme, matière organisée pensante. On se rend compte que le problème qui se pose avec insistance à Gobineau tient surtout à sa manière de l'approcher : par le « naturalisme » et l'« organicisme » qui est bien dans l'esprit du temps ; alors qu'il s'agit de métaphysique pure. Qu'il le veuille ou non, Gobineau est lui aussi un enfant de ce siècle positiviste et matérialiste — matérialisme qu'il rejette d'ailleurs catégoriquement — dont il est contraint, dans une certaine mesure, de parler la langue. D'où le long développement sur l'accouplement de l'idée et de la matière. Mais, justement, comment cet « accouplement » pourrait-il se produire et surtout être productif, c'est-à-dire fécond, si la matière et l'esprit n'étaient pas, par quelque côté, de même nature ? Et l'on se rend compte que ce développement où il « empile » les arguments sans vraiment construire quelque chose de solide, n'est qu'un détour qu'il ne peut s'épargner parce qu'il veut à toute force fonder une métaphysique sur des arguments qui ressortissent de la physique et du naturalisme de son temps — dont il reste prisonnier parce, quoi qu'il en ait, il ne peut pas être « plus que son temps » (Hegel).

Mais Gobineau, en changeant d'Espace — il retourne en Perse — va aussi changer de Temps ; et c'est précisément ce qui va lui permettre d'échapper à des contradictions qui, autrement, auraient été insolubles et de terminer ce *Mémoire* qu'il « traînait » depuis douze années. C'est à partir de là qu'il va pouvoir poursuivre et achever ce « voyage » longtemps contrarié vers le « Ciel » métaphysique, qui doit venir couronner son œuvre — non sans peine comme on le voit encore dans cette remarque une fois de plus restrictive : « Dégagée de l'uniformité de ses moyens de création, dégagée de l'Espace et du Temps, la substance se montre excessivement variée et rien n'autorise à la considérer comme étant une. »¹⁵⁶, qui montre bien à quel point il a du mal à quitter totalement la pensée dualiste, qu'il ne peut encore que relativiser, attitude qui ne trouvera sa résolution qu'avec l'introduction de la catégorie totalisante de la vie : « Cependant, la façon dont ces différences sont distribuées, dans les manifestations de la substance [...] provient de la vie même qui pousse, l'une vers l'autre, les affinités et, pour cela, les détache des parties antagonistes ou tend à le faire. »¹⁵⁷ Car c'est dans la vie que « les phénomènes d'ordre physique et intellectuel » sont en « corrélation étroite » et que se résout cette « dualité », cette « homogénéité » et cette « non-identité » des « agents » ; parce que, comme le dit Gobineau, considérant « *les deux séries de faits* [physiques et intellectuels] », « il faut poser en principe que les êtres de toutes catégories

¹⁵⁶ *Op. cit.*, Troisième partie, V, p. 228.

¹⁵⁷ *Op. cit.*, Troisième partie, V, p. 228.

sont à considérer sous deux aspects : d'abord, leur nature d'individus isolés, sporadiques ; ensuite, leur qualité de milieu à l'égard d'autres êtres. [...] »¹⁵⁸ ; et en ce qui concerne la « différence radicale quant à l'essence dans chacune des deux séries », elle n'existe évidemment pas du point de vue moniste qui nous intéresse seul ici, en l'occurrence. C'est pourquoi, le fait que Gobineau éprouve le besoin de calquer le mode de « production de l'Entité désignée sous le nom d'idée » sur celui des corps physiques, apparaît superfétatoire dans son argumentation — bien que nécessaire de son point de vue de « scientifique » naturaliste. La notion de milieu — ou plutôt de *milieux* propres aux différents « composés » — se révèle être essentielle. Gobineau note la « nécessité absolue à ce que tout ce qui vit, vive dans un milieu qui lui convient » ; mais tous ces milieux ne sont pas séparés les uns des autres par une barrière infranchissable et, si chaque entité a son milieu, elle peut être milieu pour une autre entité (et cela à l'infini). Il convient donc de considérer « les êtres de toutes catégories sous deux aspects : d'abord leur nature d'individu isolé, sporadique ; ensuite, leur qualité de milieu à l'égard d'autres êtres » — ce qui revient à abolir la séparation et à établir une continuité des êtres et de leurs milieux. Mais, comme Gobineau continue à tenir séparés, dans sa démonstration, esprit et matière, et qu'il doit les réunir en même temps, il est obligé de considérer que ce qui est valable pour la matière ne l'est qu'*analogiquement* pour l'esprit ; c'est une manière de s'en sortir sans trancher.

Lorsqu'il examine le domaine de l'esprit, Gobineau conserve *naturellement* le même schéma d'analyse : de la même manière que dans le monde physique, il y a, dans le monde spirituel, des entités individuelles séparées et des milieux qui forment une série continue : « la vérité est que : *les esprits sont des milieux* et que ces milieux diffèrent comme aussi les entités qui s'y développent. La conclusion de ceci est que les Idées comme toutes les entités se manifestant dans les esprits considérés comme milieux, sont tout autant que les autres formes de l'existence répandues dans la nature, soumises à des divergences qui constituent ce qu'on appelle des genres, des espèces et des variétés. »¹⁵⁹ Gobineau tient particulièrement à son modèle naturaliste et il y revient encore dans le récapitulatif de la Première partie, XIII, du *Mémoire* : « En récapitulant ce qui précède, on voit que les formes de l'existence abstraite, dont il a été question jusqu'ici, sont entièrement soumises aux lois principales observées dans la nature organique : homogénéité fondamentale, différences sexuelles, besoin de milieux spéciaux, pluralité des milieux, diversité des espèces, infécondité des hybrides. On est conduit

¹⁵⁸ *Op. cit.*, Première partie, IX, p. 70.

¹⁵⁹ *Op. cit.*, Première partie, XI, pp. 74, 76.

à inférer de là que ce qui résulte d'une observation si exacte des conditions de la vie, c'est bien réellement la vie elle-même ; puisque si la vie est indéfinie, absolue, les manifestations organiques qu'elle produit, dans l'espace et dans le temps, sont toutes transitoires sans aucune exception. »¹⁶⁰ Il poursuit là son parallèle entre les manifestations de « nature organique », c'est-à-dire le monde matériel qui tombe sous les sens, et ce qu'il nomme, par opposition, le monde immatériel, qui est du domaine de l'abstraction. Cela va être pour Gobineau l'occasion de réintroduire les catégories kantienne de l'Espace et du Temps. Il note que les manifestations immatérielles ne ressortissent évidemment pas de la catégorie de l'espace mais de celle du temps ; mais que dans les deux cas on a à faire à des manifestations transitoires. Il précise aussi que l'Esprit, milieu des idées, étant lié au corps, dépend donc de l'intégrité de ce corps, avec lequel il est amené à disparaître, puisque les corps sont périssables ; et que, donc, si « les idées meurent » aussi, c'est qu'« elles ont vécu » dans un corps. C'est seulement alors, après tous ces détours, que Gobineau revient au problème essentiel : celui de la forme et de la matière. Et là encore, il s'attache, si l'on peut dire, à les dissocier : « Je reviens sur ce point important à fixer. On considère l'élément plastique comme essentiel dans l'existence de la forme. Sans doute, on accepte bien qu'il y ait dualité dans la rencontre de celle-ci avec la matière, mais comme on ne saurait s'imaginer la matière déshabillée de la forme, on se laisse aller à admettre que la forme ne se passe pas non plus de la matière. Pourtant elle s'en passe. » Il s'appuie en l'occurrence sur la géométrie : « Toute forme dérive de deux générateurs : le point et la ligne. En dehors de là, pas de forme. Mais le point et la ligne sont deux abstractions. Leur origine est purement idéale [...]. Le point ne se laisse pas saisir, ni la ligne délimiter. Il n'en est pas moins vrai qu'ils existent dans leur état élémentaire et en dehors de tout emploi qui les rattache à la substance tangible. »¹⁶¹ Il explique alors, laborieusement, qu'une forme tangible, c'est-à-dire la forme d'un objet est le produit de deux abstractions intangibles : le point et la ligne qui en procède. Sa démonstration peine quelque peu. S'il avait fait appel directement aux catégories kantienne, les choses auraient été beaucoup plus simples et claires : c'est grâce à ces catégories *a priori* : causalité, espace et temps, qui sont des abstractions, que nous pouvons saisir la réalité. Par conséquent, ce que Gobineau nomme « formes immatérielles », sans lesquelles « l'esprit ne percevrait que le chaos », ce sont les catégories kantienne ; et comme il le dit fort justement : « L'œil n'est pas admis à les atteindre, mais l'esprit les touche. »

¹⁶⁰ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Première partie, XIII, pp. 78, 80.

¹⁶¹ *Op. cit.*, Première partie, XIV, pp. 84, 88.

En conclusion de cette première partie du *Mémoire*, Gobineau établit qu'à partir de ces deux abstractions que sont le point et la ligne, qui en procède indéfiniment, on peut, selon l'usage que l'on en fait en les appliquant à un objet, avoir deux résultats opposés : si on analyse l'objet, on obtient un « amas matériel » chaotique, une confusion de points et de lignes ; et dans l'autre sens, celui de la construction, on aura une matière mise « en ordre » — *informée* — où comme le dit Gobineau, on aura « classifié l'amas abstrait » et obtenu un objet. Ce qui est exactement le rôle des catégories de Kant qui permettent de saisir la réalité à laquelle elles s'appliquent.

Après cette première partie, Gobineau a inséré le long développement philologique qui était prévu initialement pour être un appendice à l'*Essai* — et qui est aussi à l'origine du *Mémoire*. Nous l'étudierons, comme nous l'avons annoncé, à la fin, pour ne pas rompre la continuité de l'exposé métaphysique proprement dit, que constituent les parties une et trois du *Mémoire*.

Jusqu'ici, nous avons principalement mis en lumière les rapports et les rapprochements que l'on peut faire entre le contenu du *Mémoire* et la philosophie allemande : Kant (les catégories de l'espace et du temps — et de la causalité) et Leibnitz, pour l'essentiel. Mais on a vu, en ce qui concerne Kant, que Gobineau ne s'y réfère pas explicitement ; quant à Leibnitz, qui n'est pas cité non plus par Gobineau, mais dont on retrouve de nombreux échos dans le texte de la première partie du *Mémoire* (la *Monadologie* et aussi tout ce qui concerne le problème du continu dans les séries), il nous a servi à introduire une première référence importante à la « philosophie Orientale » — celle de Mollâ Sadrâ en l'occurrence — qui est, selon nous, la véritable clé de l'ouvrage — en tout cas celle qui ouvre le plus de portes à une bonne compréhension de celui-ci. Nous allons y venir.

Nous examinerons donc à présent la troisième partie du *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*. Elle commence par une véritable profession de foi en faveur de l'individualité.

Écoutons Gobineau : « La plénitude la plus grande possible de la conscience, la sensation vive d'être, d'être individuellement, d'être séparément de tout le reste de la substance ambiante, d'être pour soi et en soi, peut seule être admise comme conférant la vie complète. À quelque autre stade que l'on considère celle-ci, elle s'aperçoit en voie de formation ; elle ne

s'arrête pas, elle monte ; mais à vrai dire, elle n'est pas ; seulement elle est en travail pour devenir. Il faut donc chercher la vie et l'observer dans son épanouissement le plus grand connu, qui est l'individualité, et non pas dans ses origines qui ne la fournissent pas réellement. »¹⁶²

Après cette entrée en matière sans ambiguïté, nous allons retrouver le Gobineau qui nous est familier, celui qui tient à tout expliquer par les sciences naturelles ; mais nous le verrons mettre celles-ci au service d'une vision *unitaire* — à défaut d'être franchement moniste — de la vie, qui se distribue en une série ininterrompue, de la cellule primordiale à l'homme :

Les hommes diffèrent plus entre eux que les enfants, les plantes arrivées à la floraison plus que leurs germinations premières. À leur tour, les enfants diffèrent plus que les embryons et quand on dépasse ces derniers pour ne plus considérer, au-dessous d'eux, que l'entozoaire spermatique, on trouve que, là, la nature animale s'unifie si bien que le têtard qui doit devenir un homme et celui qui produira un poisson ne sont pas à distinguer l'un de l'autre. Ainsi, toute la création animée est ramenée facilement à l'identité dans la mesure où elle perd la conscience de la vie. / Mais il n'y a pas de motif pour s'arrêter là. Après l'entozoaire spermatique, il y a la cellule, dernier terme jusqu'ici découvert de l'état génésiaque et la cellule n'est pas moins le principe formateur du règne végétal, que du règne animal. Les imaginations qui se plaisent ou celles qui s'indignent à tourmenter la question de savoir si l'homme a ou n'a pas un degré de parenté avec le singe, ont toute facilité pour s'ouvrir un registre généalogique beaucoup plus étendu et rien ne les force à s'arrêter en chemin dans la contemplation de leurs alliances.¹⁶³

On notera la pointe d'humour avec laquelle Gobineau, prenant le parti de Darwin contre ses adversaires, ironise sur ceux qui s'indignent que l'on puisse apparenter l'homme au singe, en disant, qu'en tout état de cause, il n'y a aucune raison de s'arrêter au singe et que l'on peut descendre encore bien plus bas — jusqu'au commencement de la série.

Cette troisième partie du *Mémoire* se présente comme un véritable plaidoyer de Gobineau en faveur de l'individualité — on pourrait presque dire, en employant la terminologie jungienne : de l'*individuation* —, qui est présenté comme le véritable but de la sélection ;

¹⁶² *Op. cit.*, Troisième partie, I, p. 218.

¹⁶³ *Op. cit.*, Troisième partie, I, pp. 218, 220.

c'est ainsi, écrit-il, que « Le progrès de la vie [...] constitue une constante sélection par suite de laquelle a lieu l'élimination successive des caractères généraux, ceux qui le sont davantage disparaissant les premiers, jusqu'à ce que l'être atteigne le plus haut point possible d'isolement et de spécialisation. Alors, seulement, il y a résultat. Le développement s'arrête parce qu'il est complet, eu égard aux circonstances dans lesquelles il se produit, et les signes de la dissolution commencent à se montrer. Ainsi la détermination sporadique est le but et l'individu est l'être. »¹⁶⁴ C'est seulement à partir de là que nous allons pouvoir entrer dans la partie qui peut être proprement dite métaphysique. Mais le moment n'en est pas encore tout à fait venu. Gobineau va profiter de la conclusion à laquelle il est arrivé pour « régler son compte » à Descartes — sans qu'il soit nommé. Pour ce faire, il lui faut mettre l'accent sur « un fait beaucoup plus capital encore » que le phénomène de l'individualisation, à savoir que : « Si la vie porte [...] en elle [...] comme caractéristique, la tendance à l'individualisation », il faut « prononcer hardiment que ce qui n'est pas individuel deviendra mais n'est pas » ; et qu'une substance qui ne serait qu'« étendue » — ici Descartes est directement visé —, une substance « privée d'accidents » ne peut se trouver : « Une telle substance privée d'accidents, serait complètement insaisissable et les philosophes qui, la poursuivant ainsi dépouillée, au plus noir des abstractions, ont cru l'atteindre, sont tombés avec elle dans la doctrine du néant. »¹⁶⁵ Voilà ce qui s'appelle en finir avec le dualisme cartésien. Mais pour aller où ? Comme il se doit, vers une conception moniste, nonobstant, de nombreuses tergiversations — qui seront d'ailleurs récurrentes jusqu'à la fin.

Puisque nous en sommes à la remise en cause du cartésianisme, on pourra noter que Gobineau se trouve là dans la droite ligne de l'idéalisme allemand ; ainsi Schelling écrit-il dans *Les Âges du Monde* :

Après que Descartes, l'initiateur de la philosophie moderne, eut divisé le monde en corps et en esprit, donc sacrifié l'unité à la dualité et que Spinoza les eut fondus en une unité, mais en une unité morte, donc sacrifié la dualité à l'unité, la philosophie se trouva obligée pour rétablir entre l'unité et la dualité la vivante opposition qui a justement l'unité pour conséquence, de s'enfoncer de plus en plus, à chaque pas, dans l'unilatéralité, jusqu'à aboutir de nos jours, dans les deux directions divergentes, à ce qui ne se prêtait plus à aucune division ultérieure. / Leibnitz était un antidualiste, mais dans un tout autre sens que Spinoza. Il s'est

¹⁶⁴ *Op. cit.*, Troisième partie, III, p. 220.

¹⁶⁵ *Op. cit.*, Troisième partie, III, pp. 222, 224.

attaché le premier à supprimer complètement l'être et à tout transformer en représentations, jusqu'à faire de Dieu lui-même la plus puissante force de représentation du Cosmos. Il postulait bien une unité, mais une unité unilatérale, et non bilatérale. / De cette première expression de l'idéalisme que fut l'intellectualisme de Leibnitz on peut, dans l'histoire de la philosophie, rapprocher le réveil de l'hylozoïsme qui eut lieu à la même époque, grâce surtout à Giordano Bruno : comme Leibnitz il garda de la dualité de Spinoza l'Un, tout en conservant à la fois le contraire ; dans la mesure cependant où il considérait la matière comme douée de vie, il admettait sous cet Être ou en lui un élément spirituel. / Mais la direction dans laquelle il s'était engagé ne pouvait être suivie indéfiniment par l'esprit moderne. Il lui a fallu pousser la décomposition plus à fond. L'Être, la matière que l'hylozoïsme avait seule laissé subsister, avait encore un côté spirituel, une vie interne. Il restait à la transformer en quelque chose d'absolument mort, en une extériorité dépourvue de toute intériorité, en une simple accumulation de parties différant les unes des autres, non par quelque chose d'intérieur, mais par leur simple conformation ; et c'est d'une pareille matière qu'il fallait déduire toute la nature vivante, la pensée, les pensées, les sentiments, les actions, théorie qui est faite pour donner une idée exacte et une image fidèle du peuple qui l'a élaborée. / Lorsque l'idéalisme eut atteint son apogée avec Fichte, sa pensée fondamentale qui était celle de Moi, c'es-à-dire une unité vivante de l'Existant et de l'Être, a pu éveiller l'espoir de l'avènement d'un spinozisme porté à un niveau plus élevé, plus pénétré de vie. Mais il devint bientôt évident pour tous que ce n'était pas là ce qu'exigeait l'esprit du temps : on voulait que l'homme seul ou le seul genre humain fût une force de représentation.¹⁶⁶

Si Gobineau avait lu ce livre, il ne pouvait que se souvenir de ce jugement qu'il approuvait en rédigeant le *Mémoire*.

Au début du chapitre IV, Troisième partie, Gobineau revient sur les catégories kantienne d'espace et de temps, qui bien évidemment ne sont pas substantielles ; et, il rappelle à juste titre que : « Ce ne sont pas des entités, ce ne sont pas des milieux ; mais des supputations de positions relatives d'un être à l'égard d'un autre. [...] Qui dit "Espace" ou "Temps" n'exprime pas un fait, mais seulement un rapport [...]. », mais il n'en réfère pas là à Kant mais à un kantien, fils de kantien : « Immanuel-Hermann von Fichte a raison de dire que l'"Espace" et le "Temps" n'ont, en eux-mêmes, aucune réalité ou puissance à l'égard de l'âme ou de

¹⁶⁶ F.-W. Schelling, *Les Âges du monde*, pp. 185, 186, Aubier Éditions Montaigne.

quelque entité que ce soit, attendu qu'ils ne sont rien que des conséquences immédiates de l'Être et de la persistance interne de toute entité.»¹⁶⁷ Cependant, il n'en arrive pas à l'affirmation nette d'un monisme de la substance que « rien n'autorise à considérer comme étant une » ; il a encore besoin d'un détour et d'un recours à la science naturelle, ce qui nous vaut ce passage caractéristique de sa manière : « Depuis les époques géologiques, les contrastes extrêmes ont diminué, les petits se sont accrus. Énormes mammifères, serpents démesurés, crustacés gigantesques, tout cela a disparu avec la flore qui y correspondait et, pourtant, les forces productives de pareilles individualités sont encore agissantes dans l'univers ; seulement, elles sont autrement réparties, autrement employées. Distribuées dans un ensemble plus vaste, numériquement parlant, elles opèrent dans un plus grand nombre d'êtres, partagés en variétés, pour la plupart, moins tranchés et qui, par ce motif, se rapprochant sans cesse, amènent constamment à la vie des variétés nouvelles qui se substituent à de plus anciennes graduellement éliminées.»¹⁶⁸, d'où il ressort que, ce qui agissait au début dans la substance pour l'informer, agit *encore* — et on peut ajouter : *agira toujours*, puisque la substance ne peut pas finir. Ce sera l'occasion pour Gobineau d'introduire, en passant, une référence à son *opus magnum*, *l'Essai* où il a exposé le déploiement universel de la substance dans les « grandes masses » que sont les peuples et leurs civilisations ; mais il faut souligner l'infléchissement remarquable de sa pensée vers une problématique de l'individu, cette fois : « Les premiers mélanges ont amené une série ininterrompue et incalculable d'autres mélanges. Les variétés sont devenues innombrables et le deviennent bien plus encore, à mesure qu'elles perdent de leur importance, et les choses iront jusqu'à ce moment où les différences ethniques étant tout à fait effacées, il ne restera plus que les différences individuelles, lesquelles produiront la limite infranchissable où devra s'arrêter l'unification.»¹⁶⁹

Cette troisième partie du *Mémoire* pourrait être sous-titrée : vers l'Unité. Gobineau, « pèlerin de l'absolu » : *homo viator*, est enfin en route — et sur la bonne voie, pourrait-on ajouter : « Voilà donc l'état de la substance. Elle n'est pas une et elle se cherche constamment. Elle se détache sans cesse d'elle-même et, sans cesse, cherche à se rattacher. Les corps premiers qui la composent ne cesseront jamais d'être des corps premiers et de garder leurs différences qualitatives ; mais on ne voit pas non plus qu'ils puissent jamais

¹⁶⁷ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Troisième partie, IV, pp. 226, 228.

¹⁶⁸ *Op. cit.*, Troisième partie, V, pp. 228, 230.

¹⁶⁹ *Op. cit.*, Troisième partie, VI, p. 232.

perdre l'attraction foncière qui les entraîne à se rencontrer et à se saisir constamment. Cette attraction foncière, qui n'est pas douteuse, entre les parties de la matière et l'esprit, puisqu'elle porte, et elle seule le peut faire, deux manifestations de l'Être d'apparences si étrangères à s'allier perpétuellement, ce qui ne pourrait pas être si elles ne contenaient pas, également, un principe homogène, commun, identique pour servir de conducteur à l'attrait. »¹⁷⁰ Tout est dit. Le problème est enfin posé avec toute la clarté d'exposition nécessaire pour qu'on puisse lui donner une réponse satisfaisante. La substance « n'est pas une » mais « elle se cherche constamment » — et, pour paraphraser les Évangiles, on pourrait dire : elle ne se chercherait pas si elle ne s'était déjà trouvée. La substance recherche l'unité parce qu'elle est *essentiellement* une ; et parce que, ce qu'elle est *essentiellement*, elle doit le devenir *visiblement* — pour paraphraser Hegel. Et, ce qui en son sein semble hétérogène : la matière et l'esprit, est pourtant apparenté ; ou, comme le dit Gobineau, cherche « à s'allier perpétuellement » — et comment cela serait-il possible si « un principe homogène » n'était pas à l'œuvre ? On voit que, malgré une formulation encore prudemment restrictive, le monisme semble cette fois acquis — ou, du moins, en bonne voie d'acquisition — chez Gobineau. Bien évidemment, ce « monisme » passe chez lui par un panvitalisme qui satisfait son naturalisme : « ce principe homogène » qui marie la matière et l'esprit au sein de la substance « découle de la vie, c'est la vie elle-même ; il cherche la vie, il veut la vie ; il passe où il peut pour la trouver ; il la sent partout et la rencontre sous quelque forme qu'elle soit. »¹⁷¹ Et, le fait qu'il s'agisse d'un principe vital et que ce principe soit constamment en mouvement, est essentiel ; car, comme l'écrit Gobineau, la tendance à l'« unification » ne signifie pas la « fusion absolue », parce qu'il ne peut pas être que, « la vie se cherchant elle-même » en arrive à se perdre au point de se retourner contre elle-même et de passer dans son contraire : le néant. Donc, affirme Gobineau, ce principe homogène — d'attraction passionnée, pourrait-on dire, en reprenant une expression chère à Charles Fourier — cet « attrait » n'est pas « un agent », une « énergie primaire », parce que dans ce cas, on aboutirait, au bout du compte, par entropie, c'est-à-dire par déperdition de cette énergie, à la mort ; ce qui ne se peut ; parce que la Vie est éternelle : éternel recommencement, puisqu'aussi bien la substance ne peut périr (mais nous anticipons ici ce qui sera la conclusion du *Mémoire* où Gobineau promet à l'homme rien moins que l'immortalité). Voilà enfin cette profession de foi moniste si longtemps contenue — même si l'expression en reste contournée

¹⁷⁰ *Op. cit.*, Troisième partie, VI, p. 234.

¹⁷¹ *Ibidem.*

— finalement délivrée : si l'on veut « comprendre » la substance, il faut conserver un point de vue unitaire :

[...] on ne la divisera pas en deux fractions de constitution absolument opposées, la matérielle et l'idéale. Elle est variée en elle-même, comme on l'a vu, mais continue et, dans l'essentiel, homogène et de même que la matière contient des corps premiers étrangers les uns aux autres, en tant que corps premiers et, cependant, susceptibles de se combiner, parce qu'en somme ils sont matière et possèdent en commun tels et tels attributs de la matière, de même la substance contient la matière et l'esprit qui se combinent constamment, qui ne vivent pas l'un sans l'autre et pour lesquels des rapports si étroits s'expliquent, malgré les différences, par le fait que matière et esprit possèdent également et en commun les attributs principaux de la substance, l'attraction, la détermination des parties par le rayonnement commun qui produit le temps et l'espace, la soumission aux mêmes lois de manifestation et de développement. Quand de pareilles conditions, si capitales et si puissantes, se trouvent présider à l'existence de deux faits, toutes les différences que l'on relève entre ces faits, si considérables, si permanentes qu'elles soient, ne prévalent pas contre l'identité radicale.¹⁷²

C'est le moment de se demander comment Gobineau en arrive à ces conclusions pour le moins surprenantes — et ce n'est pas fini. L'idéalisme allemand (Hegel, Schelling, Fichte) a pu l'aider ; il s'y est intéressé très tôt, dans sa jeunesse ; mais le *Mémoire* n'a été terminé que tardivement, et en Perse. C'est donc là qu'il faut chercher la clé du mystère — assez peu mystérieux d'ailleurs, puisque l'on sait que lors de sa seconde ambassade, il s'est beaucoup intéressé à l'ésotérisme — il n'était pas exclusif en la matière puisqu'il a étudié les arcanes de la « science sacrée » aussi bien avec des mollâs qu'avec des rabbins. C'est aussi de cette époque que date *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale* ; ainsi que ses études sur les cunéiformes — toutes choses qui sont liées et procèdent des mêmes préoccupations. Néanmoins, on peut dire que, d'une certaine manière, c'est grâce à l'idéalisme allemand que Gobineau en est arrivé là. Il faut se rappeler que lors de ce deuxième séjour en Perse, il se fait envoyer des livres de philosophie ; et nous avons émis l'hypothèse que ce devait être des livres de philosophie allemande, qu'il avait dû lire dans sa jeunesse, et qu'il voulait relire pour

¹⁷² *Op. cit.*, Troisième partie, VIII, pp. 234, 236.

les confronter à la « Philosophie Orientale ». Pour conforter cette hypothèse, nous pouvons citer à nouveau le Schelling des *Âges du Monde* — que Gobineau l'ait lu ou non — qui écrit : « Les rapports entre le corporel et le spirituel, sur lesquels s'est si souvent exercée l'ingéniosité humaine, sont et restent inexplicables, si l'on n'admet pas qu'il s'agit d'une seule et même substance qui, par un côté, par son côté inférieur, présente des propriétés corporelles, mais qui par son côté supérieur, par celui qui est tourné vers l'esprit, se résout en un être spirituel. Tous les autres systèmes, malgré leur ingéniosité, laissent subsister l'aiguillon du doute. La seule explication conforme à la pensée naturelle est celle qui est fondée sur l'influence dite physique ; mais on a dû l'abandonner lorsque fut établi entre la matière et l'esprit un dualisme irrémédiable : le dualisme cartésien. »¹⁷³ On ne peut nier qu'il y ait là une parenté avec la réflexion et la démarche de Gobineau dans son *Mémoire*.

Jean Boissel, quant à lui, écrit :

[...] On peut affirmer que son grand souci c'est de révéler à l'Europe, qui a perdu le sens de l'unité sacrée de l'univers, que les textes cunéiformes de la Perse ou de la Mésopotamie, écrits sur les pans des montagnes ou sur l'argile cuite, sont des écritures secrètes ; que ces textes ne sont pas les annales historiques de civilisations disparues, comme on a commencé à le découvrir depuis Botta, Burnouf, Rawlinson ou Oppert, mais des formules talismaniques qui, sous la forme propitiatoire ou la forme imprécatoire — suivant le sens dans lequel on lit les lignes des inscriptions — expriment la pensée et la philosophie fondamentale de l'Asie éternelle : le panthéisme. Ce panthéisme, c'est-à-dire la croyance à l'Être unique dont la nature créée n'est que parcelles discontinues entre elles mais unies à l'Essence éternelle. Gobineau le voit parcourir et soutenir tout un courant, toujours vivant, de la philosophie occidentale, du plotinisme à Spinoza, de Spinoza à Hegel. L'Asie est la source de la théosophie, de l'illuminisme et de la spéculation ésotérique occidentale. Voilà, selon "le vieux négromant" qu'il se disait être, ce que, par guématrie, rabbins et mollahs interposés, il déclarait lire dans les alphabets qui, depuis des siècles, opposaient leur secret à la sagacité des interprètes : "Je tiens la main d'une science décriée, avouera l'auteur au tome second de son *Traité*. Il n'est pas jusqu'à Spinoza qui n'en ait médité, et Spinoza pourtant en a vécu."¹⁷⁴

¹⁷³ F.-W. Schelling, *Les Âges du monde*, p. 115, Aubier Éditions Montaigne.

¹⁷⁴ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau, Deuxième partie (1848-1869) – La vie de voyage*, p.162.

Et toujours très perspicace, Jean Boissel ajoute :

Gobineau, suivant ses propres moyens, annonce ce que les spécialistes de la philosophie islamique et des courants mystiques ont confirmé et explicité, dans les textes alors inconnus en Europe. Quand il déclare : “Toute l’Asie est talismanique”, l’adjectif n’est pas adéquat à son acception moderne. La formule est juste dans sa vision théosophique et mystique, et particulièrement dans l’analyse du soufisme iranien. C’est ce que Gobineau essaiera d’expliquer dans le volume qu’il a alors en tête sous le titre : *Examen critique de l’état des idées dans l’Asie centrale* et qui deviendra, en 1865, sa contribution la plus sérieuse à l’orientalisme sous le titre : *Les Religions et les Philosophies dans l’Asie centrale*.¹⁷⁵

Sylvie André, de son côté, fait des remarques très pertinentes sur le sujet, dans un article intitulé : « Mundus imaginalis »: *La rencontre spirituelle de Gobineau avec le chiisme*. Écoutons ce qu’elle a à nous dire :

Ainsi Arthur de Gobineau a-t-il appris en Asie à discerner clairement les limites de la logique occidentale et pressenti que l’Orient avait un autre mode de perception de la réalité, qui constituait sa vitalité propre. Il l’avoue à la Comtesse de Circourt en 1862 : “Je suis étonné, je suis effrayé quelquefois des profondeurs de la vie de ces nations orientales, surtout quand je les compare à l’hébétement moral et au terre à terre ruineux de la pensée européenne. Ce ne sont pas les découvertes chimiques qui font les nations. J’ai bien peur que nous ne soyons morts depuis longtemps, quand ils vivront encore”. (p. 59)

Et plus loin :

En Asie, Arthur de Gobineau redécouvre une chose très simple, que la pensée occidentale a une tendance fâcheuse à occulter : la nécessaire unité de la vie, au-delà des oppositions apparentes. » [...] « Le syncrétisme religieux que perçoit Gobineau en Asie a, selon lui, une idée-force, c’est l’unité de Dieu et de la création, de Dieu et

¹⁷⁵ *Op. cit.*, pp. 163, 164.

de la créature. Les Persans, quelle que soit leur confession particulière, ne peuvent envisager, comme le font les Occidentaux, de désunir Dieu et la manifestation de lui-même qu'est l'Univers. Arthur de Gobineau l'exprime d'une manière un peu simpliste : pour lui les soufis pensent que "l'homme était une partie de la nature divine", et concluent que "l'homme était dieu". N'est-ce pas ce que dit Henry Corbin avec la rigueur scientifique malheureusement absente chez Gobineau : "la théologie shi'ite, dans son chapitre concernant la divinité elle-même, le traité de *De Deo*, est essentiellement une théologie apophatique. Il importe de tenir à l'écart de l'Essence divine, tout attribut, quel qu'il soit, que nos énoncés humains peuvent lui rapporter [...] ; les Noms et Attributs divins se rapportent non pas à l'essence divine en soi, mais à la théophanie primordiale, le plêrôme des 'Quatorze immaculés' " ? (pp. 60, 61.)¹⁷⁶

Nous avons précédemment indiqué que Gobineau s'était intéressé d'assez près à Mollâ Sadrâ dans le chapitre consacré au soufisme de son ouvrage sur *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*. Il n'est pas inutile de citer assez longuement ce qu'il en dit, pour se convaincre de l'intérêt qu'il lui portait et qu'il portait à la mystique shi'ite.

Gobineau commence par un rappel historique de la renaissance intellectuelle qui eut lieu sous la dynastie des Séfewys, où : « Les magnifiques collèges d'Ispahan participaient à la splendeur de l'Etat par l'activité de leurs études. » ; et où : « De nombreux et célèbres professeurs attiraient là des auditeurs de tous les âges et de tous les rangs, venus des différentes parties de l'Asie [...]. / Dans une situation si favorable, au milieu des docteurs, des littérateurs de tout genre, des hommes de guerre et des hommes d'État, on ne tarda pas à distinguer un moulla, natif de Shyras, qui se nommait Mohammed, fils d'Ibrahim. Adonné principalement aux recherches philosophiques, ce personnage devint assez tôt fameux. Tout le monde se pressa à son cours, tout le monde voulut l'entendre ; les rois lui prodiguèrent leur estime, les peuples leur vénération, et c'est encore lui qui, après avoir fourni à l'ère des Séfewys, cette recrudescence philosophique indispensable à toute grande époque, a maintenu jusqu'à nos jours son autorité sous le nom fameux de Moulla-Sadra, ou, comme on l'appelle plus couramment, *Akhound*, "le maître par excellence". [...] Dès son enfance, le philosophe fut nommé *Sadra*, à cause de son mérite supérieur. Confié aux soins d'un précepteur habile, il

¹⁷⁶ *Romantisme* n° 52, *Vertiges* pp.57-68 ; repris dans Persée : <http://persees.fr>

ne tarda pas à faire de remarquables progrès. [...] Devenu plus grand, il employait tout son argent à acheter des livres et était surtout avide d'apprendre ce que les Grecs avaient écrit. Étant venu de Shyras à Ispahan, il fit connaissance, dans un bain de cette ville, avec le séyd Aboulkassem-Fenderesky, un des métaphysiciens les plus subtils de l'époque. [...] »

Celui-ci lui demanda un jour :

– Et quel est celui de nos savants dont tu prétends entendre les leçons ? / – Celui-là même que vous me désignerez. / – Si ce que tu souhaites est de dégourdir ta cervelle, adresse-toi à Sheykh Behay ; mais si tu prétends dégourdir ta langue, prends pour maître Emyr Mohammed Bagher. / Sadra répondit : Je ne me soucie point de ma langue, et, de ce pas, il s'en alla trouver Sheykh Behay et se mit à étudier, sous la discipline de ce professeur, les sciences philosophiques et théologiques, tant et si bien que celui-ci reconnut un jour n'avoir plus rien à lui apprendre. Il l'envoya donc, lui-même, trouver Emyr Mohammed Bagher sous prétexte d'un livre à emprunter.

Lorsqu'il fut de retour avec le livre en question, Sheykh Behay lui dit : « Ses leçons [...] valent mieux que les miennes. Je n'avais nul besoin du livre que tu rapportes, mais je souhaitais que tu pusses juger par toi-même du mérite de l'homme. À dater d'aujourd'hui, quitte-moi et suis son enseignement. Sadra obéit et, en peu d'années, il arriva à la perfection d'éloquence qu'on lui a connue. »

Gobineau poursuit son historique :

Jusqu'au moment où Djenghiz-Khan et ses successeurs vinrent renverser l'établissement politique en Perse, les grands instituteurs philosophiques avaient été Avicenne et Mohy-Eddin. Le premier, surtout, usant largement de l'imposante situation qu'il s'était acquise, de son influence sur l'esprit des sultans, du respect qu'inspiraient sa grande indépendance de fortune et sa célébrité, n'avait pas pris beaucoup de précautions avec l'islam et, réagissant contre tout ce que la religion enseignait depuis quatre cents ans, s'était donné pour tâche de restaurer, au XI^e siècle, la philosophie chaldéenne, en la déshabillant même un peu des voiles alexandrins sous lesquels les anciens philosophes la lui livraient. Il y eut autour d'Avicenne une énorme éclaircie, une grande abattue dans le dogme mahométan. Les plus anciennes

théories panthéistiques de l'Assyrie se réveillèrent. / Mais quand les Mongols furent venus, au XIII^e siècle, ce mouvement s'arrêta. Les conquérants voulaient de l'ordre et de la régularité politique. [...] Le chaldaïsme, vaincu sous la forme avicenniste, garda le silence, et aussitôt ce fut le mazdaïsme qui prit la parole et le fit avec autorité, sous l'habit du clergé mahométan. Ce fut, en effet, pendant la période écoulée du XIII^e siècle à la fin du XVI^e que le shyysme local, se développant de plus en plus, laissa le plus loin ses anciennes formes, ranima, restaura le magasin presque entier des idées, voire des habitudes guèbres, et leur fit prendre la place des prescriptions mohammediques. Ce fut alors que, sous des apparences discrètes, on vit renaître le véritable dualisme, dont j'ai déjà parlé. [...] Les choses avaient marché ainsi jusqu'à l'avènement des Séfewys. Le premier de ces princes était de tous les Soufys le plus éloigné, non seulement de l'islam, mais même d'une religion positive quelconque. C'était un panthéiste, et il est certain qu'il se proposa, pendant quelque temps, de laisser choir tout l'établissement islamique. Cependant il changea d'avis. Les dangers lui parurent trop grands et les avantages trop frivoles, et, voyant le shyysme si topique, lui et ses successeurs se prirent pour lui d'un amour sagace. Ils activèrent ses développements, lui donnèrent toute l'ampleur et toute l'autorité qu'il pouvait prétendre. Alors la religion de l'État fut fondée et elle ne se soucia ni du véritable islam ni non plus de la philosophie d'Avicenne.

Après ce rappel historique, Gobineau revient à Mollâ Sadrà :

Ainsi que nous l'avons vu tout à l'heure, le jeune homme avait renoncé au monde et aux dignités pour se consacrer entièrement à l'étude; et comme l'étude, en Asie, repose essentiellement sur l'enseignement oral ; que, d'ailleurs, les philosophes avicennistes étaient dispersés, peu nombreux, craintifs devant le clergé à demi mage (car cette dernière restauration, à peine en jouissance, était fort animée à empêcher l'avènement de l'autre), Moulla-Sadra passa plusieurs années soit dans sa retraite au fond des montagnes de Goum, soit à voyager dans toute la Perse, recueillant de bouche à oreille toutes les scholies que l'expérience et la confiance des sages lui pouvaient livrer. / [...] Mais, lui aussi, il avait peur des moullas. Exciter leur méfiance était inévitable, mais donner un fond solide, fournir une preuve à leurs accusations, c'eût été s'exposer à des persécutions sans fin et compromettre du même coup l'avenir de la restauration philosophique qu'il méditait. Il se conforma donc aux

exigences des temps et recourut au grand et merveilleux moyen du Ketmân [dissimulation]. Quand il arrivait dans une ville, il prenait soin de se présenter humblement à tous les moudjteheds ou docteurs du pays. Il s'asseyait au bas de leur salon, de leur talar, se taisait beaucoup, parlait avec modestie, approuvait chaque parole échappée de ces bouches vénérables. On l'interrogeait sur ses connaissances ; il n'exprimait que des idées empruntées à la théologie shyyte la plus stricte et n'indiquait par aucun côté qu'il s'occupât de philosophie.¹⁷⁷

On le voit, Gobineau était parfaitement renseigné en ce qui concerne les péripéties de l'histoire religieuse de la Perse ; et la place qu'il consacre à Mollâ Sadrâ et à son école est tout à fait remarquable. Il convient donc de se renseigner plus précisément sur ce philosophe. Nous mettrons pour cela à contribution Henry Corbin, qui est certainement l'autorité la plus compétente sur le sujet. Laissons-lui la parole :

Mollâ Sadrâ a opéré une véritable révolution en métaphysique de l'être, en substituant à la traditionnelle métaphysique des essences une métaphysique de l'exister, donnant priorité *ab initio* à l'existence sur la quiddité. Qu'il n'y ait pas d'essences immuables, mais que chaque essence soit déterminée et variable en fonction du degré d'intensité de son acte d'exister, cette position de thèse en appelle une autre : celle du mouvement intrasubstantiel ou transsubstantiel qui introduit le mouvement jusque dans la catégorie de la substance. Mollâ Sadrâ est le philosophe des métamorphoses, des transsubstantiations. Son anthropologie est en parfait accord avec ce que postule l'eschatologie du shî'isme, s'exprimant dans l'attente de la parousie du XXII^e Imâm comme avènement de l'Homme Parfait. Cette anthropologie est liée elle-même à une cosmogonie et à une psychologie grandioses : chute de l'Âme dans l'abîme des abîmes ; sa lente remontée de degré en degré jusqu'à la forme humaine, qui est son point d'émergence au seuil du *Malakût* (le monde spirituel transphysique) ; prolongement de l'anthropologie en une physique et une métaphysique de la résurrection. Le concept de matière ne sera ni celui du matérialisme, ni celui du spiritualisme. La matière passe par une infinité d'états : il y a une matière subtile, spirituelle (*mâdda rûhânîya*), voire divine. [...] Il y a un triple mode d'existence pour tout être et pour toute chose : au niveau du monde sensible,

¹⁷⁷ *Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale*, Chapitre IV, Le Soufysme – La Philosophie, pp. 80-87.

au niveau du *mundus imaginalis* (*'alam al-mithâl*), au niveau du monde des pures intelligences. Sohrawardî avait assuré l'ontologie du *mundus imaginalis*. Sadrâ a conscience de donner à la doctrine du *Shaykh al-Ishrâq* son parachèvement indispensable, en fondant l'immatérialité de l'Imagination active ; celle-ci n'est plus une faculté dépendant de l'organisme physique et périssant avec lui, mais une faculté purement spirituelle, en quelque sorte l'enveloppe subtile de l'âme. Dès lors Sadrâ, admet la « créativité » (*kallâqîya*) de l'âme, chaque âme étant créatrice de son paradis ou de son enfer. C'est qu'en effet tous les niveaux de modes d'être et de perception sont régis par la même loi d'unité qui, au niveau de l'intelligence, est l'unité de l'intellection, du sujet qui intelliige et de la Forme intelligée, même unité que l'unité de l'amour, de l'amant et l'aimé.¹⁷⁸

On voit d'emblée que l'intérêt de Gobineau pour Mollâ Sadrâ avait quelque raison objective : le *Shîrâzî* est incontestablement un philosophe important mais surtout, et cela concerne plus directement notre travail, on comprend pourquoi Gobineau, âme tourmentée et « déserteur » de l'Occident, s'y intéresse plus particulièrement : la métaphysique que développe Mollâ Sadrâ se trouve parfaitement en phase avec ses propres préoccupations ; et c'est cette rencontre qui, nous en faisons l'hypothèse et nous essaierons de la démontrer, va lui permettre d'achever enfin son *Mémoire* resté en souffrance si longtemps. Pour Corbin la grande originalité de Mollâ Sadrâ est d'avoir renversé la métaphysique des essences en une métaphysique de l'existence individuelle ; et d'introduire une tripartition — « un triple mode d'existence pour tout être et pour toute chose » — qui permet d'insérer entre deux pôles qui avaient été séparé : l'esprit et la matière, une troisième instance : le *mundus imaginalis* qui permet de rétablir le passage de l'un à l'autre. Qu'on nous permette ici encore de placer en regard une citation tirée des *Âges du Monde* de Schelling qui est particulièrement pertinente en l'occurrence : « Il n'est pas difficile de se rendre compte que le principal défaut de la philosophie moderne consiste dans l'absence de notions intermédiaires, ce qui fait qu'elle considère comme un rien ce qui n'est pas un existant, comme matériel au sens grossier du mot ce qui n'est pas spirituel au sens le plus élevé du mot, comme mécanique ce qui n'est pas moralement libre, comme dépourvu de raison ce qui n'est pas doué d'intelligence. / Les notions intermédiaires sont cependant les plus importantes, voire les seules explicatives, dans la science. Celui qui peut penser d'après le principe, mal compris, de la contradiction peut

¹⁷⁸ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, pp. 469-71, Folio / Essais.

bien se montrer habile à plaider, comme les sophistes, le pour et le contre ; on le verra, par contre, peu habile à découvrir la vérité qui se trouve entre les deux extrêmes si manifestes. »¹⁷⁹

Poursuivons à présent l'étude du *Mémoire* qui va être facilitée par les découvertes que nous avons faites. Le chapitre IX de la Troisième partie, nous apporte la confirmation de la « conversion moniste » de Gobineau : « [...] partout où il y a matière, cette matière serait-elle ce qui paraît le plus éloigné de l'esprit, il existe une homogénéité fondamentale entre elle et l'esprit, puisqu'elle peut être maniée, assouplie, absorbée par ce mode d'organisme qui est celui de tous où l'esprit joue, le plus à découvert, le rôle d'agent plastique. » — il y a là une réminiscence plus que probable du sixième livre de l'*Enéide* — si ce n'est une référence voulue bien que non explicite — : *Mens agitat molem*, l'Esprit meut la matière, « [...] c'est ainsi qu'Anchise commence le discours qu'il va faire à Enée sur les origines célestes des âmes et sur le cycle éternel dans lequel se succèdent sans fin l'incarnation, la mort et la réincarnation des individus, qui démontre qu'un Esprit supérieur préside au fonctionnement de l'univers tout entier. »¹⁸⁰ D'ailleurs au chapitre X, ne voit-on pas Gobineau affirmer résolument l'éternité de la substance ? Et donc de ce que constitue cette substance — à son plus haut degré d'organisation : l'individualité humaine — ; ainsi : « Il n'y a donc pas deux choses radicalement distinctes dans la nature : “*la Matière*”, “*l'Esprit*”. Il n'y a qu'un fait : la substance qui embrasse tout, emplit tout, est tout, qui n'a pas d'en dehors. Et, ce point fixé, cet ensemble une fois embrassé, autant qu'il peut l'être par l'esprit de l'homme, impuissant d'ailleurs à le comprendre tout entier puisqu'il n'est, lui-même, qu'un cercle inscrit dans cette sphère, rappelons encore qu'aucune n'analyse, aucune expérience, soit positive, soit métaphysique, n'autorisent, dans aucun cas, à admettre que cette même substance, rattachée à l'identité par un substrat général, puisse jamais voir disparaître de son sein les différences, c'est-à-dire l'individualité des éléments qui concourent à la former. » ; et par conséquent : « on doit rester convaincu que tout le mouvement qui rapproche les genres et fait varier, indifféremment, le nombre des variétés, ne saurait jamais parvenir à un tel point de nivellement où l'individualité disparaîtrait. [...] »¹⁸¹

¹⁷⁹ F.-W. Schelling, *Les Âges du monde*, p. 117, Aubier Éditions Montaigne.

¹⁸⁰ Renzo Tozzi, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, p. 469, Jérôme Million.

¹⁸¹ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Troisième partie, X, pp. 242, 244.

Dans la suite de cette Troisième partie (XI, et suivants) Gobineau reprend tout le processus de la genèse de l'individualité depuis les « *corps premiers* » — un autre nom pour les « sporadiques » — jusqu'à l'individualité parvenue à la conscience d'elle-même — et *au-delà*. Il commence par réaffirmer la subsistance *nécessaire* du corps premier à travers toutes ses vicissitudes : « Un corps premier reste tel qu'il est, à travers toutes les pérégrinations qui lui peuvent être imposées, et rien n'influe sur son individualité de corps premier ; son milieu sera instable, toujours dissous, réformé, aboli pour le livrer à d'autres milieux qui auront le même sort ; le corps premier demeure immuable. » ; puis il passe à l'examen du milieu : « Dans un milieu, il faut distinguer trois parties : 1° le caractère même de milieu, essentiellement soluble et transitoire, vu la présence d'éléments hétérogènes concourant à différents buts. Il n'est pas de milieu constitué en vue d'une seule individualité. Tout milieu est propre à déterminer certaines combinaisons, mais non pas la somme des combinaisons possibles entre les éléments qu'il rallie ; il cesse donc de se maintenir lorsque l'antagonisme devient plus fort en lui que l'harmonie. 2° on a, dès lors, à tenir compte des éléments hétérogènes existant dans tous les milieux et qui amènent la dissolution. 3° On a, enfin, à considérer les éléments homogènes qui se cherchent et s'associent. » Gobineau expose là toute une dialectique du corps et du milieu : le corps s'individualisant dans un milieu, en arrive à se heurter aux limites de ce milieu : « Un moment arrive où la limite de ce que le milieu peut donner est atteinte ; le milieu s'étiolé ; l'individu souffre ; l'enveloppe se dissout. La question est de savoir ce que devient ce qu'elle contient, si l'entité produite disparaît ou persiste et, dans le dernier cas, comment et suivant quelles conditions nouvelles. »¹⁸² Se pose alors la question de savoir si cette dissolution signifie l'anéantissement. Nous avons déjà vu que la substance ne peut pas disparaître ; la dialectique du corps et du milieu se poursuit donc à un autre niveau — ou sur un autre plan ; nous retrouverons ces « plans » de l'être chez Mollâ Sadrâ —, supérieur, plus complexe, jusqu'au stade de la conscience. Bien sûr, la limite du milieu ayant été atteinte : « [...] le milieu s'étiolé ; l'individu souffre ; l'enveloppe se dissout. La question est de savoir ce que devient ce qu'elle contient, si l'entité produite disparaît ou persiste et, dans le dernier cas, comment et suivant quelles conditions nouvelles. »¹⁸³ « [...] l'apparition de la conscience, en donnant à l'Être des raisons et des moyens de voir et de s'élever au-dessus des moyens mêmes qui l'ont produit, ainsi que les autres manifestations de la substance, décide une nouveauté, et cette nouveauté n'est rien

¹⁸² *Op. cit.*, Troisième partie, XI, pp. 246, 248.

¹⁸³ *Op. cit.*, Troisième partie, XI, pp. 246, 248.

moins qu'une création préparée mais non exécutée. »¹⁸⁴ Mais, il ne fait aucun doute, pour Gobineau, que cette « création préparée » va et *doit* être « exécutée », parce que cela est dans l'ordre des choses. « La partie de la substance arrivée à un commencement de possession d'elle-même par l'apparition de la conscience et, considérant ce qui l'entoure, éprouve deux sensations : d'abord celle de l'état imparfait de cette conscience qui ne lui explique pas tout ce qu'elle lui montre et ne lui permet pas d'atteindre à tout ce qu'elle lui fait soupçonner, puis celle que l'expérience lui fournit de la valeur purement temporaire de tant de choses, qu'elle se demande anxieusement à elle-même si elle n'est pas éphémère également. Elle voit que les éléments placés dans la composition de son être total sortent d'elle-même sans interruption et se dispersent, bien qu'elle demeure. Elle sent que dans son intérieur le plus abstrait, les changements ne sont pas moins constants, et que, pourtant, elle persiste et que quelque chose ne change pas en elle. Puis arrive ce moment ; non pas de changement lent et à peine perceptible : la décomposition organique la presse, la saisit, s'empare de tout ce qui la couvre et elle ne sait pas si elle survit. »¹⁸⁵ Mais, ce stade lui aussi en arrive à son point de dissolution ; seulement, ce qui a changé — et qui change tout pour l'individualité —, c'est qu'avec la conscience, il y a conscience de cette dissolution inéluctable et donc, conscience de la mort — et crainte de l'anéantissement. Il faut cependant bien garder à l'esprit que : « Rien ne se perd, sinon des combinaisons de milieu, et encore reparaissent-elles constamment. Mais la conscience formée dans l'être interne n'est pas une combinaison ; c'est le fait d'une détermination positive de l'individualité au sein de la substance et l'individualité y est ainsi à l'état de puissance. / Une telle fin acquise à si grands frais par la nature ne saurait être supprimée, alors qu'elle n'est qu'en perspective. Ce serait annuler la somme des opérations fort compliquées auxquelles la substance se complaît si fort, qu'elle n'existe que pour les exécuter. [...] » ; et que : « Pour que la justification des lois, dont la production se termine actuellement à l'être interne et à sa conscience telle que nous la voyons, puisse avoir lieu, il faut que cet être s'élève à la vie supérieure et pleine qu'il prévoit. Il faut que sa conscience ait son emploi entier et qu'elle possède tout ce qu'elle se sent faite pour posséder. Qui l'arrête ? La circonférence étroite de son milieu, d'abord, puis la limitation de ses propres forces qui en résulte. Le milieu doit donc s'agrandir dans la mesure de l'œuvre imminente, bien au-delà de ce qui se peut concevoir, par-delà la sphère où le monde organique est enfermé et, en quelques mots, par-delà le seuil de la dissolution visible de la mort. »¹⁸⁶ Il n'y a donc aucune

¹⁸⁴ *Ibidem.*

¹⁸⁵ *Op. cit.*, Troisième partie, XIII, pp. 248, 250.

¹⁸⁶ *Op. cit.*, Troisième partie, XIV, pp. 250, 252.

raison objective pour qu'un tel processus s'arrête — en si bon chemin, pourrait-on dire — à ce moment-là plutôt qu'à un autre : « Ainsi, puisque la conscience doit vivre dans et par-delà, l'individu y est également appelé, et comme il représente un agrégat de plusieurs modes de substance, je dis l'individu intérieur, aussi bien que tout ce qui vit au monde et entre autres le milieu extérieur développé autour de lui, sur lui et par lui, qui est le corps, l'individu intérieur persiste dans l'existence, et cela, précisément, suivant les lois constatées par le symbole de Nicée, chair et esprit, tout à la fois. La destruction finale n'est pas une notion chrétienne, c'est une hérésie gnostique. »¹⁸⁷

Revenons un instant, avant de poursuivre, sur ce que nous avons appelé une « dialectique du corps et du milieu » pour signaler que l'on trouve dans *Les Âges du Monde* de Schelling quelque chose d'approchant ; ainsi écrit-il : « Toute vie, quelle qu'elle soit, n'est qu'une suite et un enchaînement d'états, chaque état étant le fondement, la mère, la puissance génératrice de l'état suivant. C'est ainsi que la vie naturelle n'est qu'un tremplin qui rend possible l'ascension vers le spirituel ; tôt ou tard elle arrive à un point où elle ne peut plus rester, sans toutefois pouvoir avancer, où elle a par conséquent besoin, pour se dépasser, de quelque chose qui lui soit supérieur. De même que la vie naturelle de l'homme, incapable de trouver la puissance spirituelle supérieure, devient la proie d'une inquiétude intérieure, d'une agitation absurde et sans but, ce qui est, à vrai dire, le propre de l'aliénation : de même il semble que la terre n'a trouvé son articulation, l'accord de toutes ses créatures et, par conséquent, le repos et la stabilité que le jour où, grâce à l'homme, son côté purement naturel est arrivé au contact du spirituel. »¹⁸⁸

Nous arrivons là à la limite de ce qui peut encore être considéré comme du domaine de la physique, pour entrer dans celui de la métaphysique pure où voulait nous emmener Gobineau : « Alors commence un autre état. La difficulté de concevoir l'être interne dans cette nouvelle situation est causée uniquement par trois habitudes de notre esprit qui nous portent, tout d'abord, à demander : “Où ?” “Quand ?” “Comment ?” et qui nous rendent difficile de nous représenter une entité quelconque en dehors de ces trois aspects rapportés, non pas aux entités qu'ils concernent, ce qui devrait se faire, mais à la sphère des faits dans laquelle nous voyons aujourd'hui ces entités se mouvoir. Or, pour être au véritable point de vue de la question, il faut abandonner tout cet entourage. Il faut s'en abstraire. Pour l'être qui

¹⁸⁷ *Op. cit.*, Troisième partie, XV, pp. 252, 254, 256.

¹⁸⁸ F.-W. Schelling, *Les Âges du monde*, p. 86, Aubier Éditions Montaigne.

le quitte, il n'y a pas, relativement à lui, de où ni de quand. Emportant avec lui-même, les irradiations de temps et d'espace, il les distribue ultérieurement suivant les nécessités du nouveau milieu où il entre. [...] Ainsi, pour ce qui concerne le développement ultérieur de l'individu interne, il n'y a pas lieu de se préoccuper ni de l'Espace, ni du Temps, puisque toute entité porte l'un et l'autre en lui. »¹⁸⁹ On le voit, Gobineau termine son exposé sur une note kantienne : « l'Espace » et le « Temps » ne sont pas des catégories du monde, ce sont des catégories du sujet ; et si le sujet quitte le monde il emporte ces catégories avec lui — où plus exactement, il développera les catégories qui sont adaptées au nouveau monde dans lequel il va entrer.

Nous pouvons à présent rapporter ces conclusions auxquelles Gobineau est arrivé, aux conceptions développées par Mollâ Sadrâ dans sa philosophie, telles qu'elles sont rapportées et explicitées par Henry Corbin.

Ce qu'il faut retenir, et ce dont il faut bien se pénétrer, c'est que la métaphysique de Mollâ Sadrâ est une métaphysique de l'existence, et que : « [...] la métaphysique de l'être pose qu'aucune essence n'est antérieure à son acte d'exister. En étant ce elle est, toute essence est, et c'est en fonction même de l'intensité de son acte d'être ce que elle est, que cette essence est. Cet acte d'être peut se situer à tous les degrés de l'échelle de l'être, depuis celui de l'existence mentale (*wojûd dhihni*) jusqu'à tous ceux de l'existence extra-mentale : sensible, imaginaire, intelligible. Puisque c'est son acte d'être qui détermine une essence, il s'ensuit qu'en fonction de ses actes d'être, une même essence, loin d'être immuable, est susceptible de passer par des degrés d'intensification ou d'affaiblissement, dont l'échelle est pratiquement illimitée. D'où le mouvement se trouve introduit jusque dans la catégorie de la substance, ce qui entraîne la doctrine caractéristique du "mouvement intrasubstantiel" (*harakat jawharîya*). Nous n'avons donc plus ici, comme chez les philosophes ses prédécesseurs, un royaume des essences immuables. On peut parler chez Mollâ Sadrâ d'une mobilité, d'une in-quiétude de l'être, qui se propage d'une extrémité à l'autre de l'échelle des êtres, et partant, de l'aptitude d'une essence à passer par un cycle de métamorphoses, dont les étapes marquent autant de plans d'univers. »

¹⁸⁹ Henry Corbin, *Op. cit.*, 2. *Le penseur shî'ite et la « philosophie prophétique »*, p. 79.

On notera cette « aptitude [de l']essence à passer par un cycle de métamorphoses, dont les étapes marquent autant de plans d'univers. » ; que l'on peut rapprocher du passage de l'individualité par différents « milieux » moyennant une réorganisation de sa substance, chez Gobineau — ce qui équivaut à une métamorphose. Nous avons déjà noté que dans ce que nous nommons une « dialectique du corps et du milieu » se produisait un changement de « niveau » ou de « plan. » ; et nous indiquions que l'on retrouvait quelque chose de similaire chez Mollâ Sadrâ. Écoutons ce qu'en dit Corbin :

Il y a donc comme un immense élan de l'être, depuis les profondeurs inorganiques jusqu'à l'éclosion de la forme humaine terrestre, et ensuite au-delà de celle-ci, parce que l'être humain, dans son acte d'exister à ce monde-ci est encore un être intermédiaire. C'est pourquoi ne nous y trompons pas : la vision de Mollâ Sadrâ porte beaucoup plus loin, et est dirigée dans un autre sens, que l'évolutionnisme passé en Occident à l'état de dogme. Car pour celui-ci, tout s'accomplit dans le sens horizontal linéaire, à un seul et même plan de l'être. On parle à tort et à travers du "sens de l'histoire" en oubliant un peu trop que pour en parler il faut au moins disposer d'une eschatologie. La mobilité de l'univers de Mollâ Sadrâ [...] n'est pas celle d'un monde en évolution, mais celle d'un monde en ascension. L'orientation de ce monde dans le sens vertical, en style gothique, pourrait-on dire, correspond à l'idée du *Mabdâ'* et du *Ma'â*, l'Origine et le Retour, par lesquels la métahistoire fait irruption dans notre monde. »

Il y a dans la philosophie de Mollâ Sadrâ une triple croissance de l'être humain, « *être intermédiaire* » qui passe par trois plans différents — Gobineau aurait dit des lieux — qui sont contigus et étagés :

Les trois univers nommés ci-dessus peuvent aussi être désignés respectivement comme "ce monde-ci" (*donyâ*), l'intermonde (*barzakh*), l'outremonde (*Âkhira*) ; et nous nous en tiendrons ici pour finir, à cette terminologie. À leur triade correspond la triade anthropologique, c'est-à-dire la constitution de l'homme comme corps (*jism*, *hylé*), âme (*nafs*, *psyché*), esprit (*rûh*, *pneuma*). La perte du sens de l'intermonde (*mundus imaginalis*) va de pair avec la mutilation de cette anthropologie, c'est-à-dire la réduction de l'homme à la dualité, voire au dualisme de l'esprit (ou de l'âme posée comme équivalent) et du corps. On a rappelé que précisément le second concile de

Constantinople (869 A.D.) avait rejeté de l'anthropologie chrétienne officielle le schéma triadique. Ce que l'on appelle dualisme du corps et de l'âme (étendue et pensée), avec toutes ses difficultés, s'origine à semblable décision. En revanche, dans le schéma triadique professé par Mollâ Sadrâ, comme par ses devanciers et ses successeurs, il est aisé de reconnaître le schéma anthropologique de la Gnose, partageant les humains en hyliques, psychiques et pneumatiques. [...] Une première fois, l'être humain sortant du sein de sa mère, ressuscite au monde sensible ; c'est la naissance de l'homme physique. Une seconde fois, par l'*exitus* hors de ce monde matériel sensible, il ressuscite à l'intermonde de l'âme ; c'est cela la *Qiyâmat soghrâ* ou "résurrection mineure" (c'est le temps du *barzakh*, qui n'est encore par rapport à ses métamorphoses futures, que le "temps du berceau"). Une troisième fois, le thème de la résurrection se fait entendre à une octave supérieure en devenant le thème de la *Qiyâmat kobrâ* ou "résurrection majeure", événement cosmique et naissance de l'homme à un plan supérieur : passage de l'intermonde de l'Âme au monde des Intelligences chérubiniques, croissance de l'homme psychique ou psycho-spirituel en homme pneumatique ou spirituel. Tout cela peut se lire aussi comme le schéma d'une progression initiatique.

Henry Corbin parle d'un parcours « initiatique » qui partant de l'homme « hylique » et va vers l'homme « pneumatique » en passant par « l'intermonde de l'Âme ». Gobineau ne promet-il pas à l'homme une manière d'immortalité à la fin de son *Mémoire* ; et que peut bien signifier cette immortalité ? Certainement pas une conservation ou une résurrection du corps lui-même. Ce voyage initiatique que constitue une vie d'homme, s'il ne s'achève pas par la mort physique doit, pour se poursuivre, passer à un autre plan ; et ce plan — c'est ce que révèle la philosophie de Mollâ Sadrâ — peut être accessible à tout moment et dans toutes les situations, au « pèlerin », par une simple conversion du regard — et l'on pense ici évidemment à Plotin — pour peu qu'il se tourne vers l'Intelligence ; et qu'ainsi il retrouve l'axe du Ciel par lequel se communique cette Intelligence : « C'est [nous dit Corbin] une représentation de type gnostique qui reparâit ici. En outre, l'on peut dire que la théosophie shaykhie nous décrit l'histoire d'un monde en "style gothique", c'est-à-dire axée selon la verticale, non pas selon la perspective d'une évolution indéfinie à l'horizontale. Ce n'est pas une histoire faite d'événements extérieurs irréversibles, mais une histoire qui, en progressant, est par elle-même réversion à l'origine. » ; mais où ce trouve ce *mundus imaginalis* — ce « lieu » — ? « [...] Où est *Hûrqalyâ*, ce *mundus imaginalis* qui n'est pas exactement le monde

des Idées platoniciennes, mais le monde des Idées-Images, monde des Formes et Figures de l'univers sensible à l'état de "matière subtile", monde qui a une étendue, mais de pure lumière ? Sans doute a-t-on raison de le désigner, par référence aux "sept climats" que totalise l'univers terrestre, comme "huitième climat" au-delà de ce monde. Encore ne faut-il pas oublier qu'il est aussi dans l'invisible de notre monde même ; plus exactement dans l'invisible qui devient visible à la vision intérieure, dès que nous avons compris comment les Formes éternelles appartenant au monde de l'Âme (*Malakût*) entrent en contact avec les matières périssables de l'univers sensible. »¹⁹⁰

Il faut s'arrêter ici sur cette définition du « *mundus imaginalis* » qui, nous dit Henry Corbin, « n'est pas exactement le monde des Idées platoniciennes » pour la rapprocher de celle que Schelling, que nous mettrons une nouvelle fois à contribution, donne de l'Idée platonicienne dans les *Âges du Monde* :

Le sens primitif du mot "*Idea*", qui nous a été transmis par les Grecs, correspond en réalité à celui du mot allemand "*Blick*" (vision), et cela dans une double désignation : celle de vision et celle de ce qui est vu. / L'origine de la doctrine d'après laquelle les idées ou visions divines ont précédé le commencement du monde se perd dans la nuit de l'antiquité. [...] / La formation de ces modèles ou visions est un moment nécessaire dans la grande évolution de la vie ; si l'on ne peut pas les considérer comme des substances physiques, il ne faut certainement pas les considérer non plus comme dépourvus de tout élément physique, de simples concepts vides, génériques, des formes immobiles et figées, car ce sont des idées ; en tant qu'idées elles sont dans un devenir éternel, sans cesse en mouvement et en voie de formation. / La formation de ces modèles est un moment nécessaire ; mais ce moment passé, les modèles ne disparaissent ni ne demeurent ; c'est le moment lui-même qui reste éternel, parce que chaque moment suivant consolide le précédent ou l'absorbe ; et c'est ainsi que du sein de la nature créatrice ces modèles surgissent avec la même fraîcheur, aussi vivants qu'avant la venue du temps.¹⁹¹

On ne peut manquer de se rendre compte de la remarquable coïncidence qu'il y a entre cette notion de *mundus imaginalis* telle que la définit Corbin et qui est essentielle dans la

¹⁹⁰ Henry Corbin, *Op. cit.*, 6. *La triple croissance de l'être humain*, pp. 116, 117.

¹⁹¹ F.-W. Schelling, *Les Âges du monde*, pp. 121, 122, Aubier Éditions Montaigne.

philosophie de Mollâ Sadrâ et les précisions qui sont apportées par Schelling concernant le sens du mot *idea* dans la philosophie platonicienne — ce qui n'est pas pour nous étonner chez un platonicien de Perse.

Nous avons vu plus haut — *Mémoire*, citation de la Troisième partie, p. 258 — Gobineau fustigeant comme étant gnostique la « destruction [...] de la matière ». Il faut préciser ici, où Henry Corbin, lui aussi, fait référence à « une représentation de type gnostique », qu'il ne s'agit évidemment pas du même gnosticisme. On englobe sous le terme de gnosticisme — ou de gnostique — des courants de pensées très différents. Ainsi on distingue un gnosticisme proprement chrétien qui regroupe toutes les sectes qui, tout en se réclamant de la révélation chrétienne, s'en éloignent, plus ou moins, par quelque côté ; pour les « occultistes » et les « théosophes » contemporains, les gnostiques sont des initiés à différents mystères orientaux ; puis on en est venu à donner le nom de gnostique à des gnoses extérieures au christianisme : l'hermétisme, l'alchimie, la Kabbale juive et, pour ce qui nous concerne, à l'Ismaélisme et à d'autres courants de l'ésotérisme musulman, shî'ite plus particulièrement. Aussi, quand Gobineau s'en prend aux gnostiques, il s'agit de la même secte condamnée par Plotin : des hérétiques dualistes qui considèrent que la création est l'œuvre d'un Mauvais démiurge qui a usurpé les prérogatives du vrai Dieu ; et que par conséquent, non seulement la matière est maudite, mais qu'il faut tout faire pour l'anéantir si l'on veut retrouver le Royaume du *Deus absconditus* — qui est le vrai Dieu. Ce n'est évidemment pas ce à quoi Corbin fait référence.

Cela étant dit, nous pouvons à présent exposer ce qui fait l'originalité de la conception de Mollâ Sadrâ — ce qui n'a pas échappé à Gobineau. En résumé : Quelles que soient l'époque et la situation dans lesquelles se trouve l'individu, il a la possibilité de « retourner d'où il vient » ; parce qu'il est, à tout moment, en relation, par un axe vertical, avec le Ciel de l'Intelligence — dont il est par ailleurs une émanation et une expression. Ce qui signifie également que l'individu est totalement responsable de son Destin — personne ne peut répondre à sa place — ; il lui appartient, à tout moment, de se situer sur cet axe du Ciel où, par des paliers successifs, selon son degré d'avancement dans la Science sacrée — et chacun peut s'instruire selon ses capacités — il pourra rejoindre sa « patrie ». Il faut bien comprendre ce que signifie cette philosophie, que l'on peut dire « existentialiste » — ce qui n'a évidemment que peu de rapport avec l'existentialisme sartrien athée et par conséquent sans transcendance. Le sens profond du message de Mollâ Sadrâ — qui est à la fois difficile à entendre et *lumineusement* simple — est, en substance, qu'il n'y a pas, et qu'il ni aura jamais

de « sauveur suprême » ; que chacun doit assurer — et est en mesure de le faire — son salut par lui-même. C'est le prix qu'il faut payer pour l'individualité — on pourrait presque dire l'*individuation*, au sens jungien du terme — ; chacun est fils de ses œuvres — mais, aussi, chacun est le fils de la Divinité. Il n'y a pas de *destinée* plus haute, il n'y a pas de responsabilité plus grande pour l'individu : il doit réaliser sa part divine et personne ne peut le faire à sa place ; et, comme le dit Mollâ Sadra, chacun fait lui-même son paradis ou son enfer — Sartre disait, à tort, que l'enfer, c'est les autres ; mais pourquoi ne pas retourner la formule et, puisque *tout* est relié, mettre le paradis à la place de l'enfer ?

Si l'on rapproche l'enseignement de Mollâ Sadrâ de la situation dans laquelle se trouve Gobineau lors de sa seconde ambassade en Perse et de ses préoccupations du moment — le *Mémoire*, auquel il faut rattacher les textes sur les cunéiformes —, il devient évident qu'une telle philosophie ne pouvait que résonner — et consonner — puissamment chez lui. Tocqueville qui le connaissait depuis sa jeunesse et savait son inclination pour l'hégélianisme, lui écrivait, avec beaucoup de pénétration, en 1843 : « On sait bien, en vous voyant, ce que deviendront toutes ces qualités et si les maladies épidémiques du siècle dont vous êtes aussi atteint que vos contemporains ne les rendront pas inutiles. » ; et, ajoute Jean Boissel : « Tocqueville a donc la très nette intuition de ce que sera la substance de la pensée de Gobineau dans les années à venir. Non pas, comme on l'a soutenu depuis, à propos de l'*Essai* de 1835-55, une sorte de coup de tonnerre dans un ciel serein, mais un authentique et véritable produit du siècle. Pour Gobineau, mais d'après Hegel, la morale n'a pas un universel "caractère d'inexorable stabilité". L'*Essai sur l'inégalité* est une vision hégélienne et athée de l'histoire des sociétés. C'est à son heure une œuvre révolutionnaire. [...] on peut donc penser que c'est à cette étape de son évolution intellectuelle, vers 1843, que fait allusion Gobineau, quand il avouera plus tard à Tocqueville, le 26 novembre 1856 : "Sans doute j'ai été philosophe, hégélien, athée." »¹⁹² Mais, il faut ajouter que Gobineau a fait bien du chemin depuis ; et qu'il n'aura pas eu à rejeter son hégélianisme de jeunesse, puisqu'il peut le retrouver dans la « Philosophie Orientale » qui l'occupe. C'est dans ce contexte que prend place l'important travail de Gobineau sur les écritures cunéiformes qui a été si mal compris — et moqué. Dans le chapitre de sa biographie de Gobineau intitulé : *Plus Persans que les Persans (III. Deuxième partie, 1848-1869, La vie de voyage)* Jean Boissel écrit, à ce propos :

¹⁹² Jean Boissel, *Biographie de Gobineau, Première partie, 1816-1848, IV. Les fruits de la patience*, pp 81, 82.

[...] On peut affirmer que son grand souci c'est de révéler à l'Europe, qui a perdu le sens de l'unité sacrée de l'univers, que les textes cunéiformes de la Perse ou de la Mésopotamie, écrits sur les pans des montagnes ou sur l'argile cuite, sont des écritures secrètes ; que ces textes ne sont pas les annales historiques de civilisations disparues, comme on a commencé à le découvrir depuis Botta, Burnouf, Rawlinson ou Oppert, mais des formules talismaniques qui, sous la forme propitiatoire ou la forme imprécatoire — suivant le sens dans lequel on lit les lignes des inscriptions — expriment la pensée et la philosophie fondamentale de l'Asie éternelle : le panthéisme. Ce panthéisme, c'est-à-dire la croyance à l'Être unique dont la nature créée n'est que parcelles discontinues entre elles mais unies à l'Essence éternelle. Gobineau le voit parcourir et soutenir tout un courant, toujours vivant, de la philosophie occidentale, du plotinisme à Spinoza, de Spinoza à Hegel. L'Asie est la source de la théosophie, de l'illuminisme et de la spéculation ésotérique occidentale. »¹⁹³

On voit que Gobineau n'est pas très éloigné des idées de Mollâ Sadrâ ; et que tout l'y mène : l'achèvement du *Mémoire* lors de ce dernier séjour en Perse est là pour le prouver. Jean Boissel n'hésite d'ailleurs pas à voir en Gobineau un précurseur des études ultérieures sur la mystique islamique :

Gobineau, suivant ses propres moyens, annonce ce que les spécialistes de la philosophie islamique et des courants mystiques ont confirmé et explicité, dans les textes alors inconnus en Europe. Quand il déclare : "Toute l'Asie est talismanique", l'adjectif n'est pas adéquat à son acception moderne. La formule est juste dans sa vision théosophique et mystique, et particulièrement dans l'analyse du soufisme iranien. C'est ce que Gobineau essaiera d'expliquer dans le volume qu'il a alors en tête sous le titre : *Examen critique de l'état des idées dans l'Asie centrale* et qui deviendra, en 1865, sa contribution la plus sérieuse à l'orientalisme sous le titre : *Les Religions et les philosophies dans l'Asie centrale*.¹⁹⁴

Nous avons déjà cité ce que Gobineau dit de Mollâ Sadrâ dans ce livre, nous n'y reviendrons pas ; mais il faut insister avec Jean Boissel sur l'importance de cet ouvrage qui prend place dans « ce que Gobineau a appelé sa "bataille des cunéiformes" (3 février

¹⁹³ Op. cit., pp. 162-164.

¹⁹⁴ *Ibidem*.

1866). » ; et sur le fait, comme il le rappelle aussi, que « [...] ce faisant Gobineau a écrit un livre “important” aussi en révélant à l’Europe la vitalité de la spéculation philosophique des sectes religieuses de la Perse moderne ; en l’informant sur la doctrine des Bâbis et la terrible répression dont venait d’être victime la secte du Bâb ; en présentant une comparaison originale entre le drame religieux persan et le théâtre antique et médiéval, première étude parue en français sur le genre du “téazièh”, qui a la forme du théâtre total dont rêvera Artaud. »¹⁹⁵

Il ne faut pas oublier que c’est parallèlement à ses travaux sur les cunéiformes que Gobineau a repris et achevé son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*. Jean Boissel à qui l’on doit nombre de pages pénétrantes sur Gobineau, n’aborde malheureusement que très brièvement le *Mémoire* dans la biographie qu’il lui consacre ; mais ce qu’il en dit est tout à fait pertinent et constitue un honnête aperçu :

Le *Mémoire* affirme l’individualité des esprits (p. 74). L’esprit est lieu des Idées, mais non pas juge de l’Idée comme le pensait Descartes. De ce point de vue, les réflexions de Gobineau en 1866 prolongent celles avancées dans le second tome du *Traité des écritures cunéiformes* (II, 144). C’est une nouvelle réflexion sur le panthéisme asiatique, capable selon lui, si on le joint à la connaissance des réalités de la vie organique, de rendre compte des phénomènes proposés à l’analyse de la linguistique structurale. / L’“Idée” n’est pas une abstraction : elle s’incarne, naît, vit, meurt, en symbiose avec le milieu qui la porte : “Les Idées meurent, donc elles ont vécu.” (p. 84). Qui nierait qu’il y a dans cette proposition une appréhension mal formulée encore, de l’existentialisme allemand de notre siècle ? Et dans celle-ci : “Ce qui n’est pas individuel deviendra mais n’est pas.” [...]

On s’étonne d’autant plus qu’il puisse s’interroger sur « cette soudaine vocation pour la sculpture qui saisit Gobineau » vers la fin de sa vie ; et qu’il l’analyse comme : « Une illusion de plus à inscrire au bilan du rêve et de la réalité, la seconde, chez Gobineau, n’accordant pas souvent crédit au premier. » Pourtant, là aussi, on peut noter une certaine *logique supérieure* à l’œuvre dans la longue vie de Gobineau ; et où l’on peut voir la marque du Destin. Et il n’est peut-être pas indifférent qu’à ce moment d’un parcours qui va toucher à sa fin, le « démon »

¹⁹⁵ *Op. cit.*, pp. 171, 172.

de la sculpture se manifeste « peu de mois après son arrivée à Athènes ». En effet, quoi de plus normal, somme toute, que ce perpétuel exilé que fut Gobineau, qui s'est vu ignorer, voire moquer, à la fois comme « scientifique » et comme artiste, se tourne finalement vers cette activité créatrice par excellence qu'est la sculpture ; le sculpteur n'imité-t-il pas, à son niveau *individuel*, l'activité du D^émiurge qui *modèle et informe* les Mondes ? Et cet « enthousiasme pour la Forme, la Beauté, la Plastique » que Jean Boissel qualifie de « naïf et juvénile » n'est-il pas, comme il finit par le reconnaître, véritablement une « nouvelle naissance » ? Une préfiguration du « retour » de Gobineau dans sa « patrie » orientale.

À la fin de la seconde partie de sa biographie, Jean Boissel risque un rapprochement entre Gobineau et le héros goethéen qui « parvenu à l'âge d'homme doit encore parcourir le monde, s'enrichir d'expériences nouvelles, manifester en lui le "*Stirb und werde*" ("Meurs et deviens"), énoncé dans le *Divan oriental-occidental*. [...] » ; mais il n'emporte pas la conviction — il n'est d'ailleurs pas véritablement convaincu lui-même ; n'intitule-t-il pas la Troisième partie de sa biographie : *L'Exercice du désespoir* ; et le premier chapitre : *Vers la débâcle* ? Il y a chez Goethe une adhésion spontanée à la Vie sous toutes ses formes que l'on chercherait — et que l'on trouverait — difficilement chez Gobineau « *mage du désespoir* ». On peut certes voir dans Gobineau le personnage du « voyageur » qui parcourt le monde ; mais sans l'optimisme de celui qui y adhère et ne cherche qu'à « s'enrichir d'expériences nouvelles ». Gobineau a certainement beaucoup parcouru le monde mais comme un Exilé ; et il est bien difficile de croire qu'il manifestait en cela un quelconque « Meurs et deviens » goethéen. Le « devenir », pour Gobineau, c'est la faillite inéluctable de tout : un chemin de croix vers l'anéantissement, qui n'a rien de réjouissant — et c'est justement une consolation à cet état de fait qu'il trouvera en Perse, dans la « Philosophie Orientale », et qu'il manifestera finalement dans le *Mémoire*.

La seconde Partie du Mémoire – Une pièce rapportée

Nous avons réuni la première et la troisième partie du *Mémoire* dans notre analyse parce que, disions-nous, elles forment un tout et constituent à elles deux l'essentiel du message philosophique que veut transmettre Gobineau. Reste donc la partie centrale, de loin la plus longue des trois — qui est, comme nous l'avons signalé, une pièce rapportée — ; mais à laquelle il tenait tant qu'il a réussi, contre vents et marées, à ce qu'elle soit une partie intégrante du *Mémoire*. Pas seulement parce qu'elle devait constituer un appendice

philologique à l'*Essai sur l'inégalité des races humaines* qui n'avait pu être publié jusqu'alors ; mais aussi parce que le problème de la langue était, en tout état de cause, un problème essentiel, tant pour l'historien des civilisations que pour le penseur et le théoricien, qui sont confrontés plus directement encore aux difficultés qu'il y a à s'exprimer, de manière claire et précise, dans un domaine aussi ardu que peut l'être celui de la métaphysique.

On constatera, sans surprise, que Gobineau applique à la langue le même schéma général que celui avec lequel il analyse la dégénérescence des races et des civilisations humaines : *en réaction* contre l'idéologie progressiste dominante, Gobineau voit la perfection à l'*origine* ; comme Joseph de Maistre qui est l'une de ses références. On ne peut pas le suivre sur ce terrain ; cependant il est évident que la formation et l'évolution du langage pose problème et qu'on peut difficilement admettre que le langage humain soit parti de zéro, c'est-à-dire du « grognement de la bête humaine » pour finir par la sophistication linguistique qu'on lui connaît chez l'homme civilisé. On sait que le langage est préformé dans le cerveau du petit enfant et que l'on peut dire de celui-ci qu'il a déjà, à la naissance la *capacité* du langage qui est préformé dans le cerveau et qu'il mettra en œuvre progressivement ; c'est ainsi qu'il se montrera très rapidement en mesure de produire des énoncés complexes qui ne sont pas des imitations de ce qu'il a entendu et d'en comprendre de nouveaux, ce qui serait impossible s'il devait d'abord apprendre pour cela la totalité du vocabulaire et la syntaxe dans laquelle il sont mis en œuvre. Si l'on se place à une hypothétique origine du langage chez des peuplades primitives, « l'enfance de l'humanité », on aura du mal à expliquer comme on a pu passer d'un non-langage à un pré-langage puis à une langue, à quel moment et dans quelles circonstances. Il est préférable de postuler que les hommes ont d'emblée « parlé », c'est-à-dire possédé une forme de langage qui leur permettait de communiquer entre eux et qui s'est perfectionné avec le temps, gagnant en précision et en richesse — mais c'est précisément ce que Gobineau nie et avec lui tous les partisans d'un Âge d'Or originel pour qui, si progression il y a, elle se fait dans le sens d'une dégradation. Pour Gobineau on ne peut malheureusement rien faire d'autre que constater — et déplorer — la chose ; puisque, aussi bien, elle est *dans l'ordre*. C'est donc *naturellement* que l'on retrouve ce schéma dans son étude sur l'évolution des langues à travers l'histoire — ce qui ne l'empêche nullement de faire nombre de remarques pertinentes auxquelles nous nous attacherons plus particulièrement. Quoiqu'il en soit du parti pris de Gobineau en la matière, le sujet est d'importance ; tant il est vrai que,

comme le dit Wittgenstein : « *Les limites de mon langage signifient les limites de mon propre monde.* »¹⁹⁶

Nous avons déjà rappelé le statut de cette deuxième partie linguistique au sein du *Mémoire*, nous n’y reviendrons pas.

Gobineau commence par marquer l’opposition qui s’est fait jour entre la conception qu’avaient les anciens sur la formation du langage et celle de la philologie moderne : « Les anciens considéraient le langage comme une invention de l’homme ; c’était un des produits utiles de son industrie. On consentait à se figurer l’individu primitif réduit, pour exprimer ses sensations et ses besoins, à l’usage de quelques cris imparfaitement modulés. Il ne créait pas même de son propre fond, cette misérable ressource ; mais frappé de la ressemblance existant dans certains mots avec des sons étrangers à nos organes, on supposait modestement que nos plus anciens congénères avaient d’abord été muets, puis, qu’en écoutant les voix de la solitude, ils s’étaient formé un moyen de communiquer entre eux, par l’emploi d’onomatopées. / Les Grecs, les Romains, les philosophes des trois derniers siècles ont trouvé cette théorie satisfaisante. / Elle n’est condamnée que depuis bien peu d’années. » Mais les récentes découvertes de la philologie moderne a remis ces conceptions au magasin des accessoires passés de mode : « Le jour où la philologie a pénétré au sein de ce domaine, l’aspect en a paru tout aussi merveilleux et extraordinaire que le fut d’abord le monde botanique aux yeux des premiers classificateurs et l’on est alors tombé d’accord que l’on n’avait pas même soupçonné, jusque-là, l’existence de ce vaste organisme qui réunit tous les langages usités sur la terre en un réseau ininterrompu d’affinités et de parentés. C’est par là que la science des langues est devenue aussi indispensable à l’histoire des sociétés et des peuples que l’est la géologie à l’ensemble des connaissances naturelles. / Pour se placer au niveau d’une question ainsi agrandie, on crut pouvoir dire, et ce fut surtout l’illustre Jacob Grimm, que la langue était la résultante des forces intimes de l’esprit humain, opérant en dehors de toute conscience et se reproduisant lui-même dans une sorte de décalque phonétique, symbole des perceptions. »¹⁹⁷

Mais Gobineau, ne se place évidemment pas non plus du côté des « modernes ». La raison principale qu’il invoque est justement dans cette fameuse notion de « progrès » qui, dans le

¹⁹⁶ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, p.86, Tel Gallimard.

¹⁹⁷ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Deuxième partie, I, pp. 92, 94.

cas de la langue, vient battre en brèche la conception qu'on est amené à se faire de l'évolution des langues. Pour Gobineau, l'argument est imparable — et il faut dire qu'il n'est pas dénué de pertinence — ; en substance : s'il y avait un véritable progrès dans l'évolution des langues, la langue moderne serait nettement supérieure à celle des anciens ; or, ce n'est pas le cas — c'est même le contraire que l'on constate : « Le sanscrit, le grec, le latin, même le gothique valent plus que nos langues actuelles. » « Il est si peu vrai que la langue progresse avec le développement de la civilisation que l'histoire seule du français va suffire pour démontrer le contraire. »¹⁹⁸ À la suite de quoi, Gobineau va s'engager dans une longue étude historique des langues, destinée à étayer sa thèse. Il va faire l'apologie des langues à flexions dont il considère que la perte équivaut à une dégradation de la langue ; il en veut pour preuve, la difficulté qu'il y a à traduire les textes des anciens : « Les hellénisants de notre époque n'ont jamais pu traduire Homère d'une façon qui rappelât tant soit peu les allures de l'original ; mais M. Littré a trouvé des facilités très inattendues à rendre les compositions du maître des vers dans notre ancien dialecte ; il n'a pas eu besoin de s'arrêter à la prose ; il a franchement et aisément empreint la poésie dans la poésie. Avant lui, Paul-Louis Courier avait reconnu et fait sentir que le style du XVI^e siècle s'accordait encore mieux avec celui d'Hérodote et celui de Longus que les façons d'écrire du XIX^e siècle. »¹⁹⁹ Et, il profite de cet historique pour mettre en avant la supériorité Asiatique, en matière de langage, comparée à celle des Grecs : « La plus belle époque linguistique des Grecs est celle de l'Illiade. La grande école du sanscrit est celle des Védas ; ce qui n'empêche pas que les contemporains des Ptolémées et ceux de Vikramadytya ont été, sans aucun doute, infiniment plus éclairés que les sauvages Achéens, destructeurs de Troie et les Ariens, pasteurs des plaines de l'Arya-Varta. » Gobineau ne se prive pas d'ironiser : « Ne pouvant songer à réfuter des vérités si solides, on a cru trouver un avantage à les tourner et on a dit que les langues modernes médiocres, il est vrai, en beauté, en ampleur, en vivacité, en relief, avaient remplacé toutes ces qualités par une clarté et une précision inconnues à leurs devancières. [...] / L'appauvrissement constaté des vocabulaires ne saurait passer que difficilement pour un moyen de précision et de clarté. On ne comprend pas comment une accumulation maladroite d'articles, de pronoms, de prépositions, d'adverbes, souvent entraînés conventionnellement hors de leur sens véritable, produirait la netteté du discours plus sûrement que l'emploi d'un mot unique, dont les rapports accidentels sont déterminés par des flexions et des affixes sans ambiguïté. Pour ce qui est du verbe, cette partie si importante des langues sémitiques, cet agent si nécessaire de leur mouvement, on ne peut

¹⁹⁸ *Op. cit.*, Deuxième partie, II, pp. 96, 98.

¹⁹⁹ *Op. cit.*, Deuxième partie, II, pp. 96, 98.

prendre le change sur l'atrophie qui s'en empare. / L'anglais, le français, l'allemand, l'arabe vulgaire montrent les traces évidentes de la décadence. [...] Un tel état de choses ne présente pas un progrès. »²⁰⁰ On pourrait ajouter qu'on peut difficilement lui donner tort sur ce point.

Poursuivant son étude historique de la décadence des langues, et après en avoir rabattu des prétentions des « modernes » d'avoir amélioré les choses en ce domaine — « Nulle époque ne s'est déclarée savante sans avoir prétendu à réagir sur les formes du langage. Il est, néanmoins, à remarquer que les hardiesses ont toujours été d'une médiocrité singulière, qu'elles n'ont jamais effleuré l'essentiel et que, si modestes dans leurs prétentions elles ont constamment failli. [...] » —, Gobineau assène : « Au sortir de l'âge féodal, la langue était décomposée comme la société. [...] » ; et il constate l'échec de la tentative de la réformation de la langue française par le grec et le latin : « En premier lieu, on prétendait ressaisir la faculté de former des mots composés tels qu'on les admirait dans le grec. [...] » ; « Enfin, on résolut d'ouvrir le lexique à un nombre illimité de mots latins francisés. C'était là la grande ambition ; mais on y manqua si complètement que l'on compte aujourd'hui un à un les mots de cette origine adoptés depuis le XVI^e siècle. Bien peu ont réussi à se faire conserver. ». Si bien que : « Quand Malherbe vint, la fièvre novatrice était très calmée. On avait senti l'impuissance et, dans cet ordre d'idées comme dans d'autres, les politiques avaient succédé aux croyants. Au lieu d'enrichir la langue, on en rabattit à l'épurer. [...] »²⁰¹

Dans cette partie linguistique du *Mémoire* — directement issue de l'*Essai* dont elle suit le schéma général — Gobineau reprend sa notion de « milieu » dans les limites duquel l'individualité se développe : « L'intelligence ou l'esprit, considéré comme milieu, est le point sur lequel la langue se produit mais non pas par lequel elle est produite. En même temps que l'être humain vient au monde, l'esprit naît également ; également naît le langage. Là où il y a commencement d'homme, il y a commencement d'intelligence et aussi commencement de l'individu idiomatique. Plus tard, à mesure que ces trois existences liées se développent, on s'aperçoit que la langue vaut ce que vaut la race et montre une organisation correspondante à la nature de celle-ci. Tant que la race demeure pure, la langue ne se modifie pas ; mais, aussitôt que la race subit des alliages, l'esprit changeant, la langue se transforme. [...] » Si le « milieu » de la langue est « l'intelligence ou l'esprit », nous dit Gobineau, la langue en elle-même est cependant « un être à part » ; et, pour rendre plus sensible ce qu'il veut dire, il fait

²⁰⁰ *Op. cit.*, Deuxième partie, II, pp. 100, 102.

²⁰¹ *Op. cit.*, Deuxième partie, III, pp. 104-108.

la comparaison avec le parasite : « De même, l'acarus du chêne ne vivrait pas sur un saule, ni celui du saule sur un hêtre ; néanmoins, ce n'est pas l'arbre qui, donnant, sans doute, à l'animalcule les moyens de sa vie, en a créé le principe. Ce principe est sporadique et étranger au milieu où il se développe. »²⁰² Autrement dit : le milieu est nécessaire à l'individu sporadique en ce qu'il lui fournit les moyens de vivre ; mais il n'en constitue pas pour autant « le principe » — il s'agit là de deux choses différentes — ; et, nous dit Gobineau : « Il faut appliquer les mêmes observations à la nature de la langue. » qui, elle aussi, a une existence propre à côté du milieu qui la contient mais ne la produit pas.

Dans la suite de son exposé, Gobineau, entre dans des considérations de technique linguistique : phonétique, phonologie, accentuation qui, même si elles sont loin d'être inintéressantes, ne nous retiendront pas, parce qu'elles ne sont pas essentielles pour notre propos. Nous nous arrêterons aux parties douze et treize où il fait une intéressante étude comparative entre les langues agglutinantes et les autres : « Parmi les idiomes, il en est qui répugnent fortement à s'aider des mots auxiliaires, prépositions, adverbes, articles, particules. D'autres repoussent ou abrogent l'usage des verbes. Pour construire leurs périodes, ils enchaînent une succession de substantifs et d'adjectifs liés ensemble au moyen d'épenthèses, de suppressions ou de transformations de finales et d'initiales. C'est un aimant qui soude entre eux un nombre illimité de mots et dont la composition est d'une délicatesse extrême. De ce système résulte une agglutination très forte, en vertu de laquelle toute phrase devient un ensemble concret. [...] / Un état bien contraire s'offre ailleurs. Là le verbe est tout, il envahit tout, ses formes excluent hautement les formes substantives ; l'arabe est de ce genre, ainsi que d'autres langues sémitiques. » ; « Pour les langues agglutinatives, le substantif, comporte cinq ou six déclinaisons et chacune de ces déclinaisons a huit et même douze cas. En revanche, le verbe n'y est rien. S'agit-il, au contraire, de toute la parenté de l'arabe, le substantif, si tant est qu'il existe, n'est qu'un tronçon infléchi ; le plus extraordinaire, ce n'est qu'une forme verbale et, le verbe lui-même, quelle magnificence ! Sans recourir à des formations artificielles, au moyen d'auxiliaires, il possède et met en jeu des pensées, des aoristes, des impératifs en grand nombre, des noms d'actions et d'agents, des attributions au masculin, au féminin, au neutre, des nombres singulier, duel, pluriel. Il y a onze ou treize formes outre l'active, la passive, l'intransitive. Il a tout, il est tout, il pourvoit à tout. Aussi, toute la puissance et le mouvement des langues douées de ce remarquable appareil n'est-elle rien en

²⁰² *Op. cit.*, Deuxième partie, V, p. 112, 114.

dehors de lui. / Tandis que les langues agglutinatives ne s'embarrassent pas quand il s'agit de contracter une longue suite de mots en un seul et accomplissent cette tâche avec la plus grande facilité, l'arabe a horreur de toute composition ; il laisse chaque vocable isolé. Il impose le plus qu'il peut les inflexions verbales ; hors de là tout reste inerte. Dans des conditions partielles, la syntaxe se montre naturellement très pauvre en ressource de style ; les élégances sont bornées au choix de mots, jugés plus précieux que les autres, parce qu'ils sont plus rares ; à l'allitération, à l'ambiguïté des tons, à la rime, au rythme. »²⁰³.

Mais, la classification que fait Gobineau des langues se doit de comporter une troisième catégorie qui constitue la « voie moyenne » — et qui est en fait la « voie royale » — entre les deux autres : « Il est une troisième famille, c'est la famille ariane, où les excès des deux autres se tempèrent. Le verbe réduit dans sa force, laisse place au substantif, à son tour moins exigeant. L'agglutination est possible, mais limitée. Les participes exercent une action : mais les adjectifs également. Tout coexiste sans se gêner mutuellement et au moyen d'une telle pondération, la syntaxe acquiert une opulence de formes inaccessible à la nature finnique comme à celle des groupes méridionaux. C'est assez marquer la supériorité. » C'est ainsi que, de la même manière et selon le même schéma que dans l'*Essai*, les langues se mélangent et se métissent et qu'aucune des trois catégories ne reste pure — celle qui a le plus à perdre étant évidemment la catégorie par excellence : l'arienne. « Toute langue se rattache à une des trois variétés que je viens de nommer. Mais, par suite des mélanges qui ont eu lieu, il n'en est aucune qui ne contienne en plus ou moins grande abondance, des principes étrangers et même antipathiques à sa parenté la plus directe. Plusieurs tiennent à la fois du mode agglutinatif et du mode moyen, celui des langues européennes. D'autre marient à ce dernier l'action verbale des Sémites. Plus celles que l'on examine sont les produits d'hymens nombreux, plus on y constate d'anomalies. » Gobineau prend l'exemple du Persan pour illustrer son propos : « Le persan offre, sous ce rapport, un précieux sujet d'étude. Par le fond, il appartient aux langues ariennes. Il leur doit le verbe, un certain nombre de substantifs et d'adjectifs et sa syntaxe en grande partie. Par plusieurs détails, il est parent des langues finniques ; il leur emprunte certains mots, des dispositions marquées à l'emploi de l'épenthèse, une tendance à limiter l'action du verbe. Néanmoins, il lève, à perpétuité une conception énorme de noms d'agents

²⁰³ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Deuxième partie, XII, XIII, pp. 140-146.

et de noms d'actions dans l'arabe et s'en remplit tellement qu'on ne peut guère en estimer la multitude à un moindre taux que les deux tiers de son lexique. »²⁰⁴

Dans le chapitre XVII, c'est à une véritable description physiologique de la langue que nous avons droit : les « racines » forment « la masse de matière idiomatique » de la langue ; on distingue les racines verbales ou « substantives » qui en constituent « la partie charnue » des « racines pronominales » qui en sont « la charpente, les forces du mouvement, tous les instruments directs de l'action ». Il est donc nécessaire, étant donné leur importance, « de bien définir ce qu'on doit entendre sous le nom de racines pronominales ». Gobineau insiste sur le fait que « leur caractère véritable » est d'être les « instruments du mouvement » dans la langue ; et il note que : « Non seulement elles forment les pronoms ; elles produisent aussi les prépositions et les adverbes originels, puis les noms de nombre et une quantité considérable de racines tant substantives que verbales, enfin, et tout particulièrement, les affixes ; ainsi le but principal qu'elles remplissent est très apparent ; mais, pour y être propre, il faut que leur aptitude à remplir les fonctions les plus multiples soit libre de tout ce qui pourrait la gêner ; c'est pour cela qu'elles ne sont pourvues d'aucune signification spéciale et comme il n'est pas d'idiome qui puisse se passer de leur secours, quelle que soit la famille à laquelle il appartient, elles subissent, sans difficulté, les conditions phonologiques de l'organisme auquel elles s'appliquent et se soumettent, en général, à l'ensemble des lois particulières qui font l'originalité de chaque langue. »²⁰⁵ Il mentionne particulièrement le pronom personnel qui est « la manifestation la plus concrète qu'il soit possible de trouver des racines pronominales » et note qu'« [i]l n'existe pas de pronoms composés d'une seule et unique racine. Tous sont les résultats d'une agglutination et cela dans l'universalité des langues, même parmi celles qui répugnent le plus à une telle opération. On pourrait croire, et c'est l'idée qui se présente d'abord, que par ce moyen le pronom personnel acquiert, en premier lieu, la notion de l'existence, puis, avec l'aide d'une autre racine significative, celle de la modalité qu'il doit représenter. Il n'en est rien, cependant. Les racines pronominales combinées ne sauraient s'apporter, l'une à l'autre, que ce qu'elles possèdent et elles ne possèdent rien de plus que la seule notion de l'existence dont elles sont, concurremment, les instruments. [...] Je dis donc que la racine simple n'expose rien, sinon la notion de l'existence ; que la réduplication de

²⁰⁴ *Op. cit.*, Deuxième partie, XV, pp. 146, 148.

²⁰⁵ *Op. cit.*, Deuxième partie, XVII, p. 152-156.

cette notion atteint à l'expression pronominale et, comme la racine agglutinée ne peut renfermer rien de plus dans ses éléments propres, je m'arrête. »²⁰⁶

Gobineau passe ensuite au « verbe substantif » qui est « l'exemple le plus frappant que l'on puisse citer de l'emploi des formes pronominales fortifiées par la simple reduplication et, sous ce rapport, ce verbe est tellement semblable aux pronoms personnels que, dans bien des cas, on ne l'en distingue qu'avec peine, ou même pas du tout. [...] Quoi qu'il en soit, le verbe substantif n'est rien de plus qu'une agglutination de racines pronominales. » Il remarque que : « Le verbe a naturellement mieux résisté dans la famille idiomatique où il exerce l'action prédominante. Là, c'est le substantif qui souffre et perd ses flexions. Les langues sémitiques d'aujourd'hui sont presque complètement dépouillées sous ce rapport et plus pauvres que leurs devancières. Quant à la famille ariane, la plus pondérée des trois, elle s'oblitére à peu près également dans toutes ses parties. On y peut constater les progrès du mal depuis le sanscrit déjà entamé à l'époque des Védas, jusqu'au persan actuel et à l'anglais qui, comparés l'un avec l'autre, subissent des procédés de destruction tout à fait semblables dans leurs applications et amenant des résultats identiques. / L'antique langage des Brahmanes distinguait dans le substantif le thème du mot, c'est-à-dire la racine déterminée dans sa fonction de substantif, mais libre de tout signe de corrélation. Le latin et le grec avaient déjà perdu le thème et le remplaçaient par le nominatif, ce qui est tout à fait arbitraire, car le nominatif ne se rapproche pas plus du thème que tout autre cas. Outre le thème, le sanscrit donnait au nom huit flexions distinctes : le nominatif indiquait le sujet ; le génitif marquait la dépendance ; le datif établissait le rapport de but ; l'accusatif précisait l'objet ; le vocatif, [...] idée verbale introduite dans le nom, était un véritable impératif. L'ablatif présentait le transfert d'un lieu à un autre. Le locatif déterminait la position dans le lieu donné. L'instrumental accusait le moyen employé. »²⁰⁷

C'est un véritable cours de linguistique que nous délivre Gobineau, où il passe systématiquement en revue tous les éléments de la langue, dans le but de prouver de façon scientifiquement irréfutable la justesse de sa thèse sur la dégradation du langage parallèle à celle des races et des civilisations. Ainsi : « En ce qui concerne la désignation du nombre, la même déchéance est visible. Les pluriels existent encore, mais les duels ont disparu. Pourtant, l'individu idiomatique les tenait si fermement au début que, non seulement on les aperçoit

²⁰⁶ *Op. cit.*, Deuxième partie, XIX, pp. 158, 160.

²⁰⁷ *Op. cit.*, Deuxième partie, XXII, XXIII, pp. 166, 170.

dans le sanscrit, le zend, le grec, le slave, aussi bien pour les verbes que pour les substantifs, mais les langues du groupe sémitique en étaient également pourvues. Partout, cet élément disparaît et c'est là une véritable révolution, une mutilation incontestable. Deux n'est ni un ni plusieurs. Nous sommes pourtant réduits à admettre que c'est plusieurs, pourtant ou à nous donner quelque peine pour marquer que nous ne le pensons pas. » ; et : « Enfin, la détérioration est pareille quant aux genres. Primitivement, tout ce qui n'entraînait pas une notion de sexe était neutre, et la déclinaison du neutre, débarrassée du besoin d'exprimer cette notion supplémentaire, était la plus simple. Un état si régulier et si naturel se troubla, dès les temps les plus reculés. Les langues primordiales montrent déjà des déterminations masculines ou féminines attribuées à des objets qui ne les réclament pas. Enfin, le neutre, lui-même, s'efface dans les langues romanes et ce n'est pas tout encore ; voilà le persan et l'anglais qui, allant au plus loin dans cette voie de décomposition, suppriment absolument tous les genres ; ni masculin, ni féminin, ni neutre ne figurent plus dans leur économie. On ne perd pas de vue que toutes ces destructions portant, en définitive, sur les affixes, sur les applications de l'élément pronominal, qui est l'agent de la vie idiomatique, c'est la vie même qui est ainsi, graduellement, atteinte. »²⁰⁸

L'examen, qui touche à sa fin, n'est cependant pas encore tout à fait complet : « On retrouve le même spectacle de désagrégation et de perte des racines pronominales dans les prépositions et dans les adverbes. Il s'agit ici des formes primitives, bien entendu, et c'est là une distinction importante à faire, car dans toutes les langues métissées des différentes générations, on rencontre, faisant fonction d'adverbes et de prépositions, des tronçons de racines substantives et verbales, des espèces de dépôts agglutinés qui remplissent tant bien que mal leur office. L'abondance de ces détritits suffirait à indiquer le délabrement idiomatique. Il fait penser à un corps humain flétri de cicatrices et de calus. [...] / Il est à remarquer que les particules réellement primitives ont dans toutes les langues une tendance marquée à s'agglutiner avec le mot qu'elles affectent. Comme elles lui apportent une modalité, elles s'incrument en lui en tant qu'elles le peuvent faire et cherchent ainsi à prendre le caractère d'affixes. Mais il arrive aussi, par une conséquence très naturelle, que, lorsque les mouvements verbal et substantif sont trop gâtés, toute la vie tend à se réfugier dans les particules qui, dès lors, prenant un développement monstrueux, absorbent à peu près toutes les fonctions motrices de la langue. [...] / Le latin était encore en état de dire : *"Ibit rus*

²⁰⁸ *Op. cit.*, Deuxième partie, XXIV, XXV, pp. 172, 174.

domumque” ; mais le français en est réduit à se traîner pesamment sur cette expression sans précision, sans nombre, sans accent : “Il ira à la campagne et à la maison.” / Le futur, ici, n’est pas capable d’indiquer à lui seul la personne qu’il représente ; il lui faut un pronom. Le substantif n’ayant pas de cas, ne renferme plus de désignation locative. [...] »²⁰⁹

Après avoir passé en revue : « [...] successivement les racines pronominales employées à former les pronoms de toute espèce, les affixes verbaux et substantifs, les flexions de l’adjectif, tous les déterminatifs quelconques, prépositions, adverbes, particules. Il faut joindre, sans nul doute, les interjections ; j’ai cité les noms de nombre. On aura lieu de s’apercevoir (on l’a pu faire déjà à l’occasion du substantif) qu’un nombre considérable de racines proprement dites, substantives et verbales, ne sont autre chose que des produits de cette classe qui joue un rôle si prépondérant dans l’être idiomatique tout entier. [...] / On doit donc considérer le système pronominal comme une sorte d’appareil nerveux dont l’individu idiomatique est pourvu et qui, fonctionnant sous des conditions diverses, suivant les différentes familles, compose partout l’instrument essentiel de la vie qu’on y remarque. Ce que je tiens surtout à faire ressortir, c’est que les racines pronominales, dans quelque situation qu’on les examine, n’ont pas, à proprement parler, un sens, ce qui les rendrait tout à fait incapables de remplir les offices multipliés où on les aperçoit. En conséquence, indispensables à la langue elle-même, elles ne servent en rien aux besoins de l’esprit, aux exigences de l’homme. Elles sont tout entières consacrées au corps spécial qui ne vit que par elles. »²¹⁰

Il reste à présent à conclure cette étude exhaustive de « l’organisme idiomatique » : « De même que les races étaient, au début, extrêmement différentes, de même les idiomes l’ont été. Avec le temps, tout s’est rapproché et, par les mélanges, un nombre considérable de types mixtes a été produit, qui, tous, plus ou moins, sont apparentés. On calcule aujourd’hui que le nombre des langages existant sur le globe est d’environ trois mille ; ce sont trois mille espèces d’êtres dont le classement est loin d’être complet. [...] »²¹¹ Mais la véritable conclusion de ce travail se doit de quitter le point de vue « la masse » — qui est celui de l’*Essai* — pour considérer celui de l’individu — qui est celui du *Mémoire* — : « Ainsi donc, pour peu que l’individu idiomatique soit en santé, bien conformé, susceptible de jouir de la plénitude de ses

²⁰⁹ *Op. cit.*, Deuxième partie, XXVII, pp. 176-180.

²¹⁰ *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, Deuxième partie, XXVIII, XXIX, pp. 182-186.

²¹¹ *Op. cit.*, Deuxième partie, XXXVIII, p. 204.

facultés et de ses forces, il faut qu'il vive et se développe sur son propre terrain, c'est-à-dire, dans l'esprit d'un individu humain appartenant à la race dont il représente lui-même, à sa façon, les aptitudes et les tendances. Placé dans des conditions aussi normales, il a l'essentiel ; il n'arrivera, néanmoins, à tout son développement qu'en tant que le milieu dans lequel il est placé, lui fournira les aliments indispensables. [...] Quand on dit du Dante qu'il a créé sa langue, on indique par-là que le poète de Florence a joui d'une puissance d'être idiomatique qui l'habitait, proportionnelle à celle de sa propre pensée, dépassant de beaucoup la mesure ordinaire. [...] / Il existe donc entre la langue et l'esprit un rapport très étroit ; la première cherche et trouve dans le second, lui servant de milieu, un point de cohésion où s'attache le sens et qui influe sur tout l'ensemble de la vie. »²¹²

Mais, de la même manière que la matière ne peut être anéantie et que seules disparaissent les formes qu'elle est amenée à prendre dans différentes circonstances, de même le langage en lui-même n'est pas le produit transitoire d'un corps transitoire — « Il n'est pas le produit des organes vocaux. » — ; par conséquent, nous dit Gobineau, « ceux-ci ne font que lui rendre possible un mode de manifestation sans lequel tout son mécanisme propre se laisse concevoir et apprécier ; ce mécanisme est non seulement indépendant de la matière ; ce n'est que médiatement qu'il entre en relation avec elle. Parce que celle-ci périt, il ne périt pas et la mort ne peut réellement le saisir à son tour que dans le cas où, après le milieu qui lui a servi d'habitation et qui s'est dissous, il est prouvé qu'il ne saurait en obtenir un autre. Alors, en effet, la mort organique entraînera la mort idiomatique. »²¹³ Gobineau arrive là à l'extrême limite de sa réflexion sur les conditions de production et de pérennisation de la langue, par delà la mort corporelle — qui, rappelons-le, ne signifie pas l'anéantissement puisque la substance ne saurait mourir — : *non plus ultra*. Pour s'aventurer plus loin, il faut pénétrer sur les terres de la métaphysique pure ; et c'est dans la suite de son *Mémoire* que Gobineau va s'y aventurer. Concernant la langue, il se voit contraint de poser l'hypothèse d'une survie de la conscience individuelle alors même que ce qui lui servait de support, le corps, a disparu ; si donc, cela était, « [...] si l'individu humain survit à la dissolution corporelle et que, gardant la conscience de lui-même et, dès lors, la puissance d'attirer et de faire vivre les idées, il reste, vis-à-vis de l'individu idiomatique, dans une situation fécondante comme par le passé, il n'existera aucun motif d'admettre la fin de ce dernier. La nature abstraite de celui-ci,

²¹² *Op. cit.*, Deuxième partie, XL, pp. 210, 212.

²¹³ *Op. cit.*, Deuxième partie, XLI, pp. 212, 214.

combinée sur le plan des êtres appartenant aux espèces organiques, devra être reconnue susceptible de traverser la phase de la mort temporelle sans y succomber. [...] ». On ne peut évidemment pas suivre Gobineau sur ce terrain. L'individualité humaine, esprit dans un corps animé, ne peut garder une conscience dès lors que le lien entre ses trois éléments constitutifs : corps, âme et esprit est rompu. On rentre là dans la pure spéculation métaphysique sans autre fondement que la croyance religieuse. La seule certitude qui se puisse affirmer en ce qui concerne l'immortalité est celle de l'indestructibilité de la matière — la science moderne parlerait d'une conservation de l'énergie, ce qui est équivalent depuis Einstein — qui peut, certes, changer et prendre toutes les formes mais qui reste égale à elle-même — et donc de l'individu sporadique — ou la Monade, « *Atome de la Nature* » comme l'appelle Leibnitz — qui, de ce fait, est lui aussi indestructible puisque, s'il disparaissait et avec lui la Matière, il n'y aurait plus *rien* — et cela est proprement impensable.

LES PLÉIADES ILLUSTRATION DU MÉMOIRE

Pierre-Louis Rey, dans son article : *Les « existences individuelles » de Gobineau*²¹⁴, a bien noté que l'on retrouve dans *Les Pléiades* une influence du *Mémoire* — du moins de la philosophie qu'y s'y exprime — même s'il ne va pas jusqu'à parler d'« illustration », ce que nous n'hésitons pas à faire pour notre part. Quant à l'*Essai*, s'il est présent, là aussi, de façon sous-jacente, comme dans toute la production de Gobineau, c'est parce qu'il constitue pour lui, comme il n'a cessé de le répéter, la référence absolue : *tout* part de l'*Essai* et y ramène. Cependant — on n'a pas manqué de le remarquer — avec le *Mémoire* et dans *Les Pléiades*, il s'opère un changement évident de perspective et d'échelle. Comme l'écrit Pierre-Louis Rey : « *Les Pléiades* ne sont décidément pas “une illustration” des idées de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Si Gobineau souhaite une réédition de son *Essai* en 1877, c'est en l'assortissant d'un “Avant-propos” où, tout en se disant certain qu'“aucune des idées qu'[il a] émises n'a été ébranlée”, il prend ses distances avec la tendance de son époque à aimer “les grandes unités”, les vastes amas où les entités isolées disparaissent”. Plus précisément, dans un brouillon de l'Avant-propos, il met en avant “la spécialité attrayante” des individus, “raison d'être et but certain de l'existence de chaque créature, qui constitue l'individualité et qui contient pour chaque être digne de ce nom la légitimation à la vie immortelle”, formules qui corrigent sensiblement la perspective du naufrage collectif prédit vingt-deux ans plus tôt. »²¹⁵

²¹⁴ *Romantisme*, 2004, n° 124, p. 115-126 ; repris dans *Persée* : <http://www.persee.fr>

²¹⁵ *Op. cit.*, p. 124.

Jean Gaulmier, pour sa part, dans la *Notice aux Pléiades* du volume III des Œuvres de Gobineau dans la Bibliothèque de la Pléiade, préfère insister sur son rapport à l'*Essai* : « Pendant la longue période [...] où la pensée de Gobineau a été travestie sous prétexte de racisme pangermanique, *Les Pléiades* ont servi d'alibi aux curieux de psychologie et de morale aristocratique : on condamnait l'aventureux ethnologue, mais on admirait l'analyste subtil des passions. » ; mais, il poursuit en disant : « C'était méconnaître que l'apologie des fils de roi, qui constitue l'ossature du roman et le hausse à la poésie du mythe, est suggérée en maint passage de l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Gobineau l'affirme expressément : “Mon livre des Races est ce que j'ai fait de mieux et il faut que ce soit comme cela, car *Les Pléiades* en sortent.” En effet, il admet que, si avilie que soit une population, certains individus, considérés isolément, peuvent posséder une valeur intellectuelle et morale qui les élève au-dessus de leurs congénères. »²¹⁶ Il met l'accent sur le rôle prépondérant qu'à pu jouer M^{me} de La Tour dans la genèse de l'ouvrage qui, « après la publication du roman, sera considérée dans le salon où elle reçoit une société choisie, avec Gobineau et le ministre d'Autriche Zaluski, comme l'un des trois calenders célèbres [*Les Dernières années du comte de Gobineau*, par M^{me} de La Tour : “Ceux qui ne faisaient pas partie du cénacle s'en consolait par une innocente plaisanterie en nous appelant les “trois calenders fils de roi”.] »²¹⁷ Et il donne les précisions suivantes, qui apportent un éclairage intéressant sur la vocation tardive de Gobineau pour la sculpture : « L'influence de celle qui a promis de “l'aider à mourir” [M^{me} de La Tour] infléchit profondément *Les Pléiades*. Il [Gobineau] sculpte, à la fin de 1875, un buste de *L'Amour blessé*, auquel il prête valeur de symbole : “[...] ce que j'ai fait de mieux, de plus complet, de plus vivant [...] Tout ce qui est savant et a de la prétention à se connaître en fait d'art se déclare très scandalisé. D'abord, on n'avait jamais imaginé de représenter l'Amour souffrant et atteint au cœur. L'amour, répète-t-on, frappe et n'est pas frappé. Il est triomphant, il est heureux : c'est une impiété de le montrer abîmé de douleur à son tour [...] Pour moi, sans m'expliquer autrement, ma petite marraine, je crois qu'on peut avoir un amour très maltraité, très blessé et qui se plaint amèrement.” / Le rapport entre le buste et le roman paraîtrait évident, même si Gobineau ne l'affirmait expressément : “Je vous envoie *Les Pléiades*, figurées, c'est-à-dire *L'Amour blessé*. Il y a un rapport intime entre ces deux œuvres [...]” »²¹⁸ Ainsi, comme il le dit par la suite, si *Les Pléiades* sont bien « le roman du bonheur », c'est un bonheur qui n'exclut pas la douleur

²¹⁶ Jean Gaulmier, *Notice aux Pléiades, Gobineau Œuvres III*, Bibliothèque de la Pléiade.

²¹⁷ *Ibidem*.

²¹⁸ Jean Gaulmier, *Notice aux Pléiades, Gobineau Œuvres III*, Bibliothèque de la Pléiade.

d'aimer — la brûlure de l'amour — ; « mais ses héros nous montrent que le bonheur se conquiert du même élan que l'indépendance de l'esprit, et il est, comme celle-ci, preuve d'authentique autonomie de la personne. “Gobineau m'avait appris, note Mathilde de La Tour, que la volonté n'aboutit à l'action qu'au prix de l'effort et du sacrifice”, “*Ceux qui vivent, ce sont ceux qui luttent*” : Gobineau pense comme Hugo, mais à condition que la lutte soit ce combat loyal qu'ignorent les imbéciles, que déshonorent les brutes par abus de leur force, que truquent les drôles au moyen de ruses et d'intrigues. Tout fils de roi prend pour modèle Amadis et ses compagnons. Gobineau a sans doute fait sienne la remarque que, jadis, lui a communiquée Prokesch-Osten : “Il y a deux mondes dans lesquels nous vivons en même temps ; l'un est le vrai et le réel, l'autre est le mensonge et l'apparence. Toute la force de l'existence et tout le bonheur sont dans le premier principe [...]” »²¹⁹

M^{me} de La Tour est certainement « au cœur » des *Pléiades* ; comme inspiratrice : « muse » — ce serait une figure d'*anima*, dans la terminologie jungienne. Et c'est ici le lieu de rappeler ce que disait Henry Corbin de la philosophie de Mollâ Sadrâ — qui est, elle, « au cœur » du *Mémoire* dont *Les Pléiades* sont l'illustration romanesque — sur le « triple mode d'existence » de l'être : « [...] tous les niveaux de modes d'être et de perception sont régis par la même loi d'unité qui, au niveau de l'intelligence, est l'unité de l'intellection, du sujet qui intellige et de la Forme intelligée, même unité que l'unité de l'amour, de l'amant et l'aimé. »²²⁰ En rapport direct avec ce qui précède, il faut citer ce que dit Sylvie André dans son article : « *Mundus imaginalis* » : *la rencontre de Gobineau avec le chiiisme* :

Lorsqu'il décrit la doctrine bâbi, Gobineau laisse entendre ce qui le fascine dans cette vision de la Divinité, le fait qu'elle refuse le dualisme et réhabilite la nature, la matière, le féminin, en le pensant autrement. Le Bâbisme selon lui “a pour caractéristique principale de n'être ni matérialiste, ni spiritualiste absolument, ou plutôt par cela même que la nature extérieure, visible, tangible, y est donnée comme aussi divine dans son essence que l'esprit, et aussi innocente en elle-même, il se trouve que ce panthéisme est celui des magiciens, qui dans la matière voient surtout la forme, et dans la forme les instruments, les moyens de la puissance productrice”. En Perse, la Nature et la matière ne sont pas le synonyme du Mal, ni d'ailleurs

²¹⁹ *Ibidem.*

²²⁰ Henry Corbin, *Histoire de la philosophie islamique*, p 471, Folio essais.

l'élément féminin par excellence, comme en Occident, mais tout simplement la manifestation de la divinité.

Et plus loin :

La pensée orientale résout l'un des problèmes fondamentaux de la psyché gobinienne : elle réhabilite la matière, la nature, donc ce qui constitue l'élément féminin de la création pour un esprit occidental. / Mais elle va plus loin encore, et fait de cet élément l'élément primordial du Sens, le fondement de l'explication métaphysique de la réalité. Selon Henry Corbin, le Chiisme conçoit l'Acte créateur, seule définition accessible à l'homme du Divin, comme la conjonction d'une volonté foncière, masculine, et d'une puissance d'être qui est féminine. Dans l'Acte créateur, l'élément féminin est donc la forme préexistante et l'élément masculin la matière, la volonté de s'incarner précisément. Ainsi féminin et masculin participent également au sens avec peut-être, comme nous le disions, prééminence du féminin car : “Dans l'être humain, la matière, c'est la nature vivante, la condition d'être vivant : c'est le père. La forme, c'est la nature pensante ; la condition d'être pensant : c'est la mère”. Aussi le féminin est-il le symbole de l'ésotérique, du sens spirituel, le masculin de l'exotérique et de la loi.²²¹

Et Sylvie André ajoute les précisions suivantes :

[...] Arthur de Gobineau est surtout fasciné par la femme qui, au début du Bâbisme, a fait partie de l'unité prophétique dont elle semble bien être le pôle spirituel. Il parle de sa beauté, de son esprit et de son caractère en les qualifiant de “remarquables”, méritant des “éloges extraordinaires” et raconte que “sa réputation théologique devint immense, et l'idée qu'elle avait elle-même de sa valeur était telle qu'un jour, raconte-t-on, Moulla Mohammed-Aly, Bal Fouroushy, s'étant tourné vers la Kiba musulmane pour faire sa prière, Gour-ret-oul-Ayn (la prophétesse) le prit par le bras et lui dit : ‘Non ! c'est à moi qu'il faut t'adresser : je suis la Kiba !’ / Cette femme en qui réside le Sens, nous la retrouverons toujours désormais dans l'œuvre gobinienne, et elle est indéniablement un produit de l'Orient, plus particulièrement du Bâbisme. /

²²¹ In *Romantisme*, 1986, n° 52, Vertiges ; repris dans *Persée* : <http://www.persee.fr>

À l'Origine même du Chiisme n'y a-t-il pas une femme, Fatima, la fille du prophète, dont la descendance fut massacrée à Karbala ? Grâce à elle, les Perses purent rejeter la légitimité des autres califes et préserver leur génie propre. En fin de compte, le secret de la vitalité de l'Asie est unique pour Gobineau : que ce soit au niveau sociologique, philosophique ou religieux, la Perse fait de l'élément féminin une composante nécessaire de la réalité, d'égale importance avec l'élément masculin. La métaphysique persane ne prône pas la soumission et la foi aveugle, mais incite à la recherche spirituelle individuelle puisqu'elle réhabilite la création et la créature. Elle apprend à Gobineau que la vérité réside en chacun de nous, et non dans une divinité tutélaire et lui redonne l'espoir de trouver un jour sa vérité. / C'est dans Amadis que Gobineau développa une ontologie originale proche de la vision orientale. L'amour qu'il éprouvait alors pour Mathilde de La Tour lui permet de retrouver les sources vives d'une conception de la spiritualité et de l'Être que l'Occident a vaguement aperçue dans les constructions philosophiques d'un Marsile Ficin mais que l'Orient chiite a explorée depuis des siècles. Selon Henry Corbin, dans la mystique persane, “amour humain et amour divin ne sont que les deux faces d'un unique amour [...]”. L'amour en son accomplissement mystique reproduit la structure de l'Acte créateur”. L'amour relève de “l'*imaginatio vera*”, troisième mode de connaissance mis en évidence par mystiques et théosophes ; il est une voie d'accès privilégiée au “*Mundus imaginalis*”. L'expérience amoureuse manifeste les structures secrètes de la création en permettant de concevoir la raison d'être des choses et la plénitude signifiante du monde : “L'Amour a fait les dieux, ensuite il a fait l'homme ! / Il a fait l'univers et lui-même, il s'est fait, / Il est né de l'Amour et, jamais économe, / Il ne ménage rien et demeure parfait, / Il est maître du bien et du mal...” / Étroitement associé à la matière, l'Amour, principe de vie, n'est pas purement spirituel et transcendant. Il n'est pas Dieu régnant au-dessus de sa création mais sens manifesté, car la métaphysique gobinienne se soucie peu d'une autorité suprême, source des valeurs, être désincarné ; elle s'arrête à l'affirmation que l'homme peut connaître intuitivement la nature de l'Être, qui est inséparable de la création. En juillet 1874, Gobineau développait pour sa sœur cette étrange façon de voir : “Je ne suis pas matérialiste, car je n'admets la matière et l'esprit que comme des manifestations transitoires ou permanentes, mais non pas séparées de la substance supérieure [...]. Je suis [...] parfaitement convaincu de l'existence de Dieu, quant à sa nature, je n'en sais pas grand-chose et m'en soucie peu. Je ne l'imagine pas sans conscience de lui-même, comme le Dieu panthéiste, car

la conscience dans la plus grande plénitude possible est l'attribut le plus divin qui existe et qui se puisse concevoir. C'est par cela que certains êtres approchent des dieux et deviendront des dieux". / L'ontologie gobinienne ne conserve que peu de similitudes avec notre dualisme irréductible puisque l'expérience humaine, dont on ne renie aucune dimension, fournit une intuition de l'union des contraires en une "substance supérieure". Le matériel et le spirituel, la polarité dite féminine de la vie et sa polarité masculine, participent également à la nature de l'Être, qui apparaît comme un couple harmonique et non une lutte antagonique. Dans la révélation, la matière ne disparaît pas mais se transmue, exactement comme la dimension spirituelle.²²²

Jean Boissel, dans sa biographie de Gobineau, note lui aussi le rôle que joue « l'éternel féminin » dans *Les Pléiades*, notamment lorsqu'il signale « une rupture » esthétique et morale « vers le milieu du livre II » ; il écrit à ce propos : « Aux mouvements emportés, saccadés des thèmes fugués qui soutiennent la première partie du livre, plus polémique, succède un tempo plus modéré, plus apaisé qui annonce la métamorphose. On perçoit la promesse d'un dépassement et l'annonce d'un rêve qui pourrait s'accomplir hors de la tension et de la violence destructrice. La "femme", sous les traits d'Aurore, comtesse Pamina, ne supporte pas que l'âme inquiète de son amant, le prince Jean-Théodore, "l'homme aux aventures", comme l'a appelé Gobineau, s'abîme dans la déraison du seul désir. Elle lui dit : "Et que deviendrais-je ? [...] ce qui doit durer n'a pas cette violence et ne détruit pas tout autour de soi !" »²²³ Et puisqu'il est ici question de « l'éternel féminin », il faut rappeler, avec Jean Gaulmier que la grande référence de Gobineau, lorsqu'il projette d'écrire *Les Pléiades*, est incontestablement Goethe. Mais si Jean Gaulmier privilégie le *Wilhelm Meister* comme modèle du livre : « [...] Robert Lytton avait raison d'écrire à Gobineau que *Les Pléiades* sont "une espèce de *Wilhelm Meister* moderne". Gobineau avait conçu de longue date un véritable enthousiasme pour le grand roman de Goethe, qu'il trouve l'occasion de citer dans l'Essai sur l'inégalité des races humaines. / Telle est bien l'œuvre que, de son aveu, il prend comme modèle des Pléiades : "Je pense beaucoup à un grand roman commencé qui sera mon *Wilhelm Meister*", "Ce livre sera très long, très long et j'en veux faire le livre d'imagination le plus considérable que j'écrirai, quelque chose qui soit pour l'ensemble de mes œuvres ce que *Wilhelm Meister* est pour celles de Goethe." / *Les Pléiades* en effet se présentent comme un *Bildungsroman* typique : le thème

²²² In *Romantisme*, 1986, n° 52, Vertiges ; repris dans *Persée* : <http://www.persee.fr>

²²³ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 248, Berg international.

de l'apprentissage y apparaît nettement [...]. » Il rappelle aussi que Jean Mistler « dans l'excellente introduction à son édition des *Pléiades*, a mis en pleine lumière l'influence que l'œuvre de Goethe a exercée sur Gobineau, notamment par *Les Affinités électives*. » ; il ajoute cependant que celui-ci aurait « pu insister davantage sur le modèle que Gobineau a trouvé dans *Wilhelm Meister* » Nous pensons, quant à nous, que, si dans *Les Pléiades* l'analogie de surface est incontestablement le *Wilhelm Meister, en profondeur*, c'est bien *Les Affinités électives* qui agissent. Nous y reviendrons. Et puisque nous sommes au chapitre des références — et des influences —, il ne faut évidemment pas oublier Stendhal. Ce que Jean Gaulmier se garde bien de faire :

On sait que, dès le 14 janvier 1845, Gobineau écrivait dans le *Commerce* un article très élogieux sur Stendhal, que plus tard il vantera à l'Empereur du Brésil les mérites de *La Chartreuse de Parme* et cherchera à se consoler de ses propres échecs en invoquant l'exemple de ce roman “considéré pendant vingt ans comme un livre sans valeur” par “les gens les plus spirituels” de son temps, Rémusat, Sainte-Beuve. / Si tous les gobinistes reconnaissent des analogies entre *Les Pléiades* et *La Chartreuse de Parme*, on ignore en général que des œuvres moins connues de Gobineau attestent sa familiarité avec Stendhal : est-ce simple hasard, si dans *Ternové*, un personnage assez réussi de jeune ambitieux hypocrite s'appelle Julien et gagne la confiance du marquis de Bartannier comme Sorel celle du marquis de la Môle ? / L'égotisme de Gobineau vaut celui de Stendhal. Le : Qui suis-je ? d'*Henri Brûlard*, Gobineau se l'est posé pendant toute sa vie et le héros selon Stendhal, qui a horreur des bourgeois, annonce les Fils de Roi : leur qualité de “Pléiade” ne dépend ni des honneurs, ni de la fortune, suppose intelligence et lucidité, se mesure à l'autonomie parfaite qu'ils apportent à construire leur existence morale.²²⁴

Pierre-Louis Rey, quant à lui, dans sa préface aux *Pléiades*, note la similitude qu'il y a entre « le début de la septième “Lettre” de la *Vie de Haydn*, de Stendhal » où celui-ci décrit son entrée en Italie par le Simplon et son passage par les îles Borromée et celui du livre de Gobineau : « Dans un article de jeunesse, il a mis “en regard” les *Vie de Haydn, Mozart et Métastase* et *La Chartreuse de Parme*, à laquelle il rend explicitement hommage aux premières pages de son roman. »²²⁵ Et il rappelle, à l'occasion, qu'il y a là aussi une

²²⁴ Jean Gaulmier, *Op. cit.*

²²⁵ Pierre-Louis Rey, *Préface aux Pléiades*, p. 12, Folio classiques.

réminiscence d'un « voyage accompli au meilleur temps de son mariage » où Gobineau « avait lui aussi pris une barque pour se rendre à l'Isola Bella après avoir éprouvé devant les changements à vue du paysage cette alternance de déceptions et d'éblouissements qu'il prête aux "fils de Roi". »²²⁶ Il ne manque pas non plus d'évoquer les « affinités électives » : « Les "Pléiades" voyagent par goût de l'inconnu et de la Beauté ; leurs rencontres en des lieux choisis révèlent leurs affinités électives [...]. »²²⁷.

Il n'est pas inutile de rappeler dans ce contexte ce que Goethe entend par ces « affinités électives » dont il a fait le titre d'un roman qui, comme *Les Pléiades* de Gobineau, est un livre tardif écrit par un vieil homme — un livre de l'*expérience*. Dans la première partie de son roman Goethe nous fait assister à une conversation d'un trio — il faudrait dire : *triade* — de personnages : Charlotte, son époux Édouard et le capitaine, l'« ami », qui a trait aux sciences naturelles — la chimie en l'occurrence. Le capitaine fait remarquer que « dans tous les produits de la nature qui nous tombent sous les sens », on constate « une attraction intime » ; Charlotte note, quant à elle que : « De même que chaque être a une attraction intime, de même il doit avoir un rapport à l'égard des autres. »²²⁸ ; ce à quoi Édouard ajoute : « Et ce rapport différera [...] suivant la diversité des êtres. Tantôt ils se rencontreront en amis et vieilles connaissances, qui se rapprochent, s'unissent promptement, sans modifier quoi que ce soit l'un à l'autre, comme le vin se mêle à l'eau. Par contre d'autres s'obstinent à demeurer étrangers côte à côte, et ne peuvent s'unir même par mélange mécanique et friction : ainsi l'huile et l'eau, si on les agite pour les mélanger, se séparent à l'instant. »* ; Charlotte fait l'analogie de « ces formes simples » de la nature aux « hommes » et elle ajoute : « Il ne s'en faut pas de beaucoup [...] qu'on ne découvre sous ces formes simples les hommes que l'on a connus ; mais l'on se rappelle surtout les milieux où l'on a vécu. Toutefois, ce qui ressemble le plus à des êtres inanimés ce sont les masses qui sont en présence dans le monde, les professions, la noblesse et le tiers état, le soldat et le civil. »* — il y a là une « résonance gobinienne » certaine — ; Édouard poursuit l'analogie et la reconduit à la chimie : « Et cependant [...] de même qu'elles peuvent être unies par les mœurs et par les lois, il existe ainsi dans notre monde chimique, des intermédiaires pour unir ce qui se repousse réciproquement. » ; le capitaine récapitule : « Les substances qui, venant à se rencontrer, se saisissent rapidement l'une de l'autre, et se déterminent mutuellement, nous reconnaissons

²²⁶ *Ibidem*.

²²⁷ Pierre-Louis Rey, *Préface aux Pléiades*, p. 12, Folio classiques.

²²⁸ et suivantes * Goethe, *Les Affinités électives, Première partie, Chapitre IV*, pp. 152-157, in Goethe, Romans, Bibliothèque de La Pléiade.

entre elles de l'affinité. »* ; Charlotte ramène à nouveau l'analogie aux hommes : « Permettez-moi d'avouer [...] que, quand vous appelez affinité le rapport qui existe entre vos êtres réguliers, ils me paraissent, à moi, avoir entre eux moins une affinité de sang qu'une affinité d'esprit et d'âme. C'est précisément ainsi qu'il peut se former entre les hommes des amitiés vraiment sérieuses, car des qualités opposées rendent possibles une union intime. J'attendrai donc que vous me mettiez sous les yeux de ces mystérieux effets. »* ; la démonstration se poursuit non sans qu'Édouard la focalise sur « les cas les plus complexes » parce que : « C'est par eux seulement qu'on apprend les degrés d'affinité, les attractions, proches et serrées, lointaines et lâches » et il assène alors : « les affinités ne deviennent intéressantes que lorsqu'elles déterminent des séparations »* ; le capitaine revient aux réactions chimiques et cite l'exemple de la chaux qui au contact de l'acide sulfurique donne du gypse « tandis que cet acide faible, aérien, se dégage. Il s'est opéré une séparation, une nouvelle combinaison, et l'on se croit désormais autorisé à employer l'expression d'affinité élective, parce qu'on dirait en effet qu'une relation a été préférée à l'autre, que l'une a été choisie plutôt que l'autre. »* ; l'objection de Charlotte est que, dans le cas cité en exemple, il ne saurait être question de « choix » ; mais qu'il n'y a là, au mieux, qu'« une nécessité naturelle » et qu'« il ne s'agit finalement que d'une affaire d'occasion ».

À partir de là, la démonstration analogique prend un tour résolument personnel puisque les éléments chimiques sont identifiés aux trois protagonistes : « Ou je me trompe fort, dit Édouard en souriant, ou il se cache une petite ruse sous tes paroles [il s'agit de Charlotte] ! Avoue donc ta malice ! Finalement, je suis à tes yeux la chaux, saisie par le capitaine, comme par l'acide sulfurique, dérobée à ton aimable compagnie, et transformé en gypse réfractaire. »* ; la réponse de Charlotte est que tout cela n'est qu'un jeu analogique : « Mais enfin l'homme est à bien des degrés au-dessus de ces éléments. [...] Je sais, par malheur, assez de cas où l'union intime de deux êtres, et qui semblait indissoluble, a été détruite par l'intervention accidentelle d'un troisième, et où l'un de ceux qui avaient été si bellement unis s'est vu chassé au loin. »* ; la réponse d'Édouard, ne se fait pas attendre : « [...] les chimistes sont beaucoup plus galants [...] ; ils en ajoutent un quatrième, afin que personne ne s'en aille tout seul. »*, appuyé par le capitaine qui déclare : « [...] ces cas-là sont même les plus intéressants et les plus remarquables, l'on peut faire voir l'attraction, l'affinité, l'abandon, la réunion, qui s'entrecroisent ; quatre substances unies jusque-là deux à deux, sont mises en contact, elles abandonnent leur ancienne union, et en contractent une nouvelle. [...] »* ; et à la demande de Charlotte au capitaine de lui décrire « un cas de ce genre », celui-ci lui réplique

qu'il serait préférable de pouvoir « montrer les expériences elles-mêmes » parce que : « Il faut voir agir devant ses yeux ces êtres, qui semblent morts et qui cependant sont toujours intérieurement prêts à l'activité ; il faut regarder avec sympathie comment ils se cherchent l'un l'autre, s'attirent, se saisissent, se détruisent, s'absorbent, se dévorent, puis, après s'être intimement unis, se manifestent à nouveau sous une forme renouvelée, nouvelle, inattendue : alors seulement on leur attribue une vie éternelle, et même de la sensibilité et de l'intelligence, car nous éprouvons que nos sens suffisent à peine à les bien observer, et que notre raison suffit à peine à les comprendre. »*

Nous avons cité longuement *Les Affinités électives* parce que nous pensons pouvoir rapporter avec profit la situation et le jeu des caractères qui y sont impliqués à ce que Gobineau met lui-même en jeu dans *Les Pléiades* à travers le parcours de ses personnages qui, eux aussi, se croisent, se quittent et se rejoignent, dans un ballet des contrariétés et des affinités qui n'est pas sans rappeler le livre de Goethe. C'est ce que nous allons examiner à présent.

Si effectivement *Les Pléiades* peuvent être considérées comme un « roman de formation », à l'image du *Wilhelm Meister* de Goethe, auquel Gobineau fait explicitement référence, à un niveau plus profond c'est vers *Les Affinités électives* qu'il faut se tourner ; parce qu'on y retrouve justement le chassé-croisé des personnages masculins et féminins que Goethe décrit de façon si saisissante dans son livre sous la forme d'une analogie chimique — voire alchimique. Bien sûr, ce chassé-croisé n'a pas dans *Les Pléiades* la rigueur quasi mathématique du « modèle » chimique qui est exposé par les trois protagonistes du roman de Goethe, mettant en jeu trois « éléments » qui, combiné avec un quatrième, permet une nouvelle combinaison deux à deux. Mais pourtant, si l'on examine, tout au long de l'histoire — on devrait dire : *des* histoires — des Pléiades les changements qui s'opèrent dans leurs relations, on ne sera pas très éloigné des « affinités électives » goethéennes. Ainsi, à titre d'exemple — nous développerons par la suite —, la relation entre le prince de Burbach et M^{me} Tonska qui, elle-même et en même temps, est en relation avec Conrad Lanze et se résoudra à la fin par leur réunion à tous deux ; pendant que le Prince sera, lui, réuni à Aurore Pamina qui était elle-même mise en relation précédemment à la fois avec Laudon, Nore et Lanze, avant que cette triple relation ne « cristallise » finalement sur le seul Prince Jean-Théodore, opportunément « libéré » de celle qui l'attachait à sa femme, par la mort de celle-ci.

Mais, pour commencer, il nous faut faire brièvement le portrait des protagonistes de l'histoire. On peut d'ores et déjà noter que, tout comme Flaubert pouvait déclarer : « Madame Bovary, c'est moi. », c'est le portrait de Gobineau lui-même qui se dessinera à travers celui des différents personnages de son livre. Le livre premier, ouverture très stendhalienne du roman, nous montre la rencontre des trois « calenders fils de roi » : Louis de Laudon, Conrad Lanze et Wilfrid Nore — « Il n'était pas difficile de s'apercevoir que nous étions tous trois poissons de la même espèce ou à peu près. », dira Laudon — sur les bords du Lac Majeur où ils visitent les îles Borromées. Chacun va raconter son histoire aux autres ; et il n'est pas indifférent que Wilfrid Nore, le premier à parler, commence par ces mots : « Je suis né à Bagdad... » Comme il n'est pas indifférent non plus que Gobineau, dans un aparté très stendhalien lui aussi, nous révèle que l'histoire que Nore et Lanze vont raconter n'est pas totalement véridique et qu'il y manque quelque chose d'essentiel : « quand ils eurent fini » on était amené à penser « qu'ils n'avaient jamais de leur vie, ni l'un ni l'autre, regardé une femme » — c'est-à-dire « connu » la femme, au sens biblique du terme ; ce qui bien sûr n'était pas le cas. Quant à Laudon qui : « Sur tous les points [...] se piqua d'être explicite. », il faut noter que c'est le seul des trois qui, à la fin du roman, n'aura pas trouvé sa « moitié ».

Ces trois personnages — cette « triade » — vont se retrouver réunis, à la fin du livre, à Burbach chez le Prince Jean-Théodore — le « quatrième » —, pièce centrale du jeu romanesque, époux malheureux comme Gobineau lui-même. Le Prince éprouve une passion violente pour la comtesse Sophie Tonska — femme *fatale*, pour un certain nombre de personnages de cette histoire : outre le prince qu'elle rend malheureux et quitte, il faut citer son époux exilé et Casimir Bullet (Candeuil) qui tous deux meurent d'avoir croisé sa route, mais aussi Lanze qu'elle met littéralement à la torture et auprès duquel elle trouvera finalement une forme de rédemption — c'est dans le langage de Jung une figure d'*anima* typique — par conséquent ambivalente. Une autre des pièces majeures de ce chassé-croisé amoureux que constituent *Les Pléiades* s'appelle Aurore Pamina — dont il convient d'ores et déjà de noter le prénom — ; elle est apparentée au Prince puisqu'elle est la fille de son oncle Guillaume avec lequel elle a longtemps vécu en exil. Aurore est mise en relation avec les trois « fils de roi » dont on peut supposer qu'elle devrait épouser l'un d'entre eux ; mais c'est du Prince, qui la convoite secrètement, qu'elle deviendra la femme — après que celui-ci soit opportunément délivré des liens de son mariage malheureux par la mort de son épouse — et à qui elle donnera un héritier : Renaud — le « fils du philosophe », comme disent les alchimistes.

Il convient à présent de voir précisément comment fonctionne la machinerie romanesque que Gobineau « met en œuvre ». Nous avons rapproché précédemment *Les Pléiades des Affinités électives* où Goethe se sert explicitement de la métaphore chimique — voire alchimique — qui structure son récit ; métaphore que nous devons par conséquent rapporter à celui de Gobineau. Mais, il convient avant tout de se renseigner précisément sur ce qu'est le processus alchimique. L'alchimiste — l'« artiste » comme il aime à se nommer — opère sur une « matière » qui est placée dans un « vase » *hermétiquement* clos ; et qu'il s'emploie à raffiner, par une *circulation* répétée, jusqu'à la parfaire ; il se trouve alors en possession d'une substance purifiée, d'une *quintessence* : la Pierre philosophale qui est aussi bien médecine universelle, Elixir de longue vie. Dans *Les Pléiades* qui est, ne l'oublions pas, un *roman de formation*, nous assistons à un processus qui n'est pas sans analogie avec l'Œuvre de l'alchimiste ; en effet les différents protagonistes, qui en constituent la « matière », voyagent — *circulent*, puisqu'ils reviennent tous à la fin à Burbach, endroit dont ils sont partis ou par lequel ils ont déjà passé — se rejoignent et se quittent, s'unissent et se séparent, pour mieux se retrouver et former de nouvelles combinaisons qui auront acquis une certaine stabilité parce que, dans le cours du processus, ils se sont améliorés. Or, ce processus peut être rapporté au *Mémoire* où nous avons montré la « présence » de la « philosophie Orientale » de Mollâ Sadrâ.

On sait que les Arabes furent les vecteurs de la transmission de l'alchimie grecque : « En effet, plusieurs mentions convergentes font état d'un passage très ancien de l'alchimie grecque dans les cercles de langue arabe. Le prince omeyyade Khâlid ibn Yazid (fin du VII^e siècle) se serait intéressé à l'étude de cette science auprès de savants égyptiens. Un manuscrit arabe conservé en Inde fait même état de traductions en arabe de traités de Zosime de Panapolis dès l'an 38 de l'Hégire [659 A.D.]. Un peu plus tard, le grand alchimiste Jâbir ibn Hayyân aurait appris cette science auprès de l'mâm Ja'far al-Sâdiq (ob. 765). »²²⁹ Dans le *Mémoire*, Gobineau prétend démontrer « scientifiquement » l'immortalité de la substance ; et c'est précisément le but de l'alchimie, par la production de l'Elixir, de conférer l'immortalité à l'Adepté. Gobineau nous montre, tout au long de son livre, les vicissitudes de la substance qui passe d'un « milieu » à un autre en changeant de forme, passage au cours duquel elle s'affine et se spiritualise. D'après Mollâ Sadrâ, il appartient à l'individualité de s'élever jusqu'à l'Intelligence par un *travail de conversion* qui le fera passer d'un plan à un autre —

²²⁹ Pierre Lory, *Alchimie en terre d'Islam*, Avant-propos, p. 13, Folio essais.

de la Terre au Ciel — *via* le *mundus imaginalis*. C'est, on le voit, là aussi un processus de *sublimation* quasi alchimique. On peut s'en rendre compte par ces exemples : la métaphore alchimique est une métaphore universelle — c'est-à-dire : qui peut s'appliquer en tout temps et en tout lieu.

On pourrait nous objecter que la production du Grand Œuvre se fait à travers un processus de *circulation* de la matière et de *réitération* des opérations, ce dont on ne trouve pas trace dans le *Mémoire* où Gobineau se borne, si l'on peut dire, à promettre l'immortalité au bout d'un processus linéaire ascendant — et l'immortalité pour quoi faire ? Il faut se rappeler que dans le Bouddhisme, le bodhisattva — celui qui a réussi à se soustraire par son ascèse à la Roue de la Loi en se plaçant dans l'axe — prend la décision de *revenir* pour aider ses « frères humains » dans la souffrance. Là aussi, on peut lire ce parcours dans les termes de l'alchimie. On retrouve là l'universalité de la métaphore alchimique ; dont on peut donner un autre exemple, européen cette fois, dans la personne de Dom Pernety (XVIII^e siècle), moine Bénédictin et alchimiste, qui dans son traité des *Fables Egyptiennes & Grecques dévoilées & réduites au même principe*, explique les mythes égyptiens et grecs en les rapportant à des opérations alchimiques. On peut toujours parler à ce propos de délire d'interprétation, il n'en reste pas moins qu'il y a là un principe explicatif qui fonctionne de façon *productive*, pourrait-on dire. Aussi, il faut noter que l'on retrouve dans l'alchimie de langue arabe la tripartition néo-platonicienne : « l'Intellect Premier et l'Âme universelle engendrent la Nature incluant tous les possibles, qui prennent corps par étapes successives. Schématiquement, on peut distinguer trois "paliers" supérieurs chez nos auteurs : le monde de l'Intellect, celui des Idées archétypales et les mondes angéliques. À un certain degré de complexité de ce dernier, sont produits trois nouveaux "paliers" denses, matériels, à savoir les mondes animal, végétal et minéral. Mais l'unité du tout doit être soulignée : les mondes matériels ne sont pas d'une texture différente, étrangère à celle des mondes spirituels, la nature des relations qui les animent est identique à chaque niveau. »²³⁰

Il est remarquable aussi de constater que même les préoccupations linguistiques de Gobineau se retrouvent chez nos alchimistes de langue arabe. Ainsi :

²³⁰ Pierre Lory, *Op. cit.*, p. 31, 32, Folio essais.

Le langage dans l’optique de Jâbir, ne résulte pas d’un simple hasard, d’une convention s’étant établie entre les individus d’un même groupement social ; mais il est de façon naturelle, homogène à l’objet qu’il évoque. [...] / Le langage est en soi analogue à l’alchimie. De même que plusieurs lettres sont nécessaires pour qu’une parole (*lafz*) soit, et que l’élaboration d’un énoncé cohérent et utile requiert une combinaison précise des éléments du lexique, de même les mélanges des Qualités élémentaires forment-ils les substances simples, et les combinaisons de celles-ci engendrent-elles les élixirs. La science alchimique correspond très exactement à une morphologie (déclinaison-conjugaison) des éléments (*tarsrîf al-‘anâsir*) ; et, pourrait-on ajouter sans risquer l’anachronisme, la vraie science du langage est proprement “l’alchimie du verbe”. [...] Le langage [...] est lié à la structure intime de l’objet considéré et en exprime l’essentiel. Non seulement les langues ne sont point des conventions humaines, mais elles sont pour ainsi dire des substances psychiques, qui s’intègrent dans toute une ontologie. [...] “Car le langage est une substance naturelle (*jawhar*), il est d’origine naturelle (*tab*) et ne dérive pas d’une intuition (*wad’*), mais d’une intention dans l’âme. Car les actes de l’âme sont tous substantiels... les lettres qui forment la matière (*hayûlâ*) du discours sont une création de l’âme (*ibtidâ’ nafsânî*).”²³¹

Dans son livre sur *l’Alchimie et la mystique en terre d’Islam*, que nous venons de citer, Pierre Lory ne manque pas de signaler que Henry Corbin, qui s’est intéressé de près à l’alchimie — principalement dans *L’Alchimie comme science hiératique* —, faisait remarquer à quel point : « Les historiens de la pensée scientifique [...] ont faussé l’évaluation des œuvres alchimiques en y séparant l’aspect matériel (“chimique” au sens moderne, et donc son seul aspect vraiment positif pour eux) des considérations plus symboliques et philosophiques et de leurs implications spirituelles, alors que les deux termes sont le plus souvent indissociables. »²³² Et c’est justement la particularité de la démarche de Gobineau, que l’on retrouve dans le *Mémoire*, d’essayer de concilier deux domaines qui sont devenus antagonistes : d’un côté une approche — analytique — positiviste, basée sur les sciences de la nature ; et de l’autre une vision métaphysique et mystique — unitaire — de la réalité. Cela explique la difficulté que l’on a eue à comprendre où Gobineau voulait en venir dans le *Mémoire* — et la difficulté qu’il a lui-même rencontrée dans sa rédaction — ; qui est une

²³¹ Pierre Lory, *Op. cit.*, p. 31, 32, Jâbir ibn Hayyân et les sciences de son temps, p. 139-141.

²³² Pierre Lory, *Op. cit.*, Appendice II, p. 182, 183.

sorte d'hybride de notions qui ressortissent à des domaines désormais séparés par la pensée dualiste et matérialiste de son temps — qu'il rejette par ailleurs mais dont il reste imprégné malgré tout. Si maintenant, on cite en regard du *Mémoire*, Mollâ Sadrâ lui-même, ou ce que Henry Corbin et son biographe iranien, Daryush Shayegan (*Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, Albin Michel.) exposent de sa philosophie ces « choses obscures » deviennent beaucoup plus claires et le parallèle entre les thèses du *Mémoire* et la pensée de Mollâ Sadrâ tout à fait évident. Voyons donc :

La métaphysique de l'Être formulée par Mollâ Sadrâ est "révolutionnaire" en ce sens qu'elle renverse du tout au tout la métaphysique des essences héritée de Fârâbî et d'Avicenne. L'ontologie des Péripatéticiens considérait qu'une essence est immuable, c'est-à-dire qu'une essence ou quiddité (*mâhîyat*) est ce qu'elle est, sans que son être impliquât nécessairement son existence ; celle-ci est un attribut qui se surajoute à l'essence : en d'autres termes l'existence est un prédicat de la quiddité. Mollâ Sadrâ inverse cette perspective. À présent c'est la quiddité qui est le prédicat de l'existence, puisque c'est en existant que l'être est ce qu'il est.²³³

[...]

L'univers de Mollâ Sadrâ est un monde où les essences subissent des métamorphoses continues, de sorte que l'échelle de ces transformations est pratiquement illimitée. Le mouvement se trouve donc introduit jusque dans la catégorie même de la substance et ceci provoque à tous les niveaux de l'existence un "mouvement intrasubstantiel" (*harakat jawharîya*). On peut parler chez Mollâ Sadrâ "d'une mobilité, d'une inquiétude de l'être, qui se propage d'une extrémité à l'autre de l'échelle des êtres, et partant, de l'aptitude d'une essence à passer par un cycle de métamorphoses, dont les étapes marquent autant de plans d'univers" [Henry Corbin, *En Islam iranien*, IV, p. 78.]

[...]

À la chute de l'âme jusqu'à la Matière ultime (réceptivité pure), s'oppose un immense élan de l'être qui, s'élevant depuis les profondeurs inorganiques, monte graduellement jusqu'à l'éclosion de la forme humaine, c'est-à-dire le règne de l'homme. De là franchissant le seuil de la mort, elle parvient au *Malakût*, puis une

²³³ et suivantes * Daryush Shayegan, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, pp. 210, 212, 215, 216, 223, 235.

troisième croissance spirituelle marquera le devenir posthume de l'âme et sa remontée dans les Intermondes.*

Le corps, par exemple, ne se limite pas uniquement à son existence concrète sur le plan sensible. Il faut le prendre en considération depuis l'Élément qui est un état qualitatif jusqu'aux métamorphoses successives qui le conduisent tour à tour de l'état minéral à l'état végétal, ensuite à l'état animal puis à l'état de corps parlant, apte à percevoir les réalités spirituelles. La matière elle-même ne se confond pas avec la matérialité sensible ; elle passe par une infinité d'états : elle est un corps grossier, puis un corps subtil dans les Intermondes, enfin un corps divin et spirituel. L'âme humaine aussi a désormais une *histoire*, mais pas une histoire dirigée dans le sens horizontal d'un devenir progressif, mais une "histoire métaphysique" depuis sa préexistence jusqu'à sa chute dans l'abîme des abîmes et sa remontée pour atteindre l'"état hominal". À partir de cet état, l'âme, traversant successivement les "résurrections mineures" dans la mort et la "résurrection majeure" dans la naissance à l'*oultremonde*, accède finalement au plan de l'être qui est celui de l'homme spirituel "de sorte que, dit Sadrâ, les Âmes accomplissent leur retour à Dieu le Très-Généreux" [*Le Livre des Pénétrations métaphysiques*, p. 236.]*

[...]

Sache, dit Sadrâ, qu'une même quiddité a trois modes d'existence dont certains sont plus forts ou plus intenses que les autres [...]. [...] il existe un autre monde, intermédiaire entre les deux mondes précédents (intelligible et matériel), un monde que l'âme crée et instaure parce qu'elle est l'*Image* du Créateur, quant à son essence, ses attributs et ses opérations. Ce monde est ce "royaume de l'âme" [...], un monde renfermant les images des substances et des accidents, immatériels aussi bien que matériels, ou mieux dit, ces substances et ces accidents à l'état ou en leur mode d'être *imaginal*. L'existence des formes des choses pour l'âme, leur manifestation d'une manière qui n'en manifeste pas les effets sensibles extérieurs, c'est cela qu'on appelle existence mentale et épiphany imaginale (*wojûd dhihnî wa-zohûr mîthâlî*).*

[...]

Tous les schémas sont en fait réductibles à la structure d'un triple univers et toutes les triades se correspondent. Aux trois mondes du Sensible, de l'Imaginal et de l'Intelligible, correspondent trois organes de connaissance : les sens, l'imagination, l'intellect. Et à cette triade de connaissance correspond également la triple

croissance, ou la triple résurrection du monde, de l'intermonde ou de l'outremonde. "Tant que l'homme est présent à ce monde-ci, dit Sadrâ, son statut est celui d'une visibilité correspondant à la nature du corps matériel." Par conséquent l'Âme et l'Esprit sont cachés sous le voile du corps. Mais lorsque l'âme ressuscite à l'Intermonde, le corps disparaît, c'est-à-dire qu'il meurt par l'intermédiaire de l'Ange de la mort (résurrection mineure). [...] À la troisième croissance, l'âme, après être ressuscitée à l'Intermonde, renaît au monde de l'Esprit et des Intelligences chérubiniques. Alors commence, dit Sadrâ, sa nouvelle croissance en Esprit (*nash'at rûhânîya*). [...] "Ainsi, par la naissance et la croissance à l'intermonde (*barzakh*) suivie par la naissance et la croissance à l'outremonde (*âkhira*), s'accomplissent les phases *du ma'âd jismânî*, la résurrection corporelle. Une première fois, lors de son *exitus* de ce monde-ci, l'âme ressuscite à l'Intermonde avec son corps psychospirituel subtil (*caro spiritualis*) [...]; c'est la *Qiyâmal soghrâ*, la Résurrection mineure. Ensuite lors de la *Qiyâmat kobrâ*, Résurrection majeure, le corps de résurrection atteint le statut de corps-esprit. Le corps passe ainsi par les trois états que Mollâ Sadrâ décrit ailleurs, états qui correspondent aux trois degrés de la réalité humaine selon la conception des Gnostiques : l'homme charnel, l'homme psychique, l'homme spirituel." [Henry Corbin, *En Islam iranien*, IV, p. 121.]*

Nous avons établi le rapport entre le *Mémoire* de Gobineau et la « philosophie Orientale » de Mollâ Sadrâ ; puis nous avons reconnu la relation que le *Mémoire* entretenait avec *Les Pléiades* ; que nous avons mis en parallèle avec *Les Affinités électives* de Goethe. De telle sorte qu'il s'est établi une *circulation* entre ces trois « éléments » qui peut être exprimée dans les termes de l'alchimie — métaphore alchimique que l'on peut lire par ailleurs dans chacun de ces trois éléments séparément. Nous pouvons à présent poursuivre notre examen des *Pléiades* en gardant à l'esprit cet ensemble de *correspondances*. Tout d'abord, il faut faire remarquer que dans le titre même que Gobineau a donné à son livre : *Les Pléiades*, il y a un puissant symbole. Jean Gaulmier écrit, dans la Notice qu'il lui consacre dans l'édition de la *Pléiade* de ce roman : « [...] le titre lui-même qui évoque le mythe, si puissant chez Gobineau, du ciel étoilé, ce ciel dont l'Iran a révélé la splendeur, mythe qui remplit son œuvre, depuis les premières lignes de *Trois ans en Asie*, jusqu'au dernier chant du second Amadis, "Le Crépuscule des dieux", où les astres sont prêts à accueillir les immortels chevaliers : Mais aux héros, issus d'une race meilleure, / La mort est un flambeau dans le ciel allumé / Qui pétille à toute heure / Et leur marque un chemin sous leurs pieds enflammé, / Un chemin flamboyant

de joie et de lumière, / Resplendissant de feux. » ; il faut ajouter que les Pléiades « du ciel étoilé » ne sont pas un amas d'étoiles isolées à jamais les unes des autres par la nuit intersidérale ; elles forment ce qu'on appelle une *constellation*, c'est-à-dire un *ensemble ordonné* d'étoiles qui sont *en relation* dans la figure qu'elles forment. C'est ainsi que le Destin des « fils de roi » n'est pas un destin individuel — le destin de *hasard* de la créature jetée dans un monde déserté par les Dieux — mais qu'il ne prend de sens que par la configuration que leurs existences individuelles dessine à la fin et par laquelle, alors seulement, on peut dire qu'ils accomplissent un Destin.

Les Pléiades s'ouvrent sur le *Journal de voyage de Louis de Laudon* (Livre I, Chapitre premier) où l'on va retrouver, pour la première fois réunis, les trois « fils de roi » sur les bords du lac Majeur, à l'endroit de sa plus grande largeur où se situent les îles Borromées — que l'on pourrait nommer « les Iles des Bienheureux » — ; et que l'on va retrouver à la fin chez le prince Jean-Théodore à Burbach. Gobineau va nous présenter les trois protagonistes en faisant relater à chacun son histoire. De Louis de Laudon, il nous apprend qu'« Il s'était attaché à Lanze [Conrad, le second des « fils de rois » avec lequel il a entrepris ce voyage.] en découvrant en lui une foule de qualités étrangères à sa propre nature. Il se sentit de même attiré par Wifrid Nore [le troisième, qui apparaîtra plus tard], et celui-ci ne le méritait pas moins, bien que d'une autre manière. », signifiant par là qu'il existe une sorte de complémentarité entre les trois amis ; et qu'ils forment pour ainsi dire un *tout* — on pourra y reconnaître un portrait composite de Gobineau lui-même.

On s'est posé la question de savoir dans quelle mesure *Les Pléiades* était un roman à clé. Ainsi Ludwig Schemann, le traducteur et l'éditeur allemand de Gobineau semble faire confiance aux révélations de la fille aînée de Gobineau, Diane de Guldencrone. Pierre-Louis Rey précise dans sa Notice à l'édition Folio des *Pléiades*, que : « Ce qu'elle a dû confier oralement à l'érudit allemand, elle l'écrit le 25 juin 1924 à sa sœur Christine [...] dans une lettre qui est avant tout une charge violente contre le roman [...]. Elle écrit [...] : “Non, je n'aime pas du tout *Les Pléiades* et je serais tout près de dire que ce livre est une mauvaise action. [...] Je connais tous les modèles : le prince, c'est l'empereur dom Pedro, avec un mélange de Charles XV ; Conrad Lanze, c'est Bohn — il a eu une aventure de jeunesse analogue. L'anglais, c'est un mélange de quelques amis que mon père a eus ; Laudon, c'est Rochechouard. Les femmes sont des types généraux, personne n'est sympathique. Aurore Pamina, c'est Zoé Dragoumi. Schorn c'est Ove. Liliane, c'est tout le monde. Je ne vois pas la

moindre Pléiade — c'est-à-dire assemblée d'élite — dans tous ces fantoches-là." [...] » On ne voit rien de très intéressant, ni de très pertinent. Et Pierre-Louis Rey d'ajouter avec raison : « Aveuglement littéraire ou reste d'un respect filial ? Diane semble ignorer que son père anime, par ses idées, ses sentiments ou ses espérances, la plupart des belles figures masculines qu'elle qualifie de "fantoches". Faut-il pour éclairer le personnage du sculpteur Conrad Lanze, évoquer le peintre Guermann Bohn quand on sait que Gobineau était lui aussi sculpteur ? S'il n'a pas créé le père de Conrad à son image, au moins lui prête-t-il le genre de fulminations avec lesquelles il scandalisait jusqu'aux légitimistes. Emporté comme un pur Aryen et vouant à l'amour une énergie que ne mérite pas la société moderne, le prince Jean-Théodore réalise les rêves du romancier, tandis que la leçon de stoïcisme de Candeuil (personnage assez singulier pour décourager la recherche d'un modèle réel) fait plus ou moins écho à celle qu'impose Gobineau dans ses périodes de découragement. "L'amour passe avant toute chose, puis vient le travail, et ensuite il n'y a plus rien", écrit à peu près Gobineau au prince d'Eulenburg-Hertefeld. [...] » L'affaire est donc entendue : ce n'est pas vers les personnes physiques de l'entourage de Gobineau qu'il faut chercher les modèles des Pléiades — même si certaines y apparaissent à l'évidence mais *transfigurées*, pourrait-on dire, comme évidemment M^{me} de La Tour, « l'éternel féminin » — mais bien dans le Ciel ; et donc plus particulièrement dans le Ciel iranien.

C'est dans ce Ciel « Oriental » que Henry Corbin a retrouvé le chemin de la transcendance perdue par l'« Occident » ; et ce Ciel est un miroir où se réfléchit la Terre — mais c'est aussi bien la Terre qui est le miroir du Ciel. Il s'agit en fait d'un double jeu de miroir où chacun des deux foyers *symbolise* avec l'autre ; et cette symbolisation passe, dans les deux sens, par l'intermonde du *mundus imaginalis* qui « [...] est un univers qui symbolise à la fois avec la substance corporelle, parce qu'il possède figure, dimensions et étendue, — et avec la substance séparée ou intelligible, parce qu'il est essentiellement constitué de lumière (*nûrânî*). C'est à la fois de la matière immatérielle et de l'incorporel corporalisé en corps subtil. C'est la limite qui les sépare et en même temps les conjoint. »²³⁴ Et cette *symbolisation* n'est pas sans rappeler les *correspondances* de Swedenborg, dont Henry Corbin était un lecteur ; c'est ainsi qu'il sera frappé par le rapprochement qui pouvait être fait entre l'œuvre du « visionnaire suédois » et celle de Mollâ Sadrâ. Henry Corbin note, concernant la « Terre céleste », que celle-ci « se trouve définie [chez Sadrâ] *en des termes qui peuvent être comparés* [...] aux

²³⁴ Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, p. 105, Buchet Chastel. (C'est ce que l'on nommerait aujourd'hui une interface.)

doctrines de Swedenborg » ; ainsi trouve-t-on, dans *Du Ciel et de l'Enfer*, § 156 : « Les choses qui sont au dehors d'eux [les Anges] prennent une apparence correspondant à celles qui sont au-dedans d'eux. » Corbin commente en citant Swedenborg : « Toutes les choses qui apparaissent aux regards des Anges, correspondent à leurs “intérieurs” et les représentent ; “elles varient avec ces états intérieurs ; c’est pourquoi elles sont dites Apparitions (*apparentiae*), mais parce qu’elles procèdent de cette source, la perception en est tellement plus vive et plus distincte que la perception des données terrestres par l’homme, qu’il faut les appeler Apparitions réelles (*apparentiae reale*) parce qu’elles existent réellement.” Et, ce qui formule peut-être l’essentiel, “le corps de chaque Esprit et de chaque Ange est la forme de son amour.” À cette thèse fondamentale fait écho cette proposition shaykhie : “Le paradis du gnostique fidèle, c’est son corps même, et l’enfer de l’homme sans foi ni gnose c’est également son corps même.” »²³⁵

On pourrait nous reprocher de nous éloigner quelque peu des *Pléiades* : il n’en est rien. Les Pléiades sont au Ciel mais elles sont aussi bien sur la Terre, dans ce double mouvement de réflexion en miroir dont nous avons parlé. Et c’est précisément à cela qu’elles doivent leur salut dans la livre de Gobineau : elles pouvaient s’égarer dans leur voyage terrestre mais non se perdre ; parce qu’elles sont *orientées* et qu’elles forment de toute éternité une *constellation* dans le Ciel. Ceux qui se perdent, ce sont ceux qui ont perdu le contact avec l’axe du Ciel, qui est toujours *présent* pour chacun — pour peu qu’il sache être présent à lui-même — ; et sans lequel il ne reste plus qu’un monde privé de transcendance : un monde sans amour, un monde *désenchanté*. Pour qui est condamné à vivre dans un tel monde voué, lui-même à l’anéantissement, il ne reste plus que le désespoir et la dérélition de la créature *jetée*, qui n’est plus que cet être-pour-la-mort dont parle Heidegger ; dans *Les Pléiades*, il est personnifié de manière exemplaire par Casimir Bullet (Candeuil, dans ce nom même est inscrit son destin) qui meurt de son amour malheureux pour la comtesse Tonska. La « bonne nouvelle » apportée par la « Philosophie Orientale », c’est qu’il existe un être-pour-au-delà-de-la-mort ; et la *véritable patrie* de tout ce qui existe sur la Terre — à quelque niveau qu’il se situe sur l’échelle de l’être : du caillou minuscule à l’étoile de première grandeur, en passant par la plante, l’animal et l’homme, l’étant est assuré de retourner « chez lui » — se trouve au-delà de la Tombe.

²³⁵ Henry Corbin, *Op. cit.*, pp. 124, 125.

On voit que la relation entre Mollâ Sadrâ et Swedenborg faite par Henry Corbin est tout à fait pertinente ; et cette relation est bien plutôt un faisceau de relations : il faut y inclure *Les Pléiades* qui est l'illustration du *Mémoire* qui lui-même procède, comme nous l'avons montré, de la « Philosophie Orientale ». Aussi, nous tournerons-nous, à présent, vers Swedenborg pour mettre en lumière le réseau de correspondances qui réunit, par delà l'espace et le temps, ces trois esprits : Sadrâ, Gobineau, Swedenborg — que Henry Corbin « récapitule » en quelque sorte comme *Quatrième*. Nous citerons principalement un texte assez court de Swedenborg intitulé : *Du commerce de l'âme et du corps*²³⁶, qui entre particulièrement en résonance tant avec Gobineau qu'avec Sadrâ. L'*Avertissement* du traducteur qui le précède en éclaire bien le propos :

Une question obscure, épineuse, pleine de difficultés, et qui a exercé de tous les temps la sagacité des philosophes qui ont voulu pénétrer les mystères de la nature, c'est sans doute celle de l'union de l'âme et du corps, et du commerce ou correspondance entre ces deux substances. Trois hypothèses partagent les savants sur cette importante question. Les uns prétendent qu'il y a une influence physique du corps dans l'âme ; ils veulent que le corps, frappé par les agents extérieurs, porte le sentiment de cette commotion à l'âme. C'est le système des matérialistes, qui ne voient partout que la matière, et rien au-delà. D'autres soutiennent qu'il y a opération instantanée et unanime entre les deux substances, opération qu'ils nomment harmonie préétablie. Enfin un troisième système est celui de l'influence spirituelle, qui non seulement paraît le plus vraisemblable, mais encore est le seul vrai comme le démontre l'auteur de ce petit Traité dont nous offrons au public la traduction.

Les trois systèmes mentionnés sont respectivement ceux d'Aristote, de Descartes et de Leibnitz. Le traducteur poursuit en pointant la difficulté que chacun de ces systèmes est censé résoudre et l'apport de Swedenborg : « On avait dit avant lui [Swedenborg] qu'il y avait une influence de l'âme sur le corps ; mais on n'avait pas dit qu'il y eût une influence sur l'âme, et que sans cette influence il n'y aurait point de vie, point d'action, point de communication par conséquent entre les deux substances. » Autrement dit, on ne résout rien si on s'enferme dans une dualité âme / corps ; il faut poser un système triadique : esprit-âme-corps, pour sortir du dilemme.

²³⁶ Nous avons consulté l'édition en ligne de ce texte : <http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Swedenborg/delame.htm>

Swedenborg se place d'emblée et résolument — en se réclamant d'une sagesse et d'une tradition spirituelle ancienne — du côté de l'Esprit :

Comme l'influence spirituelle est selon l'ordre et ses lois [...] c'est l'hypothèse qui a été reconnue et adoptée de préférence aux deux autres, par tous les sages du monde savant. » Et, il va se présenter comme celui qui vient apporter une *Révélation* : « Jusqu'à présent on a entièrement ignoré, même dans le monde chrétien, qu'il y a un monde spirituel où sont les anges et les esprits, distinct du monde naturel où sont les hommes ; parce qu'aucun ange n'en est descendu pour en instruire les hommes et qu'aucun homme n'y est monté de son vivant. Or, de peur que par l'ignorance de ce monde, et le doute sur l'existence du ciel et de l'enfer, l'homme ne soit infatué au point de devenir naturaliste athée, il a plu au Seigneur d'ouvrir les yeux de mon esprit, de les élever dans le ciel, de les abaisser même sur l'enfer, et de me faire voir ce que c'est que le ciel et l'enfer. Par ce moyen j'ai vu clairement qu'il y a deux mondes distincts l'un de l'autre, l'un où tout est spirituel, et de là est nommé monde spirituel; et de l'autre dans lequel tout est naturel, d'où il prend le nom de monde naturel ; et que les esprits et les anges vivent dans leur monde, comme les hommes dans le leur ; enfin que tout homme après sa mort passe du naturel dans le spirituel, pour y vivre éternellement. Il faut avant tout faire connaître ces deux mondes, afin de dévoiler dès son origine l'influence qui fait l'objet de cet ouvrage. Car le monde spirituel influe dans le monde naturel, et l'âme dans chacune de ses parties, tant dans les hommes que dans les bêtes, et produit même la végétation dans les arbres et les plantes.

Donc, « il a plu au Seigneur » de lui révéler qu'il existe un monde de l'Esprit qui « influe dans le monde naturel, et l'âme dans chacune de ses parties », c'est-à-dire sur toute l'échelle de l'être ; et que « chacune de ses parties » est amenée à réintégrer sa partie spirituelle. Le parallèle avec la « Philosophie Orientale » de Mollâ Sadrâ est frappant. Swedenborg entre par la suite dans des détails relatifs à cette *opération* qu'il est important de suivre :

On sait que dans toute opération il y a un actif et un passif, ou un agent et un patient, et que rien n'existe par l'un ou l'autre seul. Il n'en est de même du spirituel et du naturel : le spirituel étant la force vive est l'agent, et le naturel étant la force morte est le patient ; de là il suit que tout ce qui dans le monde solaire a commencé et

continue d'exister procède du spirituel par le naturel, et cela non seulement dans les individus du règne animal ; mais encore dans ceux du règne végétal. On sait aussi que dans toute opération il y a un principe et un instrument, et que dans l'action ces deux choses paraissent comme une seule, quoiqu'elles soient deux biens distincts. De là vient qu'on trouve parmi les axiomes de la philosophie que la cause principale et la cause instrumentale ne font qu'une seule cause. Il en est de même pour le spirituel et le naturel, qui, dans l'action, paraissent n'être qu'un seul, parce que le spirituel est dans le naturel, comme la fibre est dans le muscle, et le sang dans les artères, ou comme la pensée est dans les paroles, et l'affection dans les sons, et qu'il se fait sentir par le naturel, au moyen des paroles et des sons. On voit clairement par-là que le spirituel se revêt du naturel, comme l'homme d'un habit. Le corps organique dont l'âme s'était revêtue est ici comparé à un habit, parce que ce corps couvre l'âme, que l'âme se dépouille et se débarrasse de ce corps comme d'une enveloppe inutile, lorsque, par la mort, elle passe du monde naturel dans son monde spirituel. Ce corps vieillit aussi comme un habit, mais non pas l'âme, parce qu'elle est une substance spirituelle, qui n'a rien de commun avec les êtres muables de la nature, qui naissent, croissent et périssent dans un temps déterminé.

Il faut noter, dans ce passage, la distinction opératoire qui est affirmée entre « un principe et un instrument », qui « dans l'action [...] paraissent comme une seule [chose], quoiqu'elles soient deux biens distincts » ; file une métaphore physiologique, rapportée au « spirituel » et au « naturel », que n'aurait pas reniée Gobineau ; et que vient conclure : « On voit clairement par-là que le spirituel se revêt du naturel, comme l'homme d'un habit. » L'accent est mis, là aussi, sur le fait que c'est l'âme, dans sa descente, qui se revêt d'un corps mortel et que, ce corps qui « vieillit aussi comme un habit », elle est amenée à le rejeter le moment venu — plus précisément, à se *dépouiller* — quand elle prendra le chemin du retour. C'est à peu de chose près ce qu'essaie d'articuler Gobineau dans le *Mémoire*.

Swedenborg tient également à affirmer la « substantialité » du monde spirituel, comparé au monde matériel :

[...] les atmosphères du monde spirituel sont substantielles par leur origine, de même que les atmosphères du monde naturel sont matérielles, et parce que ces atmosphères descendent de leur origine suivant ces degrés, et qu'elles sont les réservoirs de la

lumière et de la chaleur, et comme les véhicules pour les porter partout, il suit qu'il y a trois degrés de lumière et de chaleur ; et parce que la lumière dans le monde spirituel dans son essence est sagesse, et que la chaleur dans son essence est amour [...] il s'ensuit aussi qu'il y a trois degrés de sagesse et trois degrés d'amour, et par conséquent trois degrés de vie. / Par ce qui vient d'être dit, il est évident que toute influence spirituelle descend du Seigneur dans l'homme par ces trois degrés, et qu'elle est reçue par l'homme selon le degré de sagesse et d'amour où il est. La connaissance de ces degrés est aujourd'hui d'une très grande utilité, parce que plusieurs les ignorant, vivent et persistent dans le dernier degré, où sont les sens de leur corps, et qu'à cause de cette ignorance qu'on peut appeler les ténèbres de l'entendement, ils ne peuvent être élevés dans la lumière spirituelle qui est au-dessus d'eux. De là le naturalisme où ils tombent dès qu'ils veulent examiner la nature de l'âme, de l'esprit et de ses facultés, et bien plus encore, lorsqu'ils raisonnent sur le ciel et sur la vie future.

Comme dans la « Philosophie Orientale », on retrouve ici trois « étages » sur l'axe du Ciel et de la Terre qui peut être parcouru dans les deux sens. Et, ce qui est essentiel, en vertu du système de correspondances qu'établit Swedenborg c'est que, de la même manière qu'« il y a trois degrés de lumière et de chaleur » dans le monde matériel et « que la lumière dans le monde spirituel dans son essence est sagesse, et que la chaleur dans son essence est amour », il y a aussi « trois degrés de sagesse et trois degrés d'amour, et par conséquent trois degrés de vie ». Il convient encore ici de marquer à quel point le « système » de Swedenborg marque lui aussi un « retour ». En effet comme le rappelle Henry Corbin dans le chapitre qu'il consacre à Mollâ Sadrâ dans le volume IV de sa « somme » : *En Islam iranien*, il faut se souvenir que « [...] le second Concile de Constantinople (869 A. D.) avait rejeté de l'anthropologie chrétienne officielle le schéma triadique. Ce que l'on appelle dualisme du corps et de l'âme (étendue et pensée), avec toutes ses difficultés, s'origine à semblable décision. »²³⁷ Le mérite de Swedenborg est de rétablir ce « schéma triadique » et donc de permettre à l'âme de retrouver le chemin du Ciel d'où elle est venue et où elle doit retourner — « Il y a des constellations spirituelles, des constellations d'âmes, comme il y a des constellations aux cieux astronomiques. », ne manque pas de rappeler Henry Corbin.⁴¹ C'est une phrase qui pourrait servir d'exergue aux *Pléiades* ; et il ajouter que ces deux types de constellations

²³⁷ Henry Corbin, *Op. cit.*, p.116.

symbolisent parce que : « Ce qui est en bas, est comme ce qui est en haut ; et ce qui est en haut, est comme ce qui est en bas, pour faire les miracles d'une seule chose. », comme le proclame La Table d'émeraude²³⁸

Revenons donc au roman de Gobineau, pour nous rappeler avec Pierre-Louis Rey que : « L'amour figure aussi au cœur des *Pléiades*, un rêve d'éternité [...]. »²³⁹ On ne saurait mieux dire. Et il faut ici noter l'importance donnée à l'Amour dans le soufisme : « [La] valorisation de l'amour humain comme initiation à l'amour divin porte profondément, dit Corbin, la marque du soufisme iranien ; "elle caractérise ceux qui à la suite de Rhûzehân [1128-1209 ; contemporain de Sohrawardî] nous désignerons comme les fidèles d'amour, pour les distinguer des pieux dévots ou des dévots ascètes (*zohhâd*)". » « Récapitulons à grands traits la dialectique de l'Amour. La création est une théophanie ; elle est aussi la manifestation de la beauté divine sous la forme humaine. Il y a d'autre part dès la pré-éternité *unio mystica* et affinité (*ta'alof*) entre divinité et humanité. C'est ce rapport théophanique qui fonde la révélation de l'amour divin dans l'amour humain parce que, éclos à son extrême limite, celui-ci n'est que l'Amour de Dieu pour lui-même. / D'autre part, le terme ultime de l'Amour humain qui est aussi l'unité ésotérique (*tawhîd wajûdî*) ne peut être atteinte qu'à partir de l'amour humain. [...] »²⁴⁰

En rapport avec cette transfiguration par l'Amour, on trouve dans l'œuvre romanesque de Gobineau, un exemple particulièrement frappant, il s'agit de la nouvelle intitulée : *M^{lle} Irnois*, qu'il décrit ainsi : « Voici donc mon héroïne : contrefaite, point jolie de visage, sans esprit, et la plupart du temps silencieuse ; malade, et trouvant son plus grand bien-être à se tenir couchée sur le sein maternel, comme une enfant de quatre ans. » Jean Boissel, dans la Notice qu'il lui consacre dans l'édition de La Pléiade, parle d'« un naturalisme qui intègre pleinement une autre dimension de l'être, celle où l'instinct prend l'expression et la forme de l'extase et de la mystique. [...] » Et c'est cette enfant disgraciée qui va être « transfigurée » par l'Amour qu'elle éprouve pour un jeune ouvrier qu'elle contemple à la dérobée depuis sa fenêtre : « La malheureuse fille semble ne plus vivre de sa vie ordinaire. Il semble, à la voir, qu'elle soit en quelque sorte transfigurée ; c'est bien la même personne, si l'on veut, ce n'est plus le même individu ; c'est bien Emmelina mais ce n'est plus Emmelina boiteuse, bossue,

²³⁸ Hermès Trismégiste, *La Table d'émeraude*, p. 43, Les Belles Lettres.

²³⁹ *Les Pléiades*, Préface, pp. 14, 15, Folio classique.

²⁴⁰ Daryush Shayegan, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, p. 309, Albin Michel.

contrefaite, disgraciée de la nature, Emmelina au cerveau faible, ignorante, apathique ; ce n'est plus même un corps, si l'on veut bien me permettre de poursuivre aussi loin que possible l'image de ce qu'elle me produit à moi, l'auteur, à moi qui la vois : elle ressemble aux chérubins dont parlent les écrivains mystiques de l'Église, qui sont tout amour, toute passion et que, pour cette cause, on ne représente qu'avec une tête entourée de flammes. »²⁴¹

Jean Boissel écrit à ce propos :

C'est un étrange amalgame que fait ici Gobineau entre le ravissement de M^{lle} Irnois et la transfiguration qui peut être une manifestation de la vision divine ; un amalgame qui est à la limite de la comparaison blasphématoire. Telle est la puissance de la face nue de la passion et de l'Amour, pour un ouvrier tourneur ou pour l'être incréé. Dans l'un ou l'autre cas, il ne s'agit ni de morale ni de religion, dont à l'époque où il composait sa nouvelle, Gobineau se souciait peu. Il s'agit de ce mystère qui hante la réflexion de l'auteur à propos de lui-même, du monde ; du mystère qui va décider de la composition du "grand œuvre", l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*, à partir de 1849. Ce mystère, c'est la vie, qui, à travers les manifestations individuelles les plus diverses cherche à trouver son parfait accomplissement, dont le premier est de venir à l'existence. Or, c'est précisément ce qui arrive à Emmelina Irnois, forme bien imparfaite de la nature vivante, mais à qui "l'élan vital" de l'instinct, à dix-sept ans, révèle qu'elle existe en découvrant l'amour.²⁴²

Et il ajoute :

Ainsi, ce que nous démontre le personnage d'Emmelina, ce serait à la fois la souveraineté et la spécificité de l'instinct, la fatalité de son mécanisme, quel que soit l'environnement dans lequel il est placé, et le rôle médiateur qu'il jouerait entre la vie animale et l'état supérieur de l'adoration. C'est parce qu'elle est parvenue à cet état, l'« idiot » et contrefaite M^{lle} Irnois, qu'elle meurt. Elle meurt, parce que l'"instinct" contrarié n'a que faire de la "raison", du milieu, de la morale ou de la fortune. L'amour fait voir plus clairement et plus loin. Si la nouvelle se termine par une référence à la parole évangélique : « Les aveugles entendent mieux que

²⁴¹ Daryush Shayegan, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, p. 324, Albin Michel.

²⁴² Arthur de Gobineau, *M^{lle} Irnois*, p. 110, Bibliothèque de la Pléiade.

personne ; les sourds voient plus loin”, ce n’est pas un hasard, encore moins un propos de dérision. La philosophie de Gobineau s’exprime peut-être là pour la première fois dans toute sa force et sa clarté : la grande pulsion de la vie, l’instinct aiguise la faculté qui prédomine dans l’individu. À travers les mailles d’une hérédité morbide et tarée, au physique, l’instinct d’aimer trouve sa voie et entraîne l’homme, ou la femme, qui s’y abandonne — volontairement ou non — vers un de ces sommets où tendent les “âmes” d’élite des *Pléiades*.²⁴³

Pierre-Louis Rey auquel n’a pas échappé l’influence qu’a pu avoir le *Mémoire* sur *Les Pléiades* même s’il ne va pas jusqu’à y voir une « illustration », remarque cependant dans sa Préface à l’édition Folio de ce livre que Gobineau, dans *Les Pléiades*, ne s’intéresse qu’à ses personnages principaux et qu’il néglige tout le reste. Ainsi il écrit : « Qui sont ces gens qui, à en croire aussi bien le prince Ernest que la comtesse Tonska, menacent Burbach d’une “révolution” ? La principauté des Pléiades a moins d’existence encore que cette Parme où les critiques de Stendhal virent une cour d’opérette [...]. »²⁴⁴ Et quand il écrit que : « Si on doute parfois que *Les Pléiades* soient bien un roman, c’est d’abord en raison de l’effacement de ces figures que Wilfrid Nore, du haut du balcon de son hôtel, réduit d’autant plus facilement au néant que la nuit les rend invisibles. Quand ceux qu’il vitupère peuplent enfin la scène, le trait du conteur les réduit à l’état de “nullités”. »²⁴⁵, cela ne fait que confirmer le fait que Gobineau a voulu précisément faire de ses *Pléiades* des personnages *typiques* qui se détachent ainsi sur le fond de la nuit, comme la constellation dont ils portent le nom et dont ils sont amenés à réaliser la configuration terrestre par le jeu de leurs relations — qui effectivement intéressent seules Gobineau. Il faut ici encore une fois rapprocher *Les Pléiades* des *Affinités électives*. Les protagonistes des *Pléiades* sont des *types* et c’est à ce titre que leurs relations doivent être *exemplaires*. Aussi convient-il d’examiner de plus près ces personnages et les relations qu’ils entretiennent.

Pierre Louis Rey fait remarquer que « [...] à l’exception de Casimir Bullet [Candeuil], martyr désigné du roman, toutes les “Pléiades” doivent trouver le bonheur. »²⁴⁶ ; ce qui n’est pas tout à fait exact — même si ce : « doivent » est un impératif catégorique, puisque, comme

²⁴³ Jean Boissel, *Notice de Mademoiselle Irnois* in *Gobineau, Œuvre I*, pp. 1190, 1201, Bibliothèque de La Pléiade.

²⁴⁴ Pierre-Louis Rey, *Préface aux Pléiades*, p. 15, Folio classique.

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 16.

²⁴⁶ *Ibidem*, p. 14.

il l'écrit précédemment, Laudon : « [e]n dépit d'une réelle distinction de caractère [...] parce qu'il est français, ne connaîtra jamais d'amour véritable. »²⁴⁷ Mais pourquoi : « parce qu'il est français » ? Nous pensons que c'est surtout parce que Laudon est l'une des personnifications de Gobineau dans le roman ; écoutons-les :

Ce goût de l'absolu, cette passion, ce besoin du parfait, du Toujours, est le sentiment le plus étrange à rencontrer dans la fragile créature humaine. Tout passe hors d'elle, autour d'elle, elle sait que telle que les objets extérieurs la voient et la contemplant elle passera, elle disparaîtra, elle sera anéantie ; et cependant, plus elle avance vers cette dissolution inévitable, plus elle redouble d'amour pour la brillante clarté, en apparence si étrangère à sa nature. Si je désirais une preuve frappante, sans réplique, que tout ce qui nous semble réel est un mensonge et que nous sommes vraiment des immortels, je la trouverais là ! Oui, nous sommes des immortels, et l'infini que nous sentons, que nous devinons, que nous chérissons, qui nous enivre, certes nous l'aurons ! mais notre malheur, c'est de trop nous hâter ; nous voulons de suite ce qui ne nous appartiendra que plus tard ; dans la vie actuelle nous ne devrions pas y songer ; nous ne sommes pourvus que de muscles et de nerfs ; nous ne savons produire, avec cet appareil imparfait, que des bonds irréguliers et trop lourds pour nous élaner dans l'espace ; aussi nous retombons bientôt sur le sol qui nous froisse et nous blesse ; nous n'avons pas encore ces ailes légères sur lesquelles nous floterons un jour, infatigables, à travers les immensités des temps.²⁴⁸

Et, il ne faut pas manquer d'observer que c'est au chevet de Candeuil (Casimir Bullet) mourant que Louis Laudon tient ce discours — il y a d'ailleurs une sorte de passage de témoin de l'un à l'autre ; Gobineau écrit : « Ce qui est à remarquer, c'est qu'au contact de cette nature excessive qui s'épuisait, Laudon augmentait de jour en jour les forces de la sienne. »²⁴⁹ ; et plus loin plus explicitement : « Il fut tellement transporté du désir, du besoin de soutenir le malade, de le consoler, s'il était possible [...], qu'il se fit associer à ses travaux, et y trouva peu à peu un intérêt dont il n'aurait jamais cru que son esprit fut capable. Il devint cet hiver-là un philologue, afin de pouvoir ranimer chez Candeuil la seule fantaisie qui éclairât encore de quelques lueurs vivifiantes une âme prête à se coucher épuisée sur les

²⁴⁷ *Ibidem*, p. 18.

²⁴⁸ Gobineau ; *Les Pléiades*, pp. 366, 367, Folio classique.

²⁴⁹ *Op. cit.*, p. 367.

débris d'un corps qu'elle avait trop maîtrisé. »²⁵⁰ Gobineau nous apprend que la vocation scientifique de Candeuil était un pis-aller — « Il avait contracté avec la science un mariage de raison, et, une fois uni à elle, il avait été de plus en plus pénétré des vertus de cette noble épouse, de la vérité de ses charmes et la sécurité de ses embrasements, sans doute, mais il ne l'avait point aimée [...]. »²⁵¹ — ; ce qui n'est pas le cas de Laudon : « Au contraire, [il] s'éprit tout de bon, complètement, de ce que son cousin lui enseigna. »²⁵² On le voit, si Louis Laudon n'a pas trouvé l'Amour, il a découvert celui de la science à partir de laquelle il pourra, peut-être, accéder à l'Autre — tant il est vrai que tous les chemins *doivent* y mener. Mais, il semble que ce chemin lui restera fermé pour longtemps. Candeuil meurt en prononçant le nom de la *Sophia* — « “Sophie”, murmura-t-il, et il expira. »²⁵³ — ; et, nous dit Gobineau : « Quand on l'ensevelit, Laudon défendit de lui retirer la lettre, bien certainement meurtrière, que le pauvre stoïque brisé tenait serrée dans sa main. Il eût regardé comme une profanation de la lire, et, s'il faut dire toute la vérité, il prit, à ce moment, l'amour en horreur. / “Il n'y a que la science, se dit-il, et quant au reste, c'est une abominable loterie ; s'il y a des billets gagnants, il n'y en a guère.” »²⁵⁴ On sent dans cette dernière réflexion toute l'amertume du vieux Gobineau à la fin de sa vie. Ainsi le « pauvre stoïque » meurt, pour ainsi dire, d'amour ; alors que son *alter ego* embrasse la Science en reniant l'Amour. On ne peut donc pas dire qu'il *ait trouvé* le bonheur — quand bien même il *le doit*.

Nous retrouvons ici un des personnages principaux du roman : La comtesse polonaise Sophie Tonska, dont on remarquera qu'elle est en relation avec tous les autres personnages masculins du livre — c'est assez dire que c'est une figure centrale — ; en premier lieu avec le prince Jean-Théodore, mal marié — comme Gobineau —, qui lui voue une passion violente. Sophie Tonska, beauté slave, est proprement ce qu'on appelle une femme fatale — *fatale*, elle le sera effectivement pour Casimir Bullet *alias* Candeuil et son mari Tonski. Elle tourne la tête à tous ceux qui l'approchent ; ainsi de Conrad Lanze — « “Est-ce que vous m'aimez ? / – Non”, lui dis-je. / [...] / “Vous vous trompez, Conrad, me dit-elle ; vous m'aimez et c'est un grand malheur. [...]” »²⁵⁵ — qui deviendra par le fait le rival du prince et sera contraint par celui-ci à ce voyage italien où seront réunis les trois « fils de rois ». Et s'il fallait une confirmation du côté « maléfique » de la comtesse, c'est le docteur Lanze, père de Conrad et

²⁵⁰ *Op. cit.*, p. 368.

²⁵¹ *Op. cit.*, p. 368.

²⁵² *Op. cit.*, p. 368.

²⁵³ *Op. cit.*, p. 369.

²⁵⁴ *Op. cit.*, p. 372.

²⁵⁵ Gobineau ; *Les Pléiades*, p. 372, Folio classique.

ami du prince, qui l'apportera à son fils : « Mon cher enfant, [...] remarques-tu que ton cas est absolument semblable à d'autres envahissements de la même maladie signalés au Moyen Âge et dans l'Antiquité, comme ayant été déterminés par des filtres, des maléfices, l'absorption de certaines plantes infusées ou distillées, ainsi que la verveine par exemple ? Remarques-tu encore que, dès le temps d'Hérodote, les femmes scythes, c'est-à-dire slaves, passaient pour avoir de grands talents en sorcellerie et que les maladies d'insanité amoureuse venaient principalement de leur pays ? »²⁵⁶ Une dernière preuve du pouvoir de fascination qu'exerce la comtesse sur les hommes, est apportée, à son corps défendant, par M. de Gennevillier à qui elle confie son désir d'entrer dans les ordres après la mort de son époux : « Positivement M^{me} Tonska était une créature absolument exceptionnelle, se mouvant au sein d'un nimbe lumineux et rayonnant, et, comme il n'y a guère d'admiration possible sans comparaison, toutes les femmes qu'il avait approchées et plus ou moins connues, y compris la sienne, lui semblèrent ne valoir guère mieux que d'insignifiantes poupées vis-à-vis de cette merveille dont il avait fait la découverte. »²⁵⁷ Et la comtesse de nous révéler le fond de sa pensée, en ce qui concerne Genevillier, dans un aparté stendhalien dont Gobineau est friand : « Tout me laisse froide et complètement, désespérément indifférente. Je n'ai jamais réussi à avoir d'amour pour personne ; je crois que j'eusse planté là M. Tonski au quatrième jour d'épreuve de mon dévouement, s'il n'avait à l'avance pris le parti de mourir, et, maintenant, voilà cet imbécile, à qui j'ai pourtant fait la partie belle, et qui n'a su ni me jeter dans un couvent ni me conquérir à sa philanthropie. Ce soir, je l'ai rendu amoureux de lui-même ; demain, il le serait de moi, s'il ne l'est de moi déjà, et ce sera toujours à recommencer ! Mon dieu ! pourquoi ne puis-je rien aimer ? »²⁵⁸

Nous avons parlé de Sophie Tonska comme d'une figure d'*anima*, en employant sciemment la terminologie jungienne, il faut ici nous en expliquer — tout en rappelant que Henry Corbin connaissait bien Jung, à la fois l'homme et l'œuvre, qui n'est pas sans points de contacts avec la sienne propre ; nous y reviendrons.

Voici ce que Jung dit de l'*anima*, en relation avec l'opération alchimique :

²⁵⁶ *Op. cit.*, p. 92.

²⁵⁷ *Op. cit.*, p. 107.

²⁵⁸ *Op. cit.*, p. 231.

L'«âme» qui se réunit au «corps» est le Un des Deux, le lien (*vinculum*) commun aux deux. L'âme apparaît ainsi comme la quintessence de la relation. En tant qu'elle représente l'inconscient collectif, l'anima psychologique a également un caractère « collectif ». L'inconscient collectif est une réalité immédiate, évidente et universelle : il entraîne donc, chaque fois qu'il surgit, une identité inconsciente, une « participation mystique ». Si la personnalité consciente s'y trouve prisonnière et n'oppose pas de résistance à cette implication, ce rapport de dépendance apparaît personnifié par l'anima (par exemple dans les rêves), sous forme de personnalité relativement autonome, à l'action essentiellement perturbatrice. Mais lorsqu'une critique longue et radicale a permis le retrait des projections et opère une discrimination entre le moi et l'inconscient, l'anima perd progressivement son autonomie. Elle devient alors la fonction de relation entre le conscient et l'inconscient. Tant qu'elle est projetée, elle multiplie les illusions de toutes sortes par lesquelles nous nous trouvons inextricablement liés aux êtres et aux choses. Le retrait de la projection la ramène à ce qu'elle était : une image archétypique, qui, lorsqu'elle est à sa place, fonctionne pour le bien de l'individu. Elle est entre le moi et le monde, une Shakti chatoyante qui tisse le voile de la Maya et dont la danse engendre l'aveuglement de tout ce qui existe. Mais, entre le moi et l'inconscient, elle est le fondement de toutes les figures divines et semi-divines, depuis les déesses antiques jusqu'à Marie, depuis la messagère du Graal jusqu'à la sainte. L'anima inconsciente est un être autoérotique, tout à fait incapable de relation, qui ne cherche rien d'autre que la prise de possession totale de l'individu, ce par quoi un homme se trouve féminisé d'étrange et pernicieuse manière. Cela se manifeste par une humeur instable et un manque de contrôle de soi qui finissent par corrompre également les fonctions jusque-là sûres et raisonnables, par exemple l'intelligence, en engendrant des pensées et des opinions pareilles à celles que l'on blâme à juste titre chez les femmes possédées par leur animus.²⁵⁹

Le rapport avec le personnage de Sophie Tonska est assez évident ; explicitons-le toutefois. Jung affirme de l'*anima* qu'elle est un « lien » et qu'elle « apparaît ainsi comme la quintessence de la relation » ; c'est-à-dire qu'elle *noue* la relation et qu'elle en est en même temps l'expression *sublimée* — nous sommes là dans le langage de l'alchimie. Le pouvoir de

²⁵⁹ Carl Gustav Jung, *La réalité de l'âme, 1. Structure et dynamique de l'inconscient*, pp. 846, 847, La pochothèque.

L'*anima* est donc d'*attacher* — d'*ensorceler* en quelque sorte — à elle par une « participation mystique » ; c'est bien ce que l'on constate dans les relations que la comtesse Tonska noue avec les différents protagonistes : le prince, en premier lieu, puis Lanze, le malheureux Casimir Bullet et jusqu'à Genevillier. Il faut, nous dit Jung, pour rompre le charme, une attitude « critique longue et radicale » qui permette « le retrait des projections » pour aboutir à une saine « fonction de relation entre le conscient et l'inconscient » ; sans quoi l'action de l'*anima* reste « essentiellement perturbatrice » : « Elle est entre le moi et le monde, une Shakti chatoyante qui tisse le voile de la Maya et dont la danse engendre l'aveuglement de tout ce qui existe. » Telle apparaît en effet M^{me} Tonska, aveuglant tous ceux qu'elle rencontre pour leur malheur. Ce n'est qu'après un long et douloureux travail que Conrad Lanze parviendra à normaliser sa relation avec elle et qu'elle connaîtra ainsi le salut — auparavant c'est le prince lui-même qui aura connu les affres de la « possession » — ; car comme précise Jung : « L'*anima* inconsciente est un être autoérotique, tout à fait incapable de relation, qui ne cherche rien d'autre que la prise de possession totale de l'individu ».

En relation avec M^{me} Tonska, il faut citer aussi le personnage d'Aurore Pamina. Par opposition à Sophie Tonska, on peut dire qu'Aurore Pamina est une figure d'*anima* positive ; et que donc le prince Jean-Théodore, à qui elle sera unie à la fin, se trouvera dans la situation de celui qui, parce qu'il a réussi à opérer le « retrait des projections » qui l'aveuglaient est désormais dans une relation positive avec l'*anima* — et cette situation ne peut être que féconde : ainsi le vieux prince aura la satisfaction d'avoir enfin le fils que son mariage malheureux n'avait pu lui donner. Sans doute le vieux Gobineau s'est-il particulièrement projeté dans ce personnage de vieux monarque mal marié qui se trouve providentiellement libéré de ce lien calamiteux et peut ainsi en contracter un autre avec la femme de ses rêves. On trouve ici aussi un thème alchimique : celui de la régénération du « vieux roi » prélude à la naissance du « fils des philosophes » — c'est la phase que l'on nomme : *aurora consurgens*. S'il y a une des relations, parmi celles, nombreuses, que la comtesse Tonska entretient avec les autres protagonistes du roman, qui mérite le qualificatif de *fatale*, c'est bien celle qui la rapproche de Casimir Bullet — il s'agit en fait du pseudonyme pris par Candeuil, l'oncle de Laudon après qu'il s'est retiré du monde. Sophie Tonska a rencontré Bullet en Russie, lors d'une soirée mondaine — « [...] elle l'avait trouvé singulier et l'avait admis chez elle. ». Après un mois de fréquentation, son orgueil de femme est piqué au vif, parce qu'« lui avait paru inexplicable que Casimir, aimable, élégant, intelligent, ne lui eût fait encore, dans aucune forme, ni déclaration, ni même insinuation d'amour. [...] » Mais Casimir reste

muet. N’y tenant plus, elle se résout à lui poser la question : « Pourquoi n’êtes-vous pas amoureux de moi ? » Casimir lui avoue qu’il l’est ; et à ses demandes d’explication, il répond par ce portrait peu amène : « Vous êtes loin [...] d’être une personne ordinaire ; vous êtes une personne stérile. Les grandes qualités dont votre âme est pourvue ressemblent à ce prince des *Mille et Une Nuits*, homme jusqu’à la ceinture, et de là, marbre jusqu’aux pieds. Il était donc incapable de marcher ! Vos passions ne marchent pas. Je le répète, vous n’aimez jamais personne et vous n’aurez jamais que des débuts. [...] »²⁶⁰ ; Casimir Bullet lui livre alors ce qu’il présente comme son « secret » : « Voici, madame la comtesse, ce dont il s’agit. [...] »²⁶¹, et il lui fait part de sa « méfiance » — qui a valeur de rejet — envers la religion « impuissante à modifier les sentiments et les actes des hommes », de son « mépris le plus absolu » et de sa « haine la plus franche à cette partie de l’Europe où [il] est né » — on reconnaîtra sans peine Gobineau dans ce jugement — ; il ajoute pour finir : « L’amour d’une femme m’aurait peut-être tenu lieu de ce qui me manque. Il est possible que le mysticisme d’un attachement dévoué remplace tout, tienne lieu de tout, et comble tous les vides. Je ne le saurai jamais. Vous ne pouvez pas m’aimer, et même vous ne pouvez pas aimer. Je ne me suis jamais senti amoureux que de vous ; mais le marbre, le marbre, voilà le grand obstacle ! Je ne saurais m’abuser là-dessus. »²⁶² Casimir Bullet gratifie alors la comtesse d’une profession de foi philosophique : « Le stoïcisme. Ce n’est pas là une vision, ni même une étrangeté. Les temps comme celui-ci ont toujours produit cette autorité sévère. »²⁶³ ; et il annonce à la comtesse sa résolution de se retirer du monde : « Mon intention est de renoncer au nom que je porte. Ce n’est plus désormais une valeur, mais uniquement une vanité. [...] Ma fortune, je ne sais qu’en faire. Je vous supplie de l’accepter [...]. »²⁶⁴

M^{me} Tonska, qui ne peut tolérer qu’on puisse lui échapper de quelque façon que ce soit, refuse d’abord la proposition de Casimir Bullet ; puis elle se ravise et finit par se laisser convaincre d’accepter son offre. Casimir Bullet disparaît donc ; mais son souvenir ne cesse de venir la hanter. Elle ne peut s’empêcher de lui écrire ; mais elle n’obtient aucune réponse si ce n’est une enveloppe qui ne contient pour tout message qu’une page vierge : « [...] une fois par an à peu près, à des époques indéterminées, elle recevait une lettre absolument blanche. Elle reconnaissait sur l’adresse l’écriture de l’absent. Elle lui demanda avec supplication de

²⁶⁰ Gobineau, *Les Pléiades*, pp. 239, 240, Folio classique.

²⁶¹ *Op. cit.*, p. 240.

²⁶² *Op. cit.*, p., 241.

²⁶³ *Op. cit.*, p. 242.

²⁶⁴ *Op. cit.*, p. 242.

lui expliquer cette fantaisie. Il ne fit pas. Elle se persuada alors que cette page blanche, envoyée si rarement, était le sacrifice unique que le philosophe accordait à la nature humaine succombante [...]. »²⁶⁵ Et : « Elle la femme toujours froide, mais toujours bouillante, toujours en révolte, toujours en quête de ce qu'elle ne se flattait guère de trouver, elle prit en estime et presque en vénération cette nature résolue [...] ; elle l'érigea peu à peu devant son propre sentiment, comme un modèle que, de quelque façon, il serait beau, il serait bon d'imiter. »²⁶⁶ Mais ce « modèle »-là n'est évidemment pas à sa portée. La comtesse Tonska ne fait que jouer avec l'idée qu'il « *serait beau* » et « bon d'imiter » — ce dont, en tout état de cause, elle est tout à fait incapable. C'est essentiellement une figure d'*anima* négative, dont les tentatives pour sortir de son cercle maléfique ne sont que des velléités vouées à l'échec.

Voyons comment Gobineau décrit sa psychologie :

Pendant qu'elle se confessait [à Genevillier qu'elle essaie de séduire en lui jouant la comédie du désespoir] avec cette amertume, car elle était dans un moment de crise et n'usait pas ordinairement, même en tête à tête avec sa conscience, d'une pareille sincérité, M^{me} Tonska se pénétrait de la nécessité de quitter l'impasse où elle s'était engagée. Cette situation, avec un caractère comme le sien, se reproduisait quelque fois ; alors elle passait invariablement par trois états : d'abord une révolte violente [...] ; en second lieu, résolution ferme de jeter à la figure de la tyrannie répudiée tous les débris des gênes mises hors service ; troisièmement, et sous l'impression rafraîchissante du sentiment de liberté reconquise, un retour graduel, hésitant, mais enfin complet à la prudence et à la modération. / Car que faire ? Si l'on détruit tout, que restera-t-il ? Que voudra-t-on ? Où ira-t-on ? La vie, en somme, est enfermée dans un cercle, et si l'anneau est rompu, comment exister ? Où ? de quoi ? On n'est pas libre, c'est bien ; cela console et détend. Mais pousser les choses aux derniers termes, ce n'est pas le fait des natures qui souffrent du scepticisme. Elle se refusa à aller trop loin [...].²⁶⁷

Mais là encore elle reste enfermée dans son cercle ; son mari étant mort avant qu'elle ne puisse le rejoindre et le pauvre Genevillier, bien que sous le charme lui aussi, se montrant

²⁶⁵ *Op. cit.*, pp. 245.

²⁶⁶ *Op. cit.*, p. 245.

²⁶⁷ Gobineau, *Les Pléiades*, p. 234, Folio classique.

par trop indécis, elle décide de partir et envoie une première lettre à Casimir Bullet où elle bat sa coulpe et reconnaît qu'il avait raison de la juger comme il l'avait fait. Cette lettre où elle ose se reconnaître pour ce qu'elle est marque aussi le début de sa rédemption. L'étape suivante sera marquée par son changement d'attitude envers Conrad Lanze qu'elle prie de venir la voir et à qui elle fait la confession suivante : « J'ai réfléchi depuis quelques jours, [...]. Je suis dangereuse, et d'autant plus perverse que c'est avec bonne foi. La vérité de ma nature est d'être fausse. Je suis ma première dupe. Mais je voudrais changer. L'honneur et la bonté dont je ne suis pas dépourvue, réclament depuis des années contre mes mensonges et, si ma tête est coupable, je crois, je sens que mon cœur l'est beaucoup moins. De toutes les victimes de mon inconsistance, aucune n'a tant souffert que vous, j'en suis sûre. [...]. Je tâcherai de réparer mes torts, en étant la meilleure des amies. Ne me demandez rien de plus, n'exigez rien au-delà, et alors, vous pourrez, Conrad, vous pourrez me donner du calme, du repos, l'estime de moi-même Je vous devrai tout. Voulez-vous de ce marché ? »²⁶⁸ Conrad ne peut évidemment qu'accepter, mais il lui faut d'abord l'accord du prince qui, comme il le rappelle, l'a précisément exilé au motif de sa relation avec elle ; celui-ci magnanime le donne. Commence alors une relation plus apaisée entre Conrad et Sophie — mais qui est encore loin de l'amour — et que Gobineau décrit ainsi : « Un ciel bleu et pur mais si triste ! Un soleil clair, mais si froid ! Des sourires, pourtant, dans toute la nature, de la bonté partout, et partout, comme âme de cette création, une inénarrable mélancolie. »²⁶⁹

On le voit, il reste encore du chemin à faire : « Elle n'aimait [...] pas Conrad dans le sens absolu du mot, mais elle commençait à s'attacher à lui, et elle le lui expliqua, et il ne se fit pas d'illusion, et il fut triste, et il préféra cette tristesse à toutes les joies [...]. »²⁷⁰ ; et Conrad qui veut l'encourager dans cette voie de la réconciliation — qui passe par une réconciliation avec soi-même — lui dit qu'elle devrait commencer par cesser de s'accuser et être plus positive et, nous dit Gobineau : « Ces paroles coïncidaient pour M^{me} Tonska avec ses propres réflexions. Il lui sembla que ce langage était la voix même de la Sophie intérieure qui, pour la première fois saisissait le pouvoir de réclamer tout haut contre celle du dehors. »²⁷¹ La comtesse confiera à Lanze, le lendemain, marquant lucidement le point crucial où elle achoppe : « Une seule chose m'étonne. J'ai l'âme croyante, j'aime Dieu, et il ne m'apparaît nullement en tout ceci. [...] Je me crois, je me sens sur le point de valoir mieux que je ne valais ; mais pour bien

²⁶⁸ *Op. cit.*, pp. 267, 268.

²⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 269, 270.

²⁷⁰ *Op. cit.*, p. 272.

²⁷¹ et suivant* *Op. cit.*, pp. 273, 274.

expliquer ma pensée, je ne suis pas avertie par un redoublement quelconque de ferveur ou de piété, que ce soit ce qu'on appelle une conversion. »^{*} Ce à quoi Conrad Lanze répond : « Ce n'en est pas une en effet, [...]. Vous ne devenez pas autre que vous n'étiez. Vous restez vous-même. Vous ne prenez pas des dieux nouveaux et ne les placez pas sur l'autel, brisant les anciens. Seulement une partie de vous-même, et, j'ose le dire, la meilleure, la vraie, acquiert graduellement l'énergie de plier celle qui l'est moins. »^{*} Et Sophie de conclure : « Ces sortes de prodiges [...] peuvent arriver, mais non sans une cause déterminante d'une puissance assez grande. Or, je n'éprouve aucune impulsion spéciale. À défaut de la religion, il me faudrait l'amour, et je ne vous aime pas. »^{*}

À ce stade-là, il reste à la comtesse à faire le pas décisif. Conrad Lanze s'est résigné au compromis qu'elle lui concède : « Il cessa peu à peu de souffrir d'une manière aiguë, et arriva à une sorte d'engourdissement qui n'était pas, tant s'en fallait, du bonheur, mais qui, du moins, permettait à son esprit de revenir, à son imagination de parler, à son corps de respirer. / Il reprit le goût de l'existence et sa sensibilité pour la saveur dont elle est pleine. »^{*}

Et c'est alors que le miracle de la conversion amoureuse va se produire de lui-même :

Quand Sophie [la maintenant bien nommée] s'aperçut de l'amélioration survenue dans l'âme de Conrad, son premier mouvement fut de s'en étonner. Elle avait désespéré que cela fût possible, et elle eut quelque peine à admettre comment l'amour, l'amour même avait pu être assez fort pour dominer et plier le caractère, réduire des dispositions natives, apprivoiser la passion. Elle éprouva ensuite un soulagement réel à voir que ses entretiens avec son amant n'étaient plus ni assombris, ni enflammés par des explosions de perpétuelle douleur. [...] Alors, elle se sentit touchée à son tour par la grandeur de l'effort et la beauté de la victoire, et elle se dit : «Pauvre Conrad ! non, non ! je ne t'abandonnerai jamais !»²⁷²

Et elle se surprend à redouter un revirement de la part de Conrad : « Je ne voudrais pas qu'il cessât de m'aimer. » ; puis, c'est elle qui se ravise et elle se retourne une dernière fois contre lui : « Elle traita Conrad comme un ennemi ; elle le déchira à plaisir et lui fit tout le mal dont elle put s'aviser [...] » — ce qui va précipiter la « conversion » jusque-là différée ;

²⁷² *Op. cit.*, p. 374.

et comme Conrad, anéanti, s'apprête à partir : « [...] elle se leva et, se jetant dans ses bras, elle lui cria : "Ne sois pas malheureux ! non, ne le sois plus jamais ! Viens, je t'aime !" »²⁷³ Et c'est cette conversion amoureuse qui va précipiter la fin de Candeuil. Tout à son bonheur, Sophie lui écrit cette deuxième lettre — fatale — pour lui annoncer qu'il s'est trompé sur son compte, comme elle s'est elle-même trompée : « J'ai du cœur et j'aime qui m'aime. » C'était plus que le pauvre Candeuil ne pouvait en supporter : « Et voilà comme il mourut [il expire en prononçant le nom de la comtesse dont il vient de recevoir la lettre], pour avoir voulu trop une seule chose, et toujours cette chose, et rien que cette chose, devant l'évidente impuissance de l'obtenir jamais. Il mourut, parce qu'il avait cru qu'à défaut de ce qu'on désire, on peut choisir le néant [...]. » — mais, en fait, il meurt d'avoir été incapable de croire à l'Amour comme Conrad Lanze, lui, a su le faire, sauvant ainsi la comtesse Tonska.

Il fallait s'arrêter longuement sur le cas de Sophie Tonska parce qu'elle est véritablement le centre aimanté autour duquel gravitent les protagonistes du roman de Gobineau qui sont tous, à des titres divers pris dans ses filets : le prince, évidemment, qui subira longtemps la fascination de cette figure d'*anima* négative avant de voir Aurore Pamina se lever à l'horizon de sa destinée ; Conrad Lanze victime lui aussi de cette femme *fatale* — elle ne pourra empêcher la mort de son époux et provoquera celle de Candeuil — avant qu'il ne la délivre de sa négativité malfaisante et ne provoque sa rédemption par l'Amour ; finalement tous ceux qui auront le malheur de l'approcher — jusqu'au pauvre Gennevilier qu'elle n'aura pas eu le temps de détruire mais qui avait succombé lui aussi à son *charme*. Ainsi, la comtesse correspond tout à fait à ce que Jung entend par l'*anima*. Elle possède la puissance de *lier* ; et si « la personnalité consciente s'y trouve prisonnière et n'oppose pas de résistance à cette implication », elle tombe sous sa dépendance. Pour s'y soustraire, il lui faudra une « critique longue et radicale » qui permettra « le retrait des projections ». Et ce retrait, nous dit Jung « la ramène à ce qu'elle était : une image archétypique, qui, lorsqu'elle est à sa place, fonctionne pour le bien de l'individu » ; c'est-à-dire, que de figure d'*anima* négative, perturbatrice, voire destructrice, elle deviendra une figure positive, l'*image* même du *mundus imaginalis*, le monde intermédiaire de l'âme qui constitue comme une interface entre « ce qui est en haut » et « ce qui est en bas »

Comme le dit Daryush Shayegan :

²⁷³ *Op. cit.*, pp. 375, 376.

[...] le monde imaginal est absolument nécessaire pour éviter un hiatus dans l'échelle de l'être. Il sert ainsi de "courroie de transmission" entre le sensible et l'intelligible. Il se situe de ce fait dans un double intermonde (*barzakh*), tant au niveau de l'"arc de la Descente" (*nozûl*) qui précède ontologiquement le monde des phénomènes qu'au niveau de l'"arc de l'Ascension" où il dévoile les Formes symboliques du corps subtil acquis. Et à ce niveau de l'arc du Retour, l'intermonde *post-mortem* est ontologiquement postérieur au monde sensible [...]. Ainsi au niveau de la Descente, l'Imaginal représente le monde des Archétypes-Images, et au niveau du retour, le monde *post-mortem* des Formes actualisées de l'âme [...].²⁷⁴

Et, si l'on voulait encore se convaincre du rôle *central* que joue la comtesse Tonska — *anima* ambivalente — dans le livre, il faut se rappeler que ce n'est qu'après que la comtesse a annoncé au prince Jean-Théodore la reprise de sa relation avec Lanze et que celui-ci, finalement magnanime et surmontant son orgueil blessé, s'est résolu à en prendre acte — « En tant que j'aurais quelque droit, je vous rends donc toute votre liberté à l'un et à l'autre, et souhaite sincèrement que ce soit pour votre bonheur. » ; ajoutant toutefois : « Loin de moi l'idée d'être vengé. Je le serai pourtant. Vous ne vous convenez en aucune façon. »²⁷⁵ ; ce en quoi il se trompe, montrant par là qu'il n'est pas encore tout à fait dégagé du lien qui le relie à la comtesse — qu'il pourra être réuni à Aurore Pamina. Encore que cela soit plutôt la conséquence de la décision unilatérale de la comtesse de renouer avec Lanze, face à laquelle le prince ne peut que s'incliner ; ainsi là encore c'est bien elle qui est la véritable maîtresse du jeu et qui va, comme il se doit, *précipiter* le « levé de l'aurore » — et donc permettre la naissance du « fils des philosophes ».

On pourra d'ailleurs constater ici aussi un « passage de témoin » — ou, pour mieux dire : un renversement des polarités — de Sophie Tonska — négative — à Aurore Pamina — positive — qui va se trouver, dès son retour à Burbach où tous les protagonistes du roman sont réunis pour le « final », dans la position qui était celle de la comtesse au début du livre ; c'est-à-dire que le faisceau de relations que les protagonistes entretiennent passe par elle. Il convient donc d'esquisser un bref portrait d'Aurore Pamina. Elle est la fille de Guillaume, l'oncle du prince qui, en son temps, avait renoncé au trône au profit de son cadet et s'était

²⁷⁴ Henry Corbin, *Penseur de l'Islam spirituel*, pp. 225, 226, Albin Michel.

²⁷⁵ Gobineau, *Les Pléiades*, p. 269, Folio classique.

exilé. À la mort de Jean-Philippe — le frère cadet au profit duquel il s'était retiré — Jean-Théodore, son neveu, lui avait écrit pour qu'il revienne. Ce n'est qu'après la mort de sa femme, Catherine, que Guillaume se décidera à rentrer à Burbach avec sa fille Aurore. Dès son arrivée, celle-ci va concentrer toutes les attentions sur sa personne : celle de Nore (avant le retour d'Harriet), de Laudon (et de Lanze) ; tout cela sous les regards de Liliane, la fille du professeur Lanze, secrètement amoureuse de Nore ; et de la princesse Amélie-Auguste : « [...] il résultait de plus en plus pour les deux jeunes filles cette conviction que le prince, d'accord avec son oncle, avait fait venir Nore et Laudon, et que l'un des deux allait être d'un jour à l'autre fiancé à Aurore. Le fait était devenu indubitable. Seulement, il s'agissait de savoir lequel serait choisi. »²⁷⁶

Nous allons alors assister à un « ballet des méprises » que Gobineau présente de la façon suivante : « Comme la race humaine se promène dans les ténèbres ! Tandis que la chère petite Liliane se livrait avec tant de charme à ses rêves espérant, par instant, que la comtesse Pamina choisirait Laudon et lui laisserait Nore, et, n'imaginant pas d'autres dangers pour ses désirs, Nore était occupé à insister auprès d'Harriet sur une idée que, depuis quelque temps déjà, il lui avait communiquée. Il voulait la voir venir avec son père à Burbach ; c'était là qu'il prétendait faire célébrer leur mariage, et il arriva qu'un jour, [...] Laudon n'ayant, pour ainsi dire, pas quitté la comtesse Pamina de toute la soirée, chacun ayant répété autour de Liliane que, décidément, c'était le comte français qui l'emporterait et qui allait épouser Aurore, la fille de Lanze [du professeur, père de Conrad] s'abandonna tout entière à cette conviction et fut au comble de la joie, et, ce jour-là même, au bal, Nore portait sur lui une lettre d'Harriet où celle-ci annonçait son arrivée. »

On sait comment les rôles seront finalement redistribués : Nore épousera Harriet, sa promise de longue date ; Laudon et la comtesse Tonska seront réunis après de longues et dures épreuves ; seul Lanze ne trouvera pas « sa moitié ». Quant à Aurore, c'est au vieux prince qu'elle était *destinée*. À présent, si l'on revient sur la comparaison que nous faisons entre le roman de Gobineau et *Les Affinités électives* de Goethe, on peut voir à quel point elle reste pertinente. En effet, toute l'histoire des Pléiades est basée sur le système de relations qui s'établit entre les différents protagonistes ; et qui évolue au gré des recompositions induites par les circonstances. Ainsi, on assiste à une véritable *circulation* — encore un terme

²⁷⁶ *Op. cit.*, p. 302.

alchimique — entre les différents *composants* du « drame » ; et par cette circulation va s’instaurer une situation de plus grande stabilité où chacun aura trouvé son assise — à l’exception de Laudon qui restera l’électron libre du système. Il est vrai qu’il va embrasser une carrière scientifique dans la suite de celle de Candeuil dont il sera, en quelque sorte le continuateur ; et, entre l’amour de la connaissance, qui le motive, et la connaissance de l’amour, il n’y a qu’une différence de *sens* dans une perspective qu’il suffit de *renverser* en opérant une *conversion* du regard. C’est ce qui se passe dans la démarche mystique du « fidèle d’amour » ; c’est ainsi qu’entre la spéculation raisonnée du philosophique et l’abandon du dévot, il n’y a qu’une différence de forme dans la méthode, le but restant le même : pénétrer le mystère divin.

Il faut à présent revenir, pour terminer, sur l’analogie que l’on peut faire entre *Les Pléiades* et le *Mémoire* que l’on a mis en lumière tout au long de cette étude. Il ne nous paraît pas inutile de faire un récapitulatif de ce que nous avons établi. Il convient tout d’abord insister sur l’importance de la division tripartite des différents plans qui s’étagent sur l’axe du Ciel — et plus particulièrement de ce monde intermédiaire que constitue le *mundus imaginalis* — ; et que l’on retrouve aussi bien dans la mystique shî’ite que dans son homologue chrétienne.

Comme le rappelle Henry Corbin :

Lorsqu’ils éprouvent et affirment la nécessité de l’intermonde, d’un intermédiaire entre le sensible et l’intelligible, la position des théosophes mystiques représentée dans ce livre [c’est-à-dire : *Corps spirituel et Terre céleste*] est exactement celle d’un Jacob Boehme. Entre l’intelligible et le sensible, plus précisément dit encore entre la Dêité transcendante et cachée, la *Deitas abscondita*, et le monde de l’homme, Boehme place un intermédiaire qu’il appelle le saint Élément, une “corporéité spirituelle”, qui est la Demeure, la Présence divine à notre monde. Cette Demeure, c’est la Sagesse, la *Sophia*. Cette Présence, c’est la *Schekhina* des Kabbalistes. Elle est le lieu *imaginal* d’une incarnation toute spirituelle, précédent de toute éternité celle que la religion exotérique situe dans l’histoire, cette histoire qui pour les théosophes shî’ites et ismaéliens n’est que la métaphore de la Vraie Réalité.²⁷⁷

²⁷⁷ Henry Corbin, *Corps spirituel et Terre céleste*, pp. 13, 14, Buchet Chastel.

Nous avons, rassemblés dans cette citation, les éléments que nous retrouvons dans *Les Pléiades* — et qui ne peuvent difficilement s’y retrouver tout à fait fortuitement. Sophie Tonska — la *Sophia* — est bien ce personnage *central* par l’intermédiaire duquel passe toutes les relations significatives — on pourrait dire : *signifiantes* — entre les protagonistes de l’histoire. C’est un personnage évidemment ambivalent, selon le sens qui sera donné à la relation. Elle-même, si elle a parfaitement conscience de son côté destructeur, n’en est pas véritablement responsable, ne serait-ce que parce que ce pouvoir maléfique ne se réalise qu’à travers les *projections* dont elle est le *lieu* — elle est donc, malgré son caractère ambivalent, un élément en quelque sorte *neutre* qui ne prend le signe *néгатif* ou *positif* qu’en fonction de la nature de la relation qui va se nouer à travers elle. L’exemple de celle qu’elle aura avec le prince Jean-Théodore avant qu’il puisse se détacher d’elle pour rejoindre Aurore est, de ce point de vue, tout à fait caractéristique. Et ce n’est d’ailleurs que lorsque le prince lui rendra sa liberté qu’elle pourra elle aussi connaître la rédemption par l’amour qu’elle se reconnaîtra pour Conrad Lanze.

On voit que tout cela est d’une grande cohérence jusque dans les détails. Ainsi, tout ce qui pouvait paraître quelque peu obscur dans le *Mémoire*, parce que Gobineau éprouvait la difficulté de parler avec clarté d’un domaine dont il maîtrisait mal le langage, trouve son illustration dans *Les Pléiades* — jusque dans le titre même que Gobineau a choisi de donner à son livre et qui en exprime parfaitement le sens en une seule image : celle d’un regroupement ordonné d’étoiles dans le Ciel dont la configuration sert de modèle à ce qui en tient lieu sur la terre. L’idée de cette correspondance de « ce qui est en haut » avec « ce qui est en bas » — que nous avons déjà signalée a une longue postérité — de la philosophie antique à la mystique tant chrétienne que juive ou même qu’islamique ; elle traverse toutes les époques de l’antiquité la plus reculée au monde moderne, où elle trouve refuge dans l’ésotérisme, en passant par le moyen-âge et la renaissance où elle trouve chez Paracelse un de ses représentants les plus éminents qu’il vaut la peine, dans le contexte qui est le nôtre de citer également. Pour Paracelse aussi : « L’homme participe de deux mondes — le visible et l’invisible, l’élémental et le céleste, le monde de la matière, qui est au service du corps, et celui de l’action et des pouvoirs, qui est au service de son esprit et de son intellect. Il est une “cinquième essence” (*quinte essentia*) extraite de l’un et de l’autre pour façonner un être un. Sa sagesse, sa raison et la composition organique de son corps (la “sagesse du firmament”) lui vient de l’Astrum, sa chair et son sang des éléments. “Ainsi l’homme est cinquième essence,

microcosme et fils de l'univers tout entier.»²⁷⁸ ; et il affirme : « La conjonction entre le ciel et l'homme est ainsi... Il y a un double firmament, l'un dans le ciel, l'autre en chaque corps ; ils sont liés l'un à l'autre par correspondance mutuelle, et non par sujétion unilatérale du corps sur le firmament. »²⁷⁹ Walter Pagel précise plus loin que : « Paracelse reprend [...] les idées stoïciennes et étend à tous les objets de la nature la théorie des alchimistes alexandrins [...]. La vieille cosmologie professait que la matière était un matériau purement passif entrant dans la préparation des “mélanges”. Dans l'esprit de Paracelse, la matière élémentaire est tout à la fois âme, force et pouvoir ; et l'âme en même temps, se rapproche de la matière — est “matérialisée”. En fait, l'âme et la matière cessent de s'opposer [...]. »²⁸⁰ On retrouve évidemment chez Paracelse la notion fondamentale de l'humanisme renaissant qui place l'homme, « petit monde » qui est comme un modèle réduit du « grand monde », dans une position médiane entre le Ciel et la Terre : « Paracelse est le digne fils de cet âge, qui se fit le chantre de l'homme et du pouvoir de l'homme capable d'atteindre les étoiles et de les influencer plus qu'elles ne l'influencent lui-même. / Ce pouvoir est double. Il tient d'abord au fait que toute la matière et tout l'esprit du ciel et de la terre se trouvent concentrés en l'homme, c'est-à-dire dans sa nature microcosmique. Mais, en second lieu, il procède de l'instrument le plus efficace dont l'homme a disposition : l'imagination [il s'agit là de l'*imaginatio vera* : l'imagination créatrice]. »²⁸¹

Si nous faisons à présent un bond dans le temps pour nous projeter dans l'époque moderne, au début de ce 19^e siècle abhorré de Gobineau, on ne sera pas étonné de retrouver là les mêmes idées, dans l'idéalisme allemand, plus particulièrement chez Schelling dont Gobineau fut un lecteur dans sa jeunesse. C'est ainsi qu'on peut lire, au début des *Âges du monde* « le grand drame divin dont l'histoire de la nature et de l'humanité sont les phases essentielles », demeuré inachevé : « Il est certain que celui qui serait à même d'écrire l'histoire de sa propre vie, depuis les couches les plus profondes, écrirait en même temps une histoire brève et résumée du Cosmos. »²⁸² On trouve plus loin, sous la plume de Schelling des considérations qui sont suffisamment proches de ce qu'a écrit Gobineau dans son *Mémoire* pour qu'il s'agisse de coïncidences fortuites ; voyons : « Toute vie, quelle qu'elle soit, n'est qu'une suite et un enchaînement d'états, chaque état étant le fondement, la mère, la puissance

²⁷⁸ Walter Pagel, *Paracelse*, p. 77, Arthaud.

²⁷⁹ *Ibidem*, p. 79.

²⁸⁰ *Op. cit.*, p. 96.

²⁸¹ *Op. cit.*, pp. 121, 122.

²⁸² Schelling, *Les Âges du monde*, pp. 7 et 20, Aubier.

génératrice de l'état suivant. C'est ainsi que la vie naturelle n'est qu'un tremplin qui rend possible l'ascension vers le spirituel : tôt ou tard elle en arrive au point où elle ne peut plus rester, sans toutefois pouvoir avancer, où elle a besoin, pour se dépasser de quelque chose qui lui soit supérieur. »²⁸³

On reconnaît là sans peine la dialectique de l'individu et du milieu chez Gobineau. Schelling insiste aussi particulièrement, en en pointant le manque chez les « modernes », sur l'importance de la médiation dans la science : « Il n'est pas difficile de se rendre compte que le principal défaut de la philosophie moderne consiste dans l'absence de notions intermédiaires, ce qui fait qu'elle considère comme un rien ce qui n'est pas un existant, comme matériel au sens grossier du mot ce qui n'est pas spirituel au sens le plus élevé du mot, comme mécanique ce qui n'est pas moralement libre, comme dépourvu de raison ce qui n'est doué d'intelligence. / Les notions intermédiaires sont cependant les plus importantes voire les seules explicatives, dans la science. »²⁸⁴ ; ce qui rapproche incontestablement l'idéalisme allemand de la « philosophie Orientale » d'un Mollâ Sadrâ qui ne sépare pas l'Esprit de la Matière par un hiatus qui empêche alors de rendre compte de leurs relations réciproques. C'est ainsi que les platoniciens de la Perse s'accordent finalement aussi bien avec ceux d'Angleterre ou d'Allemagne sur le sens qu'il faut donner aux Idées : « Le sens du mot "*Idea*", qui nous a été transmis par les Grecs, correspond en réalité à celui du mot allemand "*Blick*" (vision), et cela dans une double désignation : celle de vision et celle de ce qui est vu. / [...] La formation de ces modèles ou visions est un moment nécessaire dans la grande évolution de la vie ; si l'on ne peut pas les considérer comme des substances physiques, il ne faut certainement pas les considérer non plus comme dépourvus de tout élément physique, de simples concepts vides, génériques, des formes immobiles et figées, car ce sont des idées ; en tant qu'idées elles sont dans un devenir éternel, sans cesse en mouvement et en voie de formation. »²⁸⁵ Et Henry Corbin peut écrire, quant à lui, dans le même ordre d'idée : « Il y a une seule et même Lumière différenciée en de multiples degrés de condensation et de subtilité ; il y a une "matière spirituelle" et il y a une matière à l'"état matériel" [...]. D'une manière générale, on peut dire que cette métaphysique de la Lumière a largement devancé les résultats de notre moderne physique de la lumière, dans la mesure où celle-ci a rendu définitivement précaire toute frontière interposée entre "matière" et

²⁸³ *Op. cit.*, p. 86.

²⁸⁴ *Op. cit.*, p. 117.

²⁸⁵ *Op. cit.*, pp. 122, 123.

“immatériel”. [...] L’idée de cette corporéité spirituelle se retrouve, comme essentielle, aussi bien chez les platoniciens de Perse que chez tous ceux qu’influencèrent les platoniciens de Cambridge. »²⁸⁶

Dans cette citation, la référence que fait Henry Corbin à « notre moderne physique de la lumière » — c’est-à-dire à la physique quantique — installe ainsi de plain pied une vision du monde qui remonte à la plus haute antiquité dans une actualité où, par delà les barrières des espaces et du temps, l’on voit la science la plus moderne, par une de ces ironies dont l’histoire est coutumière, se retrouver face aux intuitions les plus anciennes qu’elle avait cru laisser derrière elle. Gageons que Gobineau aurait certainement goûté l’ironie de la chose ; et qu’il y aurait vu une manière de revanche de la *Philosophia perennis* sur le positivisme et le matérialisme triomphant de son temps. En effet ce n’est pas le moindre des paradoxes que de voir une discipline réputée pour son rationalisme rigoureux s’appuyant sur le formalisme d’une mathématique de pointe dont les équations ne laissent aucune place aux hypothèses hasardeuses, en arriver à remettre totalement en cause la notion de réalité objective, puisque, aussi bien celle-ci est-elle désormais reconnue comme étant indissociable de l’observateur ; autrement dit : il n’y a pas de *réalité objective*, il n’y a que des *visions du monde* — ou encore : on ne voit pas le monde tel qu’il *est*, c’est la vision qu’on en a qui le fait être ce qu’il est. On touche là à un problème de fond qui ne peut être évacué en faisant appel à la « raison » et à la « science » puisque c’est précisément la rationalité scientifique qui le pose à présent en des termes qui ne se peuvent éluder. On est donc amené à procéder à une réévaluation *totale* de l’histoire des idées à la lumière de cette ultime avancée de la science.

Pour ce qui concerne, plus modestement le cas de Gobineau et, plus particulièrement des idées qui sont exposées dans le *Mémoire* et illustrées par *Les Pléiades*, cela revient à poser le problème de l’*actualité* ou / et de l’*inactualité* de celui-ci ; puisque, aussi bien, il est à la fois un « enfant du siècle » dont il fut aussi l’expression et un « enfant terrible » que ce siècle révoltait tant qu’il lui a tourné le dos. Cela fera l’objet de la dernière section de ce travail. Mais auparavant, il n’est pas inutile de faire une brève incursion dans le monde « réenchânté » de la physique quantique, pour prendre la mesure de la *révolution* qui s’est opérée là dans notre manière de voir le monde. La « grande révolution » épistémologique,

²⁸⁶ Henry Corbin, *En Islam iranien*, pp. 198, 199, Tel / Gallimard.

disions-nous, fut la réintroduction de la *subjectivité* dans l'observation scientifique qui avait mis jusque-là son point d'honneur à tendre vers une *objectivité* maximale.

Donnons pour commencer la parole à Erwin Schrödinger, l'un des pères fondateurs de la nouvelle physique : « Ce sont les mêmes éléments qui composent l'esprit et le monde. Cette situation est identique pour tout esprit et son monde, malgré l'abondance insondable de "renvois" entre eux. Le monde m'est donné une seule fois, et non pas sous une version existante et une version perçue. Le sujet et l'objet ne font qu'un. On ne peut dire que la barrière entre eux a été brisée par suite d'une pratique récente dans les sciences physiques, puisque cette barrière n'existe pas. »²⁸⁷ Schrödinger n'a pas toujours formulé aussi radicalement la révolution opérée dans la pensée par la physique quantique ; dans *Physique quantique et représentation de monde*, faisant allusion aux découvertes de Bohr et Heisenberg, il écrivait : « [...] l'objet n'a pas une existence indépendante du sujet qui l'observe. [...] les récentes découvertes de la physique nous ont conduits jusqu'à la frontière mystérieuse qui sépare le sujet de l'objet et cette frontière s'est révélée ne pas être du tout une frontière nettement tracée. Nous devons comprendre que nous n'observons jamais un objet sans le modifier ou l'affecter par notre propre activité au cours de l'observation. Nous devons comprendre que sous le choc de nos méthodes raffinées d'observation et de nos méthodes d'interprétation des résultats d'expérience, cette mystérieuse frontière entre le sujet et l'objet s'est effondrée. »²⁸⁸ ; mais le résultat est le même et il reste à en tirer les conséquences.

Comme l'écrit Michel Bitbol dans sa présentation citant Schrödinger : « "Il n'est pas surprenant pour moi que l'homme soit apte à découvrir les lois selon lesquelles la nature fonctionne. Nous ne pouvons pas parler de la nature comme quelque chose de distinct de l'esprit." » [Propos tenus par Schrödinger lors d'une interview.] « Le fait que Schrödinger ait attribué pour seule valeur aux sciences la capacité d'obéir au commandement de la divinité de Delphes "connais-toi toi-même" prend désormais une signification tout autre que symbolique. La révélation de la nature est l'aspect que prend pour le connaissant, la révélation à lui-même. Dans le champ que leur assigne la stricte obéissance au principe d'objectivation, les sciences apparaissent en définitive comme un instrument de ce que Schelling appelait "le développement et l'autoréalisation de l'esprit". »²⁸⁹ Dans *Du vide et la création*

²⁸⁷ Erwin Schrödinger, *L'Esprit et la matière*, p. 195, Seuil.

²⁸⁸ Erwin Schrödinger, *Physique quantique et représentation de monde*, p. 70, Seuil.

²⁸⁹ *Op. cit.*, pp. 145, 146.

l'astrophysicien Michel Cassé écrit pour sa part, avec un lyrisme volontaire : « Par la toute-puissance du verbe explosif de la relativité, la matière se fait lumière et inversement. L'étoile est le lieu où très partiellement la matière se dématérialise puisqu'elle se fait lumière, alors que le *big bang*, inversement, est l'événement primordial où l'énergie se matérialise [...]. »²⁹⁰ ; et plus loin parlant, toujours avec le lyrisme d'un poète, du vide quantique dont *tout* est sorti, il écrit : « La physique moderne qui l'adopte comme membre de sa maison, lui, l'Étranger, l'Expatrié, l'horreur du Philosophe. Elle le place au sommet cosmique et logique du discours des origines. Aujourd'hui la physique est un serpent dont le dernier anneau est attaché au vide. [...] Du vide on dira maintenant, de manière affirmée, qu'il est l'état minimal d'être, l'état d'énergie minimum du système de champs qui constitue le monde, l'espace serein, le repos invisible des champs. Ses excitations sont les particules dont sont faits les nuages, les étoiles et les hommes. [...] Dès que l'on admet la réalité du vide quantique, il n'y a plus aucune contradiction entre l'être et le non-être matériel. *La Matière est le dernier masque du Vide.* »²⁹¹ Il ressort de toutes ces observations, que la physique moderne se présente comme l'aboutissement d'une longue « quête de l'unité » dont l'objectif a été depuis toujours d'expliquer la diversité du réel par une unité sous-jacente ; c'est ce que racontent les grandes mythologies et qu'affirment les premiers philosophes et ce à quoi est arrivé aussi la science moderne. Comme le découvre Galilée « il n'y a qu'un seul monde aux propriétés universelles » — précisément ce qu'on appelle un univers : *universus*, tourné vers l'Un — ; « Du même coup, il affirme que la validité des lois physiques est "universelle". Ce détail n'est rien de moins que le fondement même de toute physique. » « Ces idées seront reprises et formalisées au XX^e siècle, sous le nom de Principe Cosmologique. Celui-ci énonce comme une hypothèse fondamentale l'homogénéité de l'espace, c'est-à-dire l'identité de tous les lieux : en particulier, les lois sont partout les mêmes. Ainsi la physique est fondée sur l'existence d'un univers unique par définition et unifié par construction. »²⁹² La question se pose alors de savoir : « Construisons-nous un monde conforme à nos structures mentales, qui sont évolutives, sans que l'on puisse définir une réalité plus profonde ? Ou bien découvrons-nous la réalité du monde ? »²⁹³ C'est ce qui précisément reste toujours sans réponse pour la science ; mais qui ne pose aucun problème à la pensée mystique qui postule l'Unité du Créateur et de la Création.

²⁹⁰ Michel Cassé, *Du vide et la création*, p. 48, Éditions Odile Jacob.

²⁹¹ *Op. cit.*, pp. 164, 165.

²⁹² Étienne Klein / Marc Lachièze-Rey, *La Quête de l'unité*, pp. 68, 69, Le Livre de Poche, *biblio* essais.

²⁹³ *Op. cit.*, p. 155.

Si l'on revient à présent, après cet *excursus*, à Gobineau, on pourra utilement se poser la question en étant capable d'y répondre, de savoir ce qu'il entendait en promettant au lecteur, dans son *Mémoire*, l'immortalité. Ce ne peut évidemment pas être de l'immortalité personnelle dont il s'agit ; mais d'une immortalité qui se situe au niveau de la substance. Dans un monde où *tout* est en relation, la mort de l'individualité ne signifie pas la fin puisque, aussi bien, la substance dont il est une émanation ne peut en aucun cas disparaître : elle ne fait que changer de forme. Il n'y a donc pas lieu de dénigrer le *Mémoire* en le présentant comme une élucubration métaphysique quelque peu délirante puisque, comme le montre la physique moderne, la métaphysique se retrouve finalement au cœur même de la physique ; et que, donc, Gobineau peut légitimement promettre une *forme* d'immortalité. À partir du moment où c'est la physique elle-même qui se réconcilie avec la métaphysique et la rejoint en abolissant la frontière qui séparait l'esprit et la matière — frontière d'ailleurs illusoire, comme le dit Schrödinger. On peut dire, en quelque sorte, que c'est le « rêve » qui devient « réalité » puisque disparaît le hiatus entre les deux : il y a une *réalité* du rêve et cette réalité a un lieu que nous avons déjà rencontré dans le cours de notre étude chez Mollâ Sadrâ : le *mundus imaginalis* qui est le lieu où se réfléchissent les images et qui assure leur transit dans les deux sens, du monde de l'Intellect au monde sensible et *vice versa* — donc entre *ce qui est en haut* et *ce qui est en bas*, sachant que ce qui est en haut est comme ce qui est en bas. On en revient toujours à ce double jeu de miroir où on ne rencontre finalement que des images qui se réfléchissent mutuellement — bien malin serait celui qui serait capable de démêler entre l'image et une réalité dont elle serait l'image. Il n'y a là qu'un simple jeu des images où aucune ne peut revendiquer un statut privilégié.

ACTUALITÉ ET INACTUALITÉ DE GOBINEAU

Il faut évidemment entendre « inactualité » au sens que ce mot a dans le titre du livre de Nietzsche : *Considérations inactuelles*, encore traduit par : *Considérations intempestives* ; et « intempestif » Gobineau le fut incontestablement. C'est-à-dire qu'il refusait d'être « de son temps ». Entendons-nous bien : on est *forcément* de son temps, ne serait-ce que parce que chacun est le produit de l'époque et du monde dans lequel il est né et où il vit — on pourrait ajouter : et de la classe sociale à laquelle il appartient — ; et Gobineau ne fait pas exception qui est lui aussi « fils de son temps » — et l'on sait que le Temps est dur avec ses fils. Il l'est certainement par son adhésion au positivisme scientifique et au naturalisme qui le caractérise, lui, qui met un point d'honneur à se vouloir un « scientifique » dont la rigueur garantirait ses démonstrations. Mais, lorsqu'on dit : naturalisme, de quelle « nature » parle-t-on ? Le XIX^e siècle est le siècle positiviste et matérialiste par excellence ; et, à la fois, de par ce que l'on pourrait nommer une loi des complémentarités compensatrice, celui de « l'occulte » et des « mages » en tous genres. Mais, si Gobineau rejette catégoriquement le matérialiste, il n'en va pas de même en ce qui concerne les « sciences occultes » : magie, alchimie etc., qui resteront chez lui une préoccupation constante ; et l'on peut dire que c'est ce goût du « merveilleux » qui le conduira sur des territoires inconnus où il sera toujours en danger de s'égarer — on peut citer ici « l'affaire » des cunéiformes qui lui vaudra d'être mis au ban de la communauté scientifique et raillé de toutes parts. On peut dire de lui qu'il aura été, en quelque sorte, « déchiré » par « l'esprit du temps » ; et qu'il aura dû son salut précisément à ce « tropisme Oriental » qui le dirigeait comme un *spiritus rector* — ou un *daimon*, si l'on préfère — depuis

l'enfance et le mènerait jusqu'en Perse où il trouvera, dans la « Philosophie Orientale », le remède au nihilisme qui le guettait et auquel il a sacrifié dans son « grand œuvre » : *l'Essai sur l'inégalité des races humaines* — même si l'on peut considérer que celui-ci n'est que la manifestation du pessimisme qui ne cessera de l'habiter et qu'on ne peut identifier pessimisme et nihilisme, il est certain que le premier menait tout droit Gobineau au second.

Inactualité donc, évidemment, qui aurait pu faire de Gobineau un révolutionnaire. Mais c'est la *réaction* qu'il a choisie comme correspondant mieux à la fois à situation et à son tempérament. Entendons-nous sur le terme : un réactionnaire peut être *révolutionnaire* ; comme une révolution n'être que *réaction*. Si l'on place le problème sur le plan des *valeurs*, comme le voulait Nietzsche, il s'agit évidemment de savoir quelles sont les valeurs que l'on veut défendre. Le XIX^e siècle voit la mise en place d'un système de valeurs qui vont révolutionner le monde ; et qui verront leur aboutissement au siècle suivant — et au-delà. Le XIX^e siècle est le siècle positiviste par excellence, disions-nous, qui inaugure ce que l'on a appelé, à juste titre, la « foi dans le progrès » ; et les illusions inhérentes à cette « foi », compréhensibles à l'époque — pourquoi n'aurait-on pas cru dans le « progrès » et la perfectibilité plutôt qu'en *rien* ? —, ne sont plus de mise aujourd'hui où le « progrès » a montré *tout* ce dont il était capable et bien plus encore ; et le moins que l'on puisse dire, c'est que le bilan peut difficilement être qualifié de « globalement positif ». Concernant Gobineau, si on considère son attitude et sa position à la lumière — si l'on peut dire — de ce que le « progrès » nous a véritablement apporté, on voit assez facilement que son côté « réactionnaire » peut se retrouver chez certains révolutionnaires de l'époque moderne ; et, ce qui n'est pas le moindre des paradoxes, chez des « extrémistes » qui avaient pourtant d'abord prôné une sorte de « bon usage » du progrès et qui prétendaient battre celui-ci sur son propre terrain, dans la course de vitesse sur le *changement*, en le « doublant sur la gauche ». Ceux-ci durent vite en rabattre et se faire les partisans de la *conservation* de ce qui pouvait encore l'être face à la « destruction massive » de tout ce qui avait encore, il y a peu, constitué ce qu'on nomme une civilisation et dont il ne reste à présent plus que les ruines. Mais il était déjà bien tard : minuit (passé) dans le siècle. Alors, force est de relativiser quelque peu le côté réactionnaire de Gobineau qui était surtout un révolté et qui, sous un certain angle, peut apparaître comme un authentique révolutionnaire. Il reste que le côté anachroniquement aristocratique de Gobineau l'a tenu éloigné des revendications du socialisme naissant qu'il a totalement mécomprises — mais si, par exemple il n'a pas soutenu les communards, il n'a pas

non plus pris parti dans l'autre sens et il a renvoyé les deux partis dos à dos — ce en quoi il avait évidemment tort : l'ignominie n'était pas des deux côtés.

Ainsi, il y a donc une actualité de l'*inactualité* — une inactualité *actuelle*. C'est ce que nous allons essayer de mettre en évidence en examinant à présent le parcours de Gobineau dans la société de son temps. Nous avons déjà évoqué son enfance qui ne fut rien moins qu'heureuse ; sa mère n'est pas une épouse fidèle et c'est avec son amant, père de sa fille Caroline — qui prendra plus tard le voile —, qu'elle s'installe en Suisse avec le petit Arthur qui fréquentera le collège de Bienne où, semble-t-il, il s'initiera aux langues orientales. Gobineau rejoindra son père par la suite en Bretagne, à Lorient — la bien nommée, dont le nom a été longtemps orthographié : L'orient — ; c'est là qu'il va développer le goût pour le merveilleux des légendes celtiques et pour la chevalerie du moyen-âge. Lorsqu'il quitte la Bretagne, en 1835, pour Paris, c'est en Rastignac qu'il arrive « avec l'idée bien formelle de réussir de quelque manière que ce soit »²⁹⁴ ; il ajoute : « J'ai de l'ambition, le cœur fier et ferme, je puis le dire et ce ne sont pas les plats et sots plaisirs de la vie parisienne qui me feront trébucher. [...] »²⁹⁵ Jean Boissel écrit : « Le rêveur et l'ambitieux venait d'arriver à Paris avec 50 francs dans la poche, voyage payé : “Gentilhomme, je me serai donc fait condottière ; mon épée, brisée par l'époque aura été remplacée par ma plume ; et libre comme l'air, sachant manger du pain et boire de l'eau joyeusement quand il le faut, mais sachant défendre à tout prix mon indépendance, j'aurai fait mentir tout le monde et j'aurai réussi.” Réussir, c'est-à-dire monter, s'élever, se distinguer, dépasser l'intolérable de l'infériorité, briller comme la constellation des Pléiades, au-dessus et loin de la médiocre uniformité. Sa première et constante idée pour acquérir cette indépendance, est de trouver une place, puisqu'il n'a pas de fortune. »²⁹⁶ Comme on le voit, Gobineau a tout du jeune arriviste.

Mais il va rapidement se rendre compte dans quel monde il arrive :

Dans cette société parisienne de 1835, il n'y a plus d'idéalisme politique, plus de partis même. Les fumées idéologiques sont dissipées. Comme le remarque, avec une rare fermeté de coup d'œil, le jeune Gobineau qui tombe dans ce marécage “où les gros bonnets sont là comme des crapauds plongés dans l'inertie”, Louis de Gobineau

²⁹⁴ Jean Boissel, Gobineau et l'Iran – Tome I – 1816-1860, p. 49, Éditions Klincksieck Paris.

²⁹⁵ *Ibidem*.

²⁹⁶ *Op. cit.*, p. 50.

[le père d'Arthur] a tort de se faire encore quelque illusion, au fond de sa province, sur la marche des choses politiques à Paris : “Tu vois encore des partis ; ici on ne voit plus que des spéculations. [...]” Les spéculations sur les places, autant que sur l'argent. Il y a un mot en français qui exprime une forme de spéculation : le népotisme. »²⁹⁷ Et plus loin : « En 1884 Gobineau évalue, en ce qui le concerne, le possible et l'impossible : “Si nous considérons la société actuelle nous y voyons une activité, une soif de travail, une prédominance de l'ambition qui n'a rien de commun avec les rêveuses souffrances des inutiles qu'on s'est obstiné si longtemps à faire poser devant nous.” Les inutiles ? N'en fut-il pas un, lui aussi ? Une société de consommation naît dont Gobineau a une très lucide intuition : le public fait vivre l'écrivain ou l'érudit. Mais il faut choisir, et pour vivre, présenter ce qui plaît “au public qui achète et qui paie... C'est son admiration qui se monnaie et qui fait vivre l'artiste”. [...]”²⁹⁸

Et, artiste, Gobineau l'était dans l'âme ; et il est heureux qu'il n'ait, justement, pas eu à vivre de cet art, lui dont toute la production littéraire est passé inaperçue de ses contemporains et qui ne connaîtra une certaine reconnaissance que *post mortem*. Curieusement, il succombera tardivement à cette illusion de vouloir vivre de sa production artistique lorsque dans sa retraite romaine il entreprendra de se lancer dans une carrière de sculpteur professionnel : erreur de vieillesse pourrait-on dire ; ce n'est pas si sûr : la sculpture correspondait parfaitement à sa nature profonde de *démiurge*. En ce qui concerne le jeune Gobineau, il ne peut guère compter, pour commencer dans la vie, que sur l'appui de son oncle Thibaut-Joseph qui lui alloue une pension de cent francs par mois. Du côté professionnel, les « bonnes places » sont rares pour qui ne compte pas de bons appuis dans *le monde qui compte*. Gobineau n'a pu trouver qu'un poste d'employé surnuméraire à la Compagnie française d'éclairage par le gaz. Mais il n'est pas sans amis ni relations. Il fréquente chez M^{me} de Serre, veuve d'un ancien ministre de Louis XVII, qui tient salon ; et, où il se lie d'amitié avec ses neveux, et rencontre le peintre Ary Schaffer. En 1838, il entre à l'Administration des postes comme auxiliaire. C'est peu après, en 1840, qu'il va fonder avec Maxime Du Camp, Hercule, l'un des neveux de M^{me} de Serre, et quelques autres jeunes gens ambitieux, la société des Cousins d'Isis, les *Scelti* — les Élus — comme ils aimaient à se nommer ; mais celle-ci n'a rien d'une société secrète comme son nom pourrait le laisser penser, ce n'est qu'une

²⁹⁷ *Op. cit.*, p. 52.

²⁹⁸ *Op. cit.*, p. 57.

société d'entraide qui a pour but de faciliter à ses membres l'entrée dans *la vie active*. Cela n'empêche les *Scelti* d'être une joyeuse compagnie : « Ce qui semble unir surtout profondément les *Scelti*, c'est la jovialité, l'optimisme, vertus personnelles qui ne manqueront jamais à Gobineau et la faculté de bâtir des châteaux en Espagne. On attend et on espère que les revues vont faire appel à ce cénacle de génies méconnus. On prépare un ouvrage, Scholastique, et un roman collectif *Les Cinq*, dont nous ne savons rien. La "Sérénissime Société", au bout d'un an environ, "est toujours dans la misère, toujours se moquant de tout, toujours ferme dans l'adversité et faisant les sabbats les plus ébouriffants". »²⁹⁹ En dehors de la littérature, si les *Scelti* s'intéressent à la politique ce sera encore sous une forme littéraire, par la fondation d'une revue, la *Revue d'Orient*. Gobineau, quant à lui, avait déjà fait ses armes dans le journalisme, à la *Gazette de France*, mais il est loin d'être « lancé ». Parmi les relations de Gobineau, il en est une qui va être déterminante pour le reste de sa vie : Alexis de Tocqueville. D'ailleurs, beaucoup plus qu'une relation, il se nouera entre Tocqueville et Gobineau une amitié qui ne se démentira pas pendant plus de dix ans malgré les divergences d'opinions et les séparations.

De cette rencontre avec Tocqueville, on peut dire qu'elle va sceller de destin du jeune Gobineau :

[...] c'est l'amitié d'Alexis de Tocqueville qui va donner, involontairement et par un malentendu surprenant, le coup de pouce et mettre Gobineau sur le chemin de l'Orient. [...] ce qui importe ici est la part que prit Tocqueville dans une orientation jusqu'alors imprévisible... Car enfin, par quel coup de tête, quelle nécessité de politique intérieure ou d'influences, le prince président Louis-Napoléon Bonaparte confia-t-il le ministère des affaires étrangères à Tocqueville qui lui était entièrement opposé ? Pourquoi sinon pour permettre à Tocqueville de choisir Arthur comme chef de cabinet, ce qui lui donna le droit d'entrer dans la diplomatie quand Tocqueville fut, peu de mois après, renvoyé sans ménagement à ses études personnelles. De journaliste obscur, de feuilletoniste nageant dans le sillage d'Eugène Sue, Gobineau était soudain transformé en personnage officiel. Le passage de Tocqueville au ministère aura été aussi bref qu'incongru, mais la carrière de Gobineau est maintenant assurée ; la route de l'Orient lui est ouverte.³⁰⁰

²⁹⁹ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 73, Berg international.

³⁰⁰ R. Gérard-Doscot, *Gobineau et l'Orient*, postface aux *Nouvelles Asiatiques*, pp. 300,301, 10 18.

Et, R. Gérard-Doscot ajoute : « C'est un chemin plein de détours : Berne, Hanovre, Francfort... Il faut attendre cinq ans avant qu'un choix judicieux et des connaissances longuement mûries permettent à Arthur de Gobineau d'être envoyé à Téhéran, chargé de mission auprès du Shâh de Perse. On peut s'émerveiller de ce détour : si Louis-Napoléon n'avait commis l'erreur ou subi la nécessité de prendre Alexis de Tocqueville dans son gouvernement les "Nouvelles Asiatiques" ne figureraient pas aujourd'hui parmi les chefs-d'œuvre de la littérature française. »³⁰¹ Nous avons noté que l'amitié entre Tocqueville et Gobineau n'excluait pas les divergences d'opinions ; et il faut ajouter que Tocqueville ne manquait pas de juger librement les productions de son jeune ami.

Ainsi :

[...] à propos de l'essence et des fondements mêmes du système développé par Gobineau dans *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, [il] ne cachera pas à l'auteur que sa doctrine en est à ses yeux "foncièrement matérialiste" et, de ce fait, condamnable. Il résumera le débat en deux phrases : "Nous appartenons à deux écoles diamétralement opposées. Nous ne pouvons donc avoir l'espérance de nous convaincre" (24 janvier 1857). Mais entre les deux hommes le "débat" était ouvert depuis 1843. Pour Tocqueville, ce sont les notions morales du christianisme, donc universelles, qui soutiennent et doivent soutenir [...] les doctrines modernes de philosophie politique. » Il est vrai que pour Gobineau, partisan du « relativisme culturel », la religion chrétienne ne pouvait en aucun cas revendiquer la prééminence qu'elle s'arrogeait : « [...] Sa méfiance à l'égard de l'originalité "éternelle" du christianisme et de son influence sur les progrès de la civilisation semble déjà bien arrêtée. [...] Tocqueville entrevoit la possibilité de fonder "philosophiquement" une démocratie chrétienne, de susciter un christianisme social, à partir de données transcendantes. Pour Tocqueville, c'est le christianisme qui "mit dans un jour éclatant l'égalité, l'unité, la fraternité humaine" (5 septembre 1843). Voilà justement des concepts, des « dogmes », qui choquent les convictions anti-républicaines et anti-universalistes du jeune et "cher collaborateur". Celui-ci a lu les annales et les livres de préceptes des peuples antiques, mais pas seulement ceux du monde grec ou

³⁰¹ *Op. cit.*, p. 301.

sémitique. On voit comme il se tient au courant des dernières productions des orientalistes puisque, le 22 octobre 1843, il fait allusion à une récente lecture des *Lois de Manou*, le code moral et religieux de l'Inde antique. [...] Ainsi le recours aux découvertes de la *Renaissance Orientale* permet à Gobineau de proposer à Tocqueville une vision plus historique, plus relative, moins absolue, des acquisitions religieuses et morales de l'humanité et de remettre le christianisme à sa place, "relative", moins absolue, aux yeux de l'historien.³⁰²

C'est grâce à Tocqueville aussi que l'on peut se faire une idée de quelques-unes des lectures que faisait Gobineau à l'époque :

Les archives du château de Tocqueville gardent la trace des nombreuses lectures faites alors par le "philosophe" de la "Sérénissime Société" des Scelti : Kant, Priestley, Bentham, Hegel, Fichte, Schelling, Godwin, Hume, Cabanis, Harnisch [...], Pestolazzi, Charles Dupin. »³⁰³ Particulièrement intéressant est le jugement que Gobineau porte sur « la révolution philosophique introduite par Hegel dans la doctrine transcendante de la morale » : « L'intention est la base de la morale [...] À ce point de vue, aucun fait n'est vicieux en lui-même ; le sentiment qui pousse à le commettre répond au seul caractère d'innocence et de culpabilité qui doit lui être attribué... » [...] C'était une position très "avancée", très "progressiste", en 1843, et Tocqueville en prend prétexte pour écrire à Gobineau qu'il n'est peut-être pas aussi étranger aux idées de son siècle qu'il veut bien le dire [...].³⁰⁴

On sait que l'hégélianisme de Gobineau n'ira pas jusqu'à le conduire à des prises de position révolutionnaires comme celles socialistes ou, plus radicalement encore, celles de Marx ; il n'empêche qu'il fut, à sa manière, un « révolutionnaire » dans la condamnation sans appel qu'il fait de la modernité bruyamment triomphante de son siècle. Comme l'écrit Jean Boissel dans sa *Biographie* :

Le Gobineau qui a vécu ne croyait ni aux "Lumières", ni au Progrès, ni à la Patrie, ni aux "masses". Mais il présentait de quels tourments l'humanité pourrait un jour

³⁰² Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, pp. 79, 80, Berg international.

³⁰³ *Op. cit.*, p. 81.

³⁰⁴ *Op. cit.*, p. 82.

prochain payer l'adoration de ses nouveaux dieux. Déplorant la perspective de la guerre industrialisée, celle qu'à connue notre temps, il écrivait à un professeur de l'université de Tübingen, Adelbert von Keller, le 6 mars 1871 ; "Pour moi, je considère la guerre dans les conditions actuelles, comme tellement absurde, tellement dénuée de ce qui la rendait héroïque et féconde, que je fais bien des vœux pour qu'on ne recommence pas, mais naturellement, mes vœux ne seront pas exaucés." / Plus perspicace que certains chantres honorés de l'époque, qui célébraient, pour le siècle à venir, la Paix universelle, portée sur le Vaisseau-Liberté voguant sur l'Océan-Lumière, le contempteur du monde moderne confiait au même correspondant, le 17 février : "Je ne suis aucunement surpris des explosions auxquelles je m'attends. Nous avons vu de tristes choses, mais consolons-nous, nous en verrons de pires... et ce qui est incontestable c'est que nos enfants verront pis encore que ce pire." / Nous avons vu et nous voyons encore.³⁰⁵

Jean Boissel écrit que Gobineau ne croyait pas aux « masses », ce qui pourrait sembler contradictoire si l'on se réfère à son « grand œuvre » : *l'Essai sur l'inégalité des races humaines*, où il met en jeu, dans un vaste panorama historique les grandes masses des peuples et leurs destinés ; ce serait oublier qu'il s'est opéré chez Gobineau, avec le « temps mauvais », un renversement de perspective et que, s'il a pu consacrer une bonne partie de son temps et de son énergie à cette épopée des peuples et des civilisations que constitue *l'Essai*, il finira par revenir au destin individuel — puisque, aussi bien, la masse est *constituée* par l'individu — dans son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, qui est en quelque sorte le pendant de *l'Essai* et qui ne lui aura pas coûté moins de peine ni de temps puisqu'il mettra près de douze années à le terminer. Jean Boissel écrit encore, avec beaucoup de pénétration et tout à fait en phase avec son sujet :

À vingt ans, dans un mauvais poème d'amour, il écrivait un des seuls beaux vers qui soient sortis de sa plume : Je vivrai dans mon cœur ; c'est là que suis roi ! À soixante ans, aussi égaré dans son siècle qu'à vingt ans, il concevait les Calenders, les "Fils de roi" des *Pléiades*, ceux qui refusent, comme leur créateur et leur compagnon de route, l'aliénation de la modernité et le partage de la médiocrité. Mais en cela même, Gobineau ne serait-il pas, lui, le contestataire contemporain ? Avec Stendhal, peut-

³⁰⁵ *Op. cit.*, pp. 15, 16.

être ? N'ouvrirait-il pas la voie vers autre chose ? Dans le naufrage des morales d'hier, de la religion d'avant-hier, des philosophies, doucement mourantes, du progrès, de la paix et de la liberté, dans la terreur qui va naître de la démission des pouvoirs, ou de leur exaspération, l'auteur des *Pléiades* ne cherche pas tant un alibi dans le recours à la révolte, qu'un moyen de s'affirmer homme, c'est-à-dire un être défiant le destin dans l'exercice de la volonté, de sa volonté.³⁰⁶

On ne saurait mieux dire. Il y a certes, chez Gobineau, ce côté aristocratique affiché ; mais c'est aussi par ce côté-là qu'il peut s'extraire de la « masse » — la « tourbe » — et exalter l'individu maître de sa volonté. Il y a également chez lui ce mépris aristocratique de tout ce que la basse politique — politique « politicienne » dirait-on aujourd'hui — dont il a le spectacle sous les yeux, représente : [...] quand il évoquera les réunions des Cousins d'Isis, groupe d'amis qu'unissent « l'ambition, l'indépendance d'esprit et les idées aristocratiques », il aura soin de préciser qu'entre eux ils ne parlent jamais de politique, « attendu que nous sommes tous des non-croyants sur ce point ». »³⁰⁷ Ce qui n'est pas tout à fait exact puisque, comme nous l'avons vu, les Cousins d'Isis s'occupaient bien de politique à travers leur *Revue d'Orient*. La « politique » le rattrapera d'ailleurs après sa mort, lorsque Gobineau se verra annexé — abusivement, est-il besoin de le répéter ? — par les nazis — une simple citation dans *Mein Kampf* suffira à asseoir sa réputation de « père du racisme » européen — ; ce qui paradoxalement lui assurera une célébrité qu'il n'a jamais pu connaître de son vivant — et dont il se serait certainement passé après. Comme l'écrit justement Léon Poliakov : « [...] le cas d'Arthur de Gobineau est unique en son genre, puisque sa célébrité repose surtout sur ce qu'il ne fut pas, à savoir l'ancêtre idéologique des exterminateurs nazis. Tout au plus lui fait-on expier les péchés de sa génération, la majeure partie de ses contemporains ayant attribué eux aussi, quoiqu'à un degré variable, sa place au facteur “race” dans le devenir historique. »³⁰⁸ Ce qui devrait suffire à lui rendre justice.

Poliakov, dans le même article, ne manque pas de citer Jean Boissel dont il dit qu'il :

Montre lumineusement en quoi la philosophie de l'histoire de Gobineau tranchait sur les conceptions dominantes occidentales : « L'originalité du tableau que brosse

³⁰⁶ *Op. cit.*, p. 17.

³⁰⁷ *Op. cit.*, p. 71.

³⁰⁸ *La réévaluation d'Arthur de Gobineau*, Annales, Années 1975, Volume 30, Numéro 4, p. 850 ; repris dans Persée : <http://www.persee.fr>

Gobineau [...] réside dans le fait que l'auteur ne se réfère jamais à une structure chrétienne de l'histoire, ne fait jamais intervenir le phénomène du message chrétien et de la foi chrétienne [...]. Le *credo* chrétien repose sur le schéma : chute originelle, rédemption et salut futur. Le *credo* gobinien est un renversement complet de ce schéma optimiste. Le "vieil homme" de Saint Paul est, pour Gobineau, l'homme blanc primitif pourvu de la grâce originelle. Nul besoin de sang rédempteur. L'homme blanc tenait, de son sang, sa grandeur et son salut. Le "nouvel homme" n'est pas, pour Gobineau, l'homme régénéré : il est l'homme dégénéré" (*Biographie de Gobineau*, p. 184.) / En bref, il s'agit, derrière une orthodoxie de façade [...] d'un néo-paganisme foncier. »³⁰⁹ Il faut noter l'expression : « orthodoxie de façade », car Gobineau assurera à sa sœur Caroline, devenue Mère Bénédicte en religion, pour la rassurer, à propos du contenu de son *Mémoire* : « C'est au fond une théorie sur la vie future et j'y tiens extrêmement. L'orthodoxie en est incontestable, mais bien sûr l'orthodoxie thomiste et pas du tout celle de Saint-Sulpice.³¹⁰

« [T]homiste », le *Mémoire* ne l'est certainement pas, et saint-sulpicien encore moins ; mais il « sent le soufre » : on y respire incontestablement le parfum de l'hérésie — d'où le besoin qu'a Gobineau de se dédouaner auprès de la pieuse Caroline.

Jean Gaulmier rappelle que :

Sa production littéraire n'a éveillé que de dérisoires échos au long d'une carrière qui s'étend de 1836 à 1879. *L'Essai sur l'inégalité des Races humaines*, malgré le soin que son auteur a apporté à son lancement, à suscité peu d'attention en dehors du cercle de ses amis personnels, qui d'ailleurs le plus souvent se montrèrent réticents, à l'égal de Tocqueville, et les érudits allemands dont il escomptait l'approbation, Pott comme Ewald, ne lui ménagèrent pas les critiques. Ses reportages sur l'Iran, *Trois ans en Asie, Religions et philosophies dans l'Asie Centrale*, ne recueillirent pas plus de suffrages que sa curieuse *Histoire des Perses*, leur complément romanesque. Ses œuvres de fiction n'obtinrent guère plus de faveur : la presse, silencieuse devant ses premiers romans, le demeura devant les *Souvenirs de Voyage* en 1872, comme, en

³⁰⁹ *Op. cit.*, p. 852.

³¹⁰ Cité par Pierre-louis Rey, *Les « existences individuelles » de Gobineau* in *Romantisme*, 2004, n° 124 ; reproduit dans *Persée* : <http://www.persee.fr>

1876, devant les admirables *Nouvelles asiatiques*. Le roman des *Pléiades*, malgré quelques articles bienveillants, celui d'Albert Sorel, (*Le Moniteur universel*, 26 avril 1874), celui de Barbey d'Aurevilly (*Le Constitutionnel*, 18 mai 1874), ne trouva en quinze ans que 508 lecteurs. Nul ne perçut, en 1878, la grandeur désolée de certaines pages de *La Renaissance*. Quant au dernier livre de Gobineau, l'*Histoire d'Ottar Jarl, pirate norvégien et de sa descendance*, qui donc aurait pu s'intéresser à un ouvrage dont la compréhension exigeait une connaissance profonde du psychisme de son auteur ?³¹¹

Mais il faut souligner qu'indépendamment du peu d'écho que rencontre l'œuvre de Gobineau de son vivant et bien après sa mort encore, l'ostracisme et la suspicion durable dont il fut l'objet tiennent en grande partie au fait que, bien avant son annexion par les nazis, c'est par l'Allemagne que nous est *revenue* son œuvre. Jean Gaulmier parle d'ailleurs d'une « résurrection de Gobineau » ; et celle-ci est incontestablement le fait des Allemands. Le fait mérite que l'on s'y arrête. C'est en effet à l'instigation de Richard Wagner, que Gobineau rencontre une première fois à Rome à son initiative, en 1876, puis une seconde à Venise en 1880, que l'œuvre littéraire de Gobineau va pour ainsi dire ressusciter. Wagner, qui a été subjugué par la conversation de Gobineau, l'invite à Bayreuth et se met à le lire avec passion. Gobineau déjà âgé et malade rendra malgré tout visite aux Wagner en 1881 ; il y retournera l'année suivante et c'est sur le chemin du retour en Italie que, cinq mois plus tard, il trouvera la mort. C'est à la suite de ces visites que Wagner chargera l'un de ses jeunes disciples ; Schemann, de s'occuper de la traduction et de l'édition de l'œuvre de Gobineau — ce dont il s'acquittera d'autant mieux qu'il est lui aussi tombé sous le charme de cette œuvre singulière ; on peut là aussi parler de Destin. « Schemann, dans sa préface à sa version allemande de l'Essai sur l'inégalité des Races humaines (1901), a raconté comment est née la passion qu'il va désormais apporter à sauver du néant qui la menace la pensée gobinienne : “Richard Wagner fut le premier qui m'ait parlé de Gobineau et sur le ton d'un débordant enthousiasme [...] Quand je me reporte aujourd'hui à ces heures sacrées, je ne puis les interpréter autrement que voici. Il semble que Wagner m'ait conduit vers ce solitaire abattu loin de tout flot humain avec son drapeau de vérité, et m'ait dit : ‘Sauve-le ! [...] Ma seule et unique préoccupation était que ce grand banni trouvât enfin un foyer durable où il continuerait à vivre vraiment, à côté et au milieu de nos plus grands esprits.’” »³¹² Et de fait Ludwig Schemann va accomplir

³¹¹ *Dossier Gobineau, Romantisme* 1982, Volume 12, N° 37.

³¹² *Op. cit.*, pp. 83, 84.

un travail énorme pour faire connaître Gobineau, non seulement en Allemagne, mais aussi en France où on l'ignore encore plus. Il traduit d'abord les *Nouvelles Asiatiques* (1892) ; puis *La Renaissance* qui sera publié en feuilleton dans les *Bayreuther Blätter* de 1891 à 1894 ; il s'attaque enfin à l'*Essai sur l'inégalité des races humaines*. Dans le but de diffuser les œuvres de Gobineau, il crée, en 1891, une association la *Gobineau-Vereinigung*.

Jean Gaulmier écrit à ce propos :

Cette association a été souvent mal jugée en France, où l'on y voyait une officine de pangermanisme : en réalité, Schemann lui souhaitait un rayonnement international, et il ne dépendit pas de lui que les adhérents français, au petit nombre desquels s'inscrivaient Paul Bourget, Albert Sorel, l'abbé Bremond, fussent moins rares. / Appuyé sur le *Gobineau-Verein*, Schemann entreprit tantôt en Allemagne, tantôt en France, la réédition de plusieurs ouvrages de Gobineau, *Religions et Philosophies en Asie Centrale*, Deux études sur la Grèce moderne, publia les lettres de Gobineau à Mérimée, à Tocqueville, à von Keller, consacra à son héros une biographie monumentale. Quel exemple de dévouement d'un historien à la cause d'un auteur étranger, aussi désintéressé, aussi consciencieux, aussi continu, pourrait être comparé à celui de Schemann pour Gobineau ? »³¹³

Et plus loin, il ajoute :

Si le zèle de Schemann a offert à Gobineau l'occasion inespérée de revivre, certaines de ses conséquences ont été malheureuses. Dans l'atmosphère de méfiance où vivait alors l'opinion française à l'égard de l'Allemagne, comment un écrivain français, d'être ainsi tympanisé par un érudit prussien, n'eût-il pas immédiatement paru suspect ?³¹⁴

Ce sera là l'origine du malentendu qui aboutira, par la suite, à faire de Gobineau l'inspirateur du racisme et de l'antisémitisme nazi. Pourtant, non seulement il ne peut pas être suspecté d'antisémitisme ; mais il n'y a pas non plus chez lui de « germanolâtrie : « Gobineau en fait n'est pas ce fanatique de l'Allemagne qu'après Schemann on a trop souvent voulu voir

³¹³ *Op. cit.*, pp. 84-85.

³¹⁴ *Ibidem*.

en lui. S'il partage, bien sûr, avec la plupart de ses contemporains, avec Victor Hugo et Michelet, avec Renan, avec Taine, une vive admiration pour l'Allemagne des savants et des penseurs, s'il lui est arrivé fréquemment, emporté par des rancunes personnelles, de lancer sarcasmes et imprécations contre la France et les Français, s'il oppose volontiers aux Romains de la décadence les vertus solides des peuples du Nord, il dénie à l'Allemagne du XIX^e siècle le droit de réclamer l'héritage des anciens Ariens. Comme les autres pays, l'Allemagne "où la diversité ethnique est sans bornes", où la langue est métisse (Essai I, ch. 15 ; VI, ch. 6), rassemble des peuples de toutes provenances, constitue un mélange de Celtes et de Slaves (Essai VI, ch. 2). Et Gobineau de conclure que "les Allemands ne sont pas d'essence germanique" (Essai VI, ch. 3). »³¹⁵ Voilà qui devrait suffire, après le jugement porté par Léon Poliakov, à exonérer Gobineau des accusations injustes dont il fut chargées et qui continuent à peser sur lui. Mais les préjugés ont la vie dure pour ceux dont la « mauvaise réputation » est bien ancrée et depuis si longtemps de telle façon que rien ne saurait l'ébranler aux yeux d'un public peu regardant.

Pourtant, des « justes » n'ont cessé de faire entendre leurs voix pour rectifier l'opinion :

C'est précisément un spécialiste des choses d'Allemagne, Ernest Seillière, qu'inquiétait la progression du pangermanisme, qui, le premier en France, étudia l'œuvre gobinienne en 1903 : *Le Comte de Gobineau et l'Aryanisme historique*, intelligent et bien documenté, avait le défaut d'insister presque exclusivement sur les théories de Gobineau en histoire et de négliger ses nouvelles et ses romans, tout en soulignant avec raison que l'*Essai sur l'inégalité des Races humaines*, plus que de l'anthropologie, relève du "poème allégorique". »³¹⁶ Il faut citer aussi le nom de Robert Dreyfus qui, en 1904 et en 1905, donna une série de conférences sur Gobineau à l'École des Hautes Études Sociales qui furent publiées par Péguy, autre admirateur de Gobineau, sous le titre de : *La Vie et les prophéties du comte de Gobineau*. « [...] il mettait en valeur l'artiste littéraire et créait autour de lui un mouvement de curiosité. / Gobineau devint alors le sujet de maints articles, assez nombreux pour que Faguet criât au snobisme passager : "Il y a eu une période de gobinisme en France, notait-il dans la *Revue latine* (25 octobre 1906). Elle a duré de mai à octobre 1905. Cela a duré six mois et maintenant l'on n'y songe plus". / On y

³¹⁵ *Dossier Gobineau, Romantisme* 1982, Volume 12, N° 37, pp. 84, 85.

³¹⁶ *Op. cit.*, p. 86.

songe encore pourtant, et on finit par où il eût été sage de commencer, par mettre le public en mesure de lire Gobineau.³¹⁷

Nous ne reviendrons pas sur le « racisme » de Gobineau dont nous pensons qu'il a été fait justice ; ni sur son annexion par le nazisme qui a encore contribué à retarder sa « reconnaissance objective » dont « [l]'heure allait enfin sonner ». Comme l'écrit encore Jean Gaulmier : « Le premier artisan en fut Jean Mistier qui, en 1947, donna des *Pléiades* et de *La Renaissance* une édition établie pour la première fois avec rigueur scientifique. Ces textes étaient choisis avec bonheur pour exonérer Gobineau de l'hypothèque raciste et le réintégrer parmi les artistes. En 1950, l'ouverture aux chercheurs du fonds jadis constitué par Schemann à Strasbourg, permit de retrouver le vrai visage de Gobineau sous les masques dont l'avait affublé une funeste légende. D'importantes correspondances ont successivement été mises au jour, tandis que des travaux sérieux, comme ceux de Janine Buenzod, de Jean Boissel, de Michel Lémonon, de P.-L. Rey ont commencé à combler les lacunes de l'histoire de Gobineau et à explorer les richesses de son œuvre. »³¹⁸

Arrivé à ce point, nous retrouvons donc naturellement l'actualité de Gobineau ; c'est-à-dire, pour ce qui le concerne, l'actualité d'un « inactuel ». Comme nous l'avons montré, on a surtout essayé de le tirer du côté de la littérature — de laquelle il ressortit évidemment aussi — ; jusqu'à proposer, pour « sauver les apparences », de lire plutôt son *Essai sur l'inégalité des races humaines* comme une épopée romantique dans la lignée de *La Légende des siècles* de Victor Hugo — c'est bien sûr une lecture qui peut en être faite ; mais elle est loin de suffire. Nous avons vu, à travers cet exposé, que si l'on veut être complet — si faire se peut — sur le sujet, il faut mettre en parallèle l'*Essai* et *Les Pléiades* parce qu'entre ces deux œuvres s'opère un renversement de perspective : on passe d'une fresque historique qui met en scène le « grand nombre », les « masses », à un roman centré sur l'individu — et même sur l'individu qui sort de la masse ; sur l'*individuation*, avons-nous dit, au sens jungien du terme. Pour rester dans une certaine actualité, on peut faire généralement remarquer que le « goût oriental » de Gobineau est largement partagé en cette fin de siècle qui se précipite dans la « modernité » — « Hier encore nous étions au bord du gouffre ; aujourd'hui, nous avons fait un grand pas en avant. » — ; que cette « renaissance orientale », comme on l'a appelée, concerne non seulement de nombreux écrivains : Gobineau, bien sûr, mais encore Hugo,

³¹⁷ *Op. cit.*, p. 86.

³¹⁸ *Op. cit.*, p. 87.

Nerval ; mais aussi des historiens, des linguistes ; sans oublier tout un courant « occulte », la Théosophie en particulier, qui va chercher son inspiration en Inde.

Jean Boissel rappelle dans sa *Biographie de Gobineau* que :

L'Asie est la source de la théosophie, de l'illuminisme et de la spéculation ésotérique occidentale. Voilà, selon "le vieux négromant" [Gobineau, bien sûr] qu'il se disait être, ce que, par guématrie, rabbins et mollahs interposés, il déclarait lire dans les alphabets qui, depuis des siècles, opposaient leur secret à la sagacité des interprètes : "Je tiens la main d'une science décriée, avouera l'auteur au tome second de son *Traité* [des écritures cunéiformes]. Il n'est pas jusqu'à Spinoza qui n'en ait médité, et Spinoza pourtant en a vécu." Et avec un dernier scrupule de devoir se passer des exigences du *Discours de la méthode* : "On ne peut méconnaître non plus qu'elle est tout à fait propre à effrayer les esprits accoutumés au mode de raisonnement, aux méthodes d'investigation de la science européenne [...] je ne veux ni obéir tout à fait à ces répugnances ni tout à fait les braver" (*Traité des écritures cunéiformes II*, p.21).³¹⁹

On sait que ce « dernier scrupule » vis-à-vis du cartésianisme n'a pas résisté au voyage en Orient de Gobineau.

Si l'on veut « rajeunir » l'orientalisme de Gobineau, il faut faire un saut dans le siècle qui va suivre, jusqu'aux années 60 — on aurait pu s'arrêter déjà aux années 50, mais les suivantes sont véritablement emblématiques et ont marqué la mémoire collective beaucoup plus fortement. Avec ces années 60 du XX^e siècle, nous ne sommes pas tout à fait dans une configuration « fin de siècle » — comme c'était le cas pour Gobineau — on va cependant connaître là l'aboutissement de ce qui avait commencé à la fin du XIX^e ; et c'est à ce titre qu'elles restent emblématiques. Les conflagrations mondiales successives sont passées ; et elles sont déjà de l'histoire lointaine pour la jeunesse de ce temps qui ne les a pas connues. La reconstruction a généré une prospérité économique sans équivalent ; pourtant que ce soit aux États-Unis d'Amérique ou, quelques années plus tard, en Europe — décalage temporel nécessaire pour que l'impulsion donnée au centre par le moteur de « l'économie monde » se

³¹⁹ Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, p. 162, Berg international.

transmette à la périphérie —, un phénomène nouveau s'est produit : « la jeunesse » en tant que telle est devenu une classe sociologique et une force avec laquelle il faut compter ; et cette jeunesse commence à rejeter massivement les valeurs de ses parents, soit violemment, soit en faisant « sécession » — ou les deux à la fois. « La jeunesse veut vivre », qu'est-ce-à-dire ? Ceci précisément : les jeunes des générations de l'après-guerre dont on a fait des consommateurs privilégiés ne se satisfont justement pas de ce statut et refusent de vivre comme leurs aînés ont vécu : ils refusent, ce qui sera nommé par certains, la « survie » — ce que résume parfaitement le slogan : « Nous ne voulons pas d'un monde où la garantie de ne pas mourir de faim s'échange contre la certitude de mourir d'ennui. » (Un des nombreux graffiti qui recouvraient les murs de la Sorbonne en mai 1968.) Il est difficile de mesurer aujourd'hui ce qu'il y avait de puissance subversive dans ce qui ne pourrait n'être plus perçu que comme une formule ; pourtant cette force de subversion qui reste *en puissance* pourrait bien passer à *l'acte* quelque jour prochain à l'étonnement général, comme ce fut le cas en mai 68 qu'on a voulu caricaturer comme une révolte d'« enfants gâtés » — mais c'est bien plutôt la société moderne qui commençait à pourrir.

Si l'on revient à présent à Gobineau — mais nous ne nous en étions pas véritablement éloigné —, on retrouve une situation, sinon semblable, du moins similaire ; à la différence près que pour Gobineau, la modernité était en train de commencer, alors que dans les années 60 du XX^e siècle, elle était en passe d'acquérir sa pleine maturité. Il y avait de la part de Gobineau un rejet de ce début en lui-même ; mais aussi une condamnation de ce qu'il pourrait produire à l'avenir. Alors qu'il y a, chez la jeunesse des années 60, le rejet de l'aboutissement dont Gobineau n'a connu que les prémices. En ce sens aussi, il était bien un « prophète de l'apocalypse ». Dans ce court-circuit temporel, se retrouve tout l'enjeu de la « modernité » qui, pour commencer, promettait le paradis sur terre pour tous dans le bonheur consommable et qui, pour finir, ne promet plus rien d'autre que d'essayer de conserver, tant que faire se peut, ce qu'elle n'a pas encore détruit. En *réaction* contre cet état de fait, on retrouve donc *naturellement*, chez la jeunesse révoltée de l'Occident, avec le rejet des valeurs de la « société de consommation », le « tropisme Oriental » : les « chemins de Katmandou », de Goa et d'« ailleurs » ; et les philosophies et les religions qui vont avec.

On peut voir ainsi, à quel point l'« Orient » se trouve dans une relation de complémentarité compensatoire avec l'« Occident » ; et à quel point il constitue le recours face aux excès *catastrophiques* de la modernité. On peut voir aussi que depuis ses débuts retentissants

jusqu'à son « triomphe » contemporain, il s'est trouvé des individualités — et des groupements d'individus — pour s'opposer aux menées totalitaires de cette modernité assise sur les ruines des civilisations anciennes. Gobineau fut incontestablement l'une de ces figures ; mais la « race » ne s'en est pas éteinte avec lui. Il nous faut parler ici d'un de ses plus brillants représentants : René Guénon ; et ce d'autant plus qu'il a subi lui aussi — mais il faudrait plutôt dire qu'il a choisi — ce « tropisme Orientale » qui a dirigé Gobineau vers la Perse et qui le conduira, quant à lui, en Égypte. On connaît René Guénon comme le rénovateur et le promoteur de ce qu'il a nommé : la Tradition primordiale, dont la dégénérescence serait, selon lui, à l'origine de *La Crise du monde moderne* — c'est aussi le titre d'un de ses ouvrages les plus célèbres. René Guénon est né en 1886 ; il a une formation de mathématicien et s'intéressera de près à Leibnitz et au calcul infinitésimal qui feront l'objet d'une thèse de philosophie. C'est donc, contrairement à Gobineau un véritable scientifique ; mais c'est un milieu qu'il désertera rapidement et définitivement. Il a également, il convient de le noter, marqué un grand intérêt pour les mouvements occultistes de cette fin du 19^e siècle ; ce qui pourrait le rapprocher de Gobineau, s'il ne s'était rapidement employé à les dénoncer comme des pseudo-religions. René Guénon, qui avait été reçu en maçonnerie à la Grande loge de France en 1912, évoluera assez vite vers la spiritualité orientale ; il sera initié au soufisme sous le nom d'Abdel Wahid Yahia et après la mort de sa femme, en 1928, il quittera l'Occident pour la terre d'Islam et s'installera au Caire en 1930. Il y épousera la fille d'un cheikh en 1934. C'est de là qu'il poursuivra son œuvre de dénonciation systématique de la rupture opérée par le monde occidental à la fin du Moyen Âge et poursuivie à la Renaissance, et qui a abouti à cette « crise du monde moderne » qui est en train de connaître sa phase terminale.

Il n'est pas inutile de rappeler brièvement ce que René Guénon entend par Tradition primordiale ; et qui, somme toute, n'est pas si éloigné de la « vision » gobinienne d'une dégénérescence des peuples et des civilisations. Nous avons parlé, plus haut, de *complémentarité compensatoire* entre l'Orient et l'Occident, en référence avec la conception jungienne d'une complémentarité entre le conscient et l'inconscient ; mais, il est bien évident que, pour René Guénon, c'est plutôt d'une opposition née d'une scission qui ne concerne que les temps modernes, dont il s'agit. Comme il l'écrit : « [...] l'opposition de l'Orient et de l'Occident n'avait aucune raison d'être lorsqu'il y avait aussi en Occident des civilisations traditionnelles [...] » ; et il poursuit en notant que : « À certaines époques dont le plus proche de nous est le moyen âge, l'esprit occidental ressemblait fort, par ses côtés les plus

importants, à ce qu'est encore aujourd'hui l'esprit oriental, bien plus qu'à ce qu'il est devenu lui-même dans les temps modernes ; la civilisation occidentale était alors comparable aux civilisations orientales, au même titre que celles-ci le sont entre elles. »³²⁰, jugement auquel aurait certainement souscrit Gobineau. Seulement, là où Gobineau incrimine le métissage — la perte de la pureté du sang — dans le processus de dégénérescence, Guénon pointe une perte de contact avec « l'esprit traditionnel vivant » ; et c'est ce contact *vital* qu'il s'agit de rétablir si l'on veut éviter la catastrophe. Mais en tout état de cause, il y a également pour Guénon quelque chose d'inexorable dans le processus de dégradation que nous vivons ; il en réfère quant à lui à la doctrine hindoue des *Yugas* qui « enseigne que la durée d'un cycle humain, auquel elle donne le nom de *Manvanvara*, se divise en quatre âges, qui marquent autant de phases dans l'obscurcissement graduel de la spiritualité primordiale ; ce sont ces mêmes périodes que les traditions de l'antiquité occidentale, de leur côté, désignaient comme les âges d'or, d'argent, d'airain et de fer. »³²¹ Et comme « [n]ous sommes présentement dans le quatrième âge, le *Kali-Yuga* ou "âge sombre" », il faut que cet « âge sombre » s'épuise avant qu'un nouveau cycle ne puisse s'instaurer.

Mais, demandera-t-on sans doute, pourquoi le développement cyclique doit-il s'accomplir ainsi dans un sens descendant, en allant du supérieur à l'inférieur, ce qui, comme on le remarquera sans peine, est la négation même de l'idée de "progrès" telle que les modernes l'entendent ? C'est que le développement de toute manifestation implique nécessairement un éloignement de plus en plus grand du principe dont elle procède ; partant du point le plus haut, elle tend forcément vers le bas, et, comme les corps pesants, elle y tend avec une vitesse sans cesse croissante, jusqu'à ce qu'elle rencontre enfin un point d'arrêt. Cette chute pourrait être caractérisée comme une matérialisation progressive, car l'expression du principe est pure spiritualité ; nous disons l'expression, et non le principe même, car celui-ci ne peut être désigné par aucun des termes qui semblent indiquer une opposition quelconque, étant au-delà de toutes les oppositions.³²²

Comme on peut le voir facilement, le raisonnement de René Guénon a pour lui l'avantage la rigueur d'une logique sans faille que l'on rechercherait vainement dans l'argumentation que déploie Gobineau dans son *Essai sur l'inégalité des races humaines* ; mais, il faut noter que la

³²⁰ René Guénon, *La Crise du monde moderne*, pp. 45, 46, Folio essais.

³²¹ *Op. cit.*, p. 21.

³²² *Op. cit.*, p. 22.

direction indiquée est bien la même : du haut vers le bas ; à la différence près que Guénon se situe d'entrée de jeu au plan métaphysique de l'Esprit alors que Gobineau reste prisonnier d'une l'Histoire humaine — trop humaine — qui est à sens unique et pour laquelle il ne peut y avoir ni retour en arrière, ni *remontée*. Et le problème de la remontée trouve, chez René Guénon, sa solution dans l'adoption de la doctrine des cycles humains de l'hindouisme où, de l'« âge d'or » à l'« âge de fer » — l'« âge sombre » : le *Kali-Yuga* des hindous —, on assiste à un déclin qui va s'accéléralant jusqu'à la catastrophe finale après laquelle recommence un nouveau cycle. Ce schéma métaphysique n'est évidemment pas celui du Gobineau de l'*Essai* qui se situe sur un autre plan où il ne peut y avoir de retour en arrière. Cependant, la rencontre avec la mystique shî'ite va venir corriger cette position désespérée et l'*orienter* vers une conception similaire à celle développée par Guénon, que Gobineau trouvera précisément dans la « philosophie existentialiste » de Mollâ Sadrâ pour qui le problème du « retour » se pose en des termes tout à fait différents puisqu'il dépend de la prise de conscience de ce que le Principe est toujours présent et qu'il ne s'agit pour l'âme individuelle que d'opérer la *conversion* qui lui ouvrira le chemin vers le Ciel d'où elle est venue et où elle est amenée à revenir — et qu'elle n'a jamais quitté en fait. C'est cette conception que Gobineau traduira, à sa manière particulière et avec les difficultés qu'on a vues, dans son *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*.

Un des points où Gobineau se rencontre également avec René Guénon sans qu'on puisse parler d'une véritable coïncidence, se trouve dans la place *cruciale* qu'occupe chez chacun le Moyen Âge. Pour Guénon, il sert à dater et à situer le moment où le déclin de la Tradition s'amorce irrémédiablement et où, donc, commence le monde moderne.

C'est ainsi qu'il peut écrire :

Au VI^e siècle avant l'ère chrétienne, il se produisit, quelle qu'en ait été la cause, des changements considérables chez presque tous les peuples ; ces changements présentèrent d'ailleurs des caractères différents suivant les pays. Dans certains cas, ce fut une réadaptation de la tradition à des conditions autres que celles qui avaient existé antérieurement, réadaptation qui s'accomplit en un sens rigoureusement orthodoxe ; c'est ce qui eut lieu en Chine [...]. Chez les Perses, il semble qu'il y ait eu également une réadaptation du Mazdéisme, car cette époque fut celle du dernier Zoroastre. Dans l'Inde, on vit naître alors le Bouddhisme qui [...] devait aboutir, au

contraire, tout au moins dans certaines de ses branches, à une révolte contre l'esprit traditionnel, allant jusqu'à la négation de toute autorité, jusqu'à une véritable anarchie, au sens étymologique d'"absence de principe", dans l'ordre intellectuel et dans l'ordre social. [...] / En nous rapprochant de l'Occident, nous voyons que la même époque fut, chez les Juifs, celle de la captivité de Babylone ; et ce qui est peut-être un des faits les plus étonnants qu'on ait à constater, c'est qu'une courte période de soixante-dix ans fut suffisante pour leur faire perdre jusqu'à leur écriture, puisqu'ils durent ensuite reconstituer les Livres sacrés avec des caractères tout autres que ceux qui avaient été en usage jusqu'alors. On pourrait citer bien d'autres événements se rapportant à peu près à la même date : nous noterons seulement que ce fut pour Rome le commencement de la période proprement "historique", succédant à l'époque "légendaire" des rois, et qu'on sait aussi, quoique d'une façon un peu vague, qu'il y eu alors d'importants mouvements chez les peuples celtiques [...] ³²³

René Guénon passe ensuite à la Grèce : « Là également, le VI^e siècle fut le point de départ de la civilisation dite "classique", la seule à laquelle les modernes reconnaissent le caractère "historique" [...] ; et nous avons toutes les raisons de penser que cette première civilisation hellénique fut beaucoup plus intéressante intellectuellement que celle qui la suivit, et que leurs rapports ne sont pas sans offrir quelque analogie avec ceux qui existent entre l'Europe au moyen âge et l'Europe moderne. » ³²⁴ René Guénon brosse là, un panorama de la dégénérescence des peuples qui n'est pas sans rappeler l'*Essai* de Gobineau — le « racisme » en moins. Mais revenons au moyen âge qui pour Guénon est « le véritable départ de la crise moderne » ; il précise à ce sujet : « Le vrai moyen âge, pour nous, s'étend de Charlemagne au début du XVI^e siècle ; à cette date commence la nouvelle décadence qui, à travers des étapes diverses, ira en s'accroissant jusqu'à nous. » ³²⁵ ; et s'agissant de la « Renaissance » : « Ce qu'on appelle Renaissance fut en réalité [...] la mort de beaucoup de choses ; sous prétexte de revenir à la civilisation gréco-romaine, on n'en prit que ce qu'elle avait eu de plus extérieur, parce que cela seul avait pu s'exprimer dans les textes écrits ; et cette restitution incomplète ne pouvait d'ailleurs avoir qu'un caractère fort artificiel, puisqu'il s'agissait de formes qui, depuis des siècles, avaient cessé de vivre le leur vie véritable. » ³²⁶

³²³ René Guénon, *La Crise du monde moderne*, pp.27, 28, Folio essais.

³²⁴ *Op. cit.*, pp.29, 30.

³²⁵ *Op. cit.*, pp. 34, 35.

³²⁶ *Op. cit.*, p. 35.

On peut se rendre compte que la parenté entre ces deux « inactuels » que sont, chacun dans leur genre, Gobineau et Guénon, tient évidemment dans la condamnation sans appel qu'ils portent contre le monde moderne ; et celle-ci se fonde sur une « vision » similaire de l'histoire humaine, pour laquelle la perfection se situe à l'Origine et où l'entrée dans le Temps est synonyme de Chute. Ce qui les différencie est le plan où se place la critique : pour Gobineau celui d'une histoire événementielle irréversible où la cause du déclin est diagnostiquée comme une perte de la pureté de la « race » consécutive au métissage ; alors que chez Guénon, le plan de référence est clairement métaphysique : c'est celui de l'Esprit et de sa procession descendante réversible — au niveau de l'histoire humaine, Guénon semble accorder une marge de manœuvre pour l'action des hommes qui pourraient éviter la dégénérescence en travaillant à maintenir intacte la Tradition primordiale d'essence divine ; mais c'est justement ce qu'ils se montrent incapables de faire. Les hommes se doivent de se conformer à une Loi qui, elle, n'est pas humaine ; mais qui est *la* Loi parce qu'elle émane de l'Intelligence première sans laquelle quelque chose comme un monde n'existerait tout simplement pas. Il est donc *a priori* exclu que l'homme puisse de part sa propre initiative s'élever à autre chose ou s'écarter de cet ordre divin par quelque volonté prométhéenne. Il ne peut être question pour Guénon d'individualisme, au sens moderne de ce terme, ce qui toutefois n'exclut pas l'individualité, bien au contraire ; comme il le précise : « Ce que nous entendons par “individualisme”, c'est la négation de tout principe supérieur à l'individualité, et, par suite, la réduction de la civilisation, dans tous les domaines, aux seuls éléments purement humains ; c'est donc, au fond, la même chose que ce qui a été désigné à l'époque de la Renaissance sous le nom d'“humanisme” [...] ; et c'est aussi ce qui caractérise proprement [...] le point de vue “profane”. Tout cela, en somme, n'est qu'une seule et même chose sous des désignations diverses ; et nous avons dit encore que cet esprit “profane” se confond avec l'esprit antitraditionnel, en lequel se résument toutes les tendances spécifiquement modernes. »³²⁷ Il est évident que cette position radicalement anti-individualiste entraîne un certain nombre de conséquences philosophiques dont la principale est le refus du rationalisme moderne ; en effet, selon René Guénon, parmi les conséquences néfastes de l'individualisme « [...] la première de toutes fut, par la négation de l'intuition intellectuelle, de mettre la raison au-dessus de tout, de faire de cette faculté purement humaine et relative la partie supérieure de l'intelligence, ou même d'y réduire celle-ci tout entière ; c'est là ce qui constitue le “rationalisme” dont le véritable fondateur fut Descartes. »³²⁸ Cette récusation du

³²⁷ *Op. cit.*, p. 101.

³²⁸ *Op. cit.*, p. 105.

cartésianisme, se retrouve comme nous l'avons vu chez Gobineau ; par contre, il n'aurait certainement pas souscrit à la profession de foi antinaturaliste qu'implique pour Guénon l'individualisme dont la *dévi*ation cartésienne procède : « [...] l'individualisme entraîne inévitablement le "naturalisme", puisque tout ce qui est au-delà de la nature est, par là même, hors d'atteinte de l'individu comme tel ; "naturalisme" ou négation de la métaphysique, ce n'est d'ailleurs qu'une seule et même chose, et, dès lors que l'intuition intellectuelle est méconnue, il n'y a plus de métaphysique possible [...]. »³²⁹ Mais, René Guénon va beaucoup plus loin encore, puisqu'il fustige autant le « criticisme » de Kant qui prend acte de l'impossibilité de toute métaphysique, que le « positivisme » d'Auguste Comte, tous deux n'étant que des formes du « relativisme » qui constitue pour lui « le seul aboutissement logique du "rationalisme" » ; et nous avons vu que Gobineau, quant à lui, avait sacrifié au positivisme de son temps et qu'il s'était servi du relativisme pour saper la position culturelle dominante de l'Occident au profit de l'Orient. Pour René Guénon, ce qui condamne de façon réhabilitaire l'individualisme moderne, c'est son « refus d'admettre une autorité supérieure à l'individu, aussi bien qu'une faculté de connaissance supérieure à la raison individuelle » ; ce qui devait amener, « dans le domaine religieux, l'analogue de ce qu'allait être le "rationalisme" en philosophie ; [...] et le résultat fut ce qu'il devait être : la dispersion en une multitude toujours croissante de sectes, dont chacune ne représente que l'opinion de quelques individus. » ; jusqu'à la décadence finale dans « le spiritisme et toutes les "pseudo-religions" caractéristiques de notre époque ». René Guénon n'aborde pas volontiers la « question sociale », qui lui paraît subalterne, dans ses écrits ; c'est également le cas chez Gobineau qui a toujours professé des conceptions aristocratiques en matière de politique — et quand il s'est exprimé sur la Commune de Paris, c'est pour renvoyer dos à dos Communards et Versaillais dans un même mépris. Il n'empêche, il y a au minimum une inconséquence, au pire une contradiction chez Gobineau qui, d'un côté s'est suffisamment impliqué dans la politique de son temps — puisque, aussi bien, il a été ambassadeur de France pendant de longues années — alors que de l'autre il la méprisait — et il aurait dû faire plus de cas des Communards qui s'y opposèrent violemment. Mais Gobineau, comme Guénon, se situait « ailleurs » ; et comme il arrive souvent lorsqu'on prend de la hauteur, on se montre alors incapable de voir ce qui se passe « en bas ». Il reste qu'un autre des points communs entre les deux hommes est le rejet — voire le mépris — de la démocratie. René Guénon écrit, dans le chapitre intitulé : *Le Chaos social* de son livre : *La Crise du monde moderne* : « L'argument le plus décisif

³²⁹ *Op. cit.*, p. 105.

contre la “démocratie” se résume en quelques mots : le supérieur ne peut émaner de l’inférieur, parce que le “plus” ne peut pas sortir du “moins” ; cela est d’une rigueur mathématique absolue, contre laquelle rien ne saurait prévaloir. Il importe de remarquer que c’est précisément le même argument qui, appliqué dans un autre ordre, vaut aussi contre le “matérialisme” [...]. » Et il poursuit : « Ce renversement de toute hiérarchie commence dès que le pouvoir temporel veut se rendre indépendant de l’autorité spirituelle, puis se la subordonner en prétendant la faire servir à des fins politiques [...]. »³³⁰ Il convient ici de bien noter les termes qui sont employés : « pouvoir temporel » — c’est-à-dire : État — et « autorité spirituelle » — qui ne saurait en aucun cas se constituer en un pouvoir temporel. Ce sera l’occasion, pour nous, de faire une brève incursion dans l’histoire récente — actualité oblige — de l’Iran qui, à la suite d’une révolution, s’est constitué en un État islamique. Plus personne n’ignore que l’Iran est en majorité shî’ite et qu’elle se distingue par là des pays arabes qui sont eux sunnites ; mais ce qu’on sait moins c’est la différence qu’il y a entre shî’isme et sunnisme et en particulier on ne sait pas que le shî’isme est, selon l’expression de Henry Corbin, l’ésotérisme de l’Islam et qu’à ce titre il peut prétendre à une dimension qui ne se trouve pas ailleurs. Pour les sunnites le cycle de la Prophétie se clôt avec Mohammed et il n’y a plus dès lors pour le fidèle qu’à se conformer à la Loi écrite dans le Coran ; alors que pour les shî’ites l’« histoire » religieuse n’est pas terminée : elle reste ouverte puisqu’il reste encore à révéler l’Esprit de la Lettre par l’Exégèse — tâche qui ne s’achèvera qu’avec la Parousie du XII^e Iman, l’Iman de ce Temps, qui viendra véritablement clore le Cycle de la Prophétie en bouclant la boucle. Henry Corbin, qui n’a pas connu la Révolution islamique, pensait quoi qu’il en soit qu’un État shî’ite était une contradiction dans les termes parce que « pour le shî’isme “authentique” toute ambition politique revendiquant le khalifat est impensable ; “l’idée en serait un insupportable blasphème” »³³¹. On voit donc que l’aspiration d’une grande partie de la jeunesse iranienne — et d’une grande partie de la population — à un État où cesse la confusion de la religion et la politique a quelques fondements dans la religion même ; et que, par conséquent leur séparation ne saurait manquer de venir à l’ordre du jour.

Si l’on balaie le temps historique sur la période relativement courte qui va de du début de la première guerre mondiale à la fin de la seconde, période critique s’il en est, on s’aperçoit que le recours à l’Orient — qui est aussi un « retour » —, dans la tourmente et la confusion des valeurs consécutives à la guerre, est une constante. Ainsi, des groupements d’intellectuels

³³⁰ *Op. cit.*, p. 130.

³³¹ Daryush Shayegan, *Henry Corbin penseur de l’Islam spirituel*, p. 129, Albin Michel.

en réaction contre leur temps : dadaïstes, surréalistes, Grand Jeu etc., se sont tournés vers l’Orient au moment où l’Occident faisait faillite et que force était de chercher « ailleurs » une planche de salut. On pourrait citer particulièrement l’exemple d’Antonin Artaud mais il est assez bien connu ou, ceux de René Daumal et de Roger-Gilbert Lecomte du Grand Jeu qui le sont moins ; mais nous préférons nous arrêter à celui d’Ouspensky qui partit, en pleine débâcle européenne, vers les terres orientales à la recherche des *Fragments d’un enseignement inconnu*, comme il le relate dans le livre qui porte ce titre et où il écrit :

Il y avait longtemps que j’étais arrivé à cette conclusion que, pour échapper au labyrinthe de contradictions dans lequel nous vivions, il fallait trouver une voie entièrement nouvelle, différente de tout ce que nous avons connu ou suivi jusqu’à présent. Mais où commençait cette voie nouvelle ou perdue, j’étais incapable de le dire. J’avais alors déjà reconnu comme un fait indéniable que, par-delà la fine pellicule de fausse réalité, il existait une autre réalité dont quelque chose nous séparait, pour une raison à préciser. Le “miraculeux” était la pénétration dans cette réalité inconnue. Et il me semblait que la voie vers cet inconnu pouvait être trouvée en Orient. Pourquoi en Orient ? Il était difficile de le dire. Peut-être y avait-il dans cette idée une pointe de romantisme ; dans tous les cas, il y avait aussi la conviction que rien ne saurait être trouvé ici, en Europe. / Résumant l’ensemble de mes impressions d’Orient, et particulièrement celles de l’Inde, je devais admettre qu’au retour mon problème semblait encore plus difficile et plus compliqué qu’au départ. Non seulement ; l’Inde et l’Orient n’avaient rien perdu de leur miraculeux attrait, au contraire cet attrait s’était enrichi de nouvelles nuances que je ne pouvais soupçonner auparavant. J’avais vu clairement que quelque chose pouvait être trouvé en Orient, qui depuis longtemps avait cessé d’exister en Europe, et je considérais que ma direction prise était la bonne. Mais j’avais acquis en même temps la certitude que le secret était caché plus profondément, et bien mieux, que je ne pouvais l’avoir prévu.³³²

Mais Ouspensky se rendit compte, en Inde, que l’enseignement qu’il aurait pu y trouver dans certaines « écoles », si elles « promettaient beaucoup, [...] elles demandaient également beaucoup. Elles demandaient tout d’emblée. » Ce qui était trop pour lui : « Il eût donc fallu rester aux Indes et abandonner à jamais toute pensée de retour en Europe ; [il] aurai[t] dû renoncer à toutes [ses] idées, à tous [ses] projets, à tous [ses] plans, et [s’]engager sur une voie

³³² Ouspensky, *Fragments d’un enseignement inconnu*, pp. 17-19, Stock.

dont [il] ne pouvai[t] rien savoir à l'avance. »³³³ Ouspensky renonça donc sagement à cette *orientation*-là malgré l'attrait qu'elle exerçait sur lui : « Ces écoles m'intéressaient beaucoup et les personnes qui avaient été en relation avec elles et qui m'en avaient parlé tranchaient nettement sur la moyenne. Cependant il me semblait qu'il dut y en avoir d'un autre type plus rationnel et qu'un homme avait le droit, jusqu'à un certain point, de savoir où il allait. / Parallèlement, j'arrivais à cette conclusion qu'une école — peu importe son nom : école d'occultisme, d'ésotérisme ou de yoga — doit exister sur un plan terrestre ordinaire comme n'importe quelle autre espèce d'école : école de peinture, de danse ou de médecine. Je me rendais compte que l'idée d'écoles "sur un autre plan" était simplement un signe de faiblesse : cela signifiait que les rêves avaient pris la place de la recherche réelle. Je comprenais ainsi que les rêves sont un des plus grands obstacles sur notre chemin éventuel vers le miraculeux. »³³⁴ Nous tenions à citer ces considérations lucides parce qu'elles montrent remarquablement bien sur quels écueils se brisèrent nombre de jeunes volontés rebelles — notamment après 1968 quand une fraction de la « belle jeunesse » occidentale succombât au mirage oriental.

Il faut également citer ici un autre exemple, plus célèbre celui-là, de ce que nous avons appelé le « tropisme oriental », dans la personne de Hermann Hesse, l'écrivain Allemand dont le roman *Le Loup des steppes* est devenu, à la fin des années 60, la « bible » de la contre-culture américaine et, plus généralement, de la jeunesse mondiale en révolte contre le monde moderne. Un de ses préfaciers écrit en ce sens : « Dans la littérature allemande du XX^e siècle, l'œuvre de Hermann Hesse occupe une place tout à fait particulière ; elle semble n'avoir jamais vieilli, être toujours restée en phase avec les préoccupations immédiates de la jeunesse, avec toutes les expériences culturelles, intellectuelles et historiques qu'ont faites, l'une après l'autre, les générations successives. [...] Au centre de cette œuvre multiple et diverse, *Le Loup des steppes*, publié en 1927, l'année du cinquantième anniversaire de l'auteur, a trouvé, presque un demi-siècle plus tard, dans les années 1970-1980, un public passionné parmi les étudiants des campus américains et européens, en révolte contre l'ordre "bourgeois", contre la civilisation technicienne et rationaliste, contre la guerre du Vietnam. »³³⁵ Il n'est pas indifférent que Hesse soit passé par le *Tübinger Stift*, le célèbre séminaire luthérien où ont été formés Hegel, Hölderlin, Schelling, pour ne citer que ceux-là. « Un instant tenté par [l]es

³³³ *Op. cit.*, p. 20.

³³⁴ *Op. cit.*, p. 21.

³³⁵ Jean-Louis Bandet, *Hermann Hesse à la recherche du mot perdu*, Introduction à *Hermann Hesse, Romans et Nouvelles*, p. 5, La Pochothèque.

théories modernistes, [il] retrouve assez vite les traditions spécifiquement souabes du piétisme ce que, depuis le XVIII^e siècle on appelle le “mouvement de l’éveil” (*Erweckungsbewegung*) qui, accentuant encore la tendance fondamentale du piétisme, retrouve le luthérianisme christique, mystique, des origines.»³³⁶ ; et c’est ce retour vers la mystique qui lui fera accepter une mission évangélique en Inde patronnée par une association missionnaire anglaise. C’est certainement dans l’ascendance aussi bien paternelle que maternelle de Hermann Hesse que se situe ce penchant pour la recherche religieuse — « ses parents et ses grands-parents ne pouvaient rien imaginer d’autre pour lui [...] que la carrière qu’ils avaient déjà suivie, celle d’un théologien érudit, d’un missionnaire, d’un propagateur de leur foi »³³⁷, écrit son préfacier — ; mais il ne voulait pas de ce destin déjà tracé pour lui et, après une profonde crise psychologique qui le mena au bord du suicide, il abandonne définitivement la voie religieuse qui lui était ouverte et l’école théologique de Maulbronn près de Stuttgart où il était entré en 1890. C’est à Bâle où il revient, après qu’il a entamé une formation d’horloger et après un séjour de quelques années à Tübingen, pour occuper un emploi de commis dans une librairie, qu’il se familiarise avec la littérature allemande : « [...] c’est alors qu’il acquiert cette formation d’autodidacte qu’il vante dès ce moment, et qu’il invoquera tout au long de sa carrière. Heine, avec sa poésie sarcastique et polémique, Goethe, le grand représentant de la tradition classique allemande, et aussi les romanciers russes, Tolstoï et Dostoïevski, qui ont ouvert de nouvelles perspectives à la réflexion religieuse et à la psychologie moderne figurent alors parmi ses lectures. » Et Jean-Louis Bandet ajoute : « C’est alors qu’il trouve sa voie, non seulement en rompant avec la tradition familiale, mais aussi en tournant délibérément le dos à la société de son temps [...] »³³⁸ Ce qui le rapproche incontestablement de Gobineau dont on peut dire qu’il a, lui aussi, « tourné le dos » à la société de son temps ; même si, bien évidemment les deux parcours sont différents — et ils ont bien sûr aussi la « littérature » en commun et plus généralement ce qu’on pourrait appeler un « tempérament artiste » qui ne se démentira jamais dans un cas comme dans l’autre. Concernant la « carrière » littéraire, il semble que Hermann Hesse en ait eu la vocation très tôt, « dès la treizième année, soit au moment même où ses parents ont décidé de lui faire emprunter le chemin qu’ils avaient suivi » ; et dans son esprit cela signifie être un poète dans la tradition du romantisme, c’est-à-dire : « [...] affirmer une individualité d’exception, [...] être soi-même dans une société qui exige la stricte observance des usages et des convenances qu’elle a définis ; le poète est celui

³³⁶ Op. cit., p. 7.

³³⁷ Op. cit., pp. 8, 9.

³³⁸ Op. cit., p. 9.

qui refuse de participer au jeu social, qui lui oppose l'exigence de son propre moi unique et irremplaçable. Ce rappel de l'attitude romantique semble par ailleurs annoncer avec quelques décennies d'avance, le choix que, dans les années 1970, plus ou moins lointainement inspirés précisément par les romans de Hesse, feront les *Aussteiger* en décidant de s'installer délibérément dans la marginalité. »³³⁹ Une attitude apparemment assez éloignée de celle de Gobineau. Pourtant on a insisté, à juste titre, sur le « romantisme » de Gobineau ; et, si son choix précocé et jamais démenti de la littérature n'a rien d'aussi dramatique que dans le cas de Hermann Hesse, on ne saurait nier qu'il fut, sa vie durant et même bien au-delà, un « écrivain maudit » ; et que cette vie, nonobstant son entrée dans la carrière diplomatique, fut rien moins qu'une « aventure » qui ne s'achèvera qu'avec sa mort en Italie où il vivait, « en artiste », une retraite misérable et solitaire. Contrairement à Gobineau, pour qui elle sera tardive et posthume, la reconnaissance littéraire viendra rapidement pour Hermann Hesse ; il connaîtra le succès en 1904 dès son premier livre : *Peter Camenzind*, un roman d'apprentissage dans la tradition allemande — succès qui ne se démentira plus. Hesse s'intéressera, de près aux théories jungiennes qui influenceront sa production littéraire et qui, rejoignant son penchant pour la mystique, lui ouvriront : « [...] la perspective d'une réintégration de l'homme dans le cosmos, et offr[iront] par-là à l'héritier insatisfait d'une longue lignée de théologiens une foi qui dépasse le dogmatisme dans lequel il a été élevé, qui lui ouvre la voie vers une sorte de mysticisme naturaliste. »³⁴⁰ Pendant le premier conflit mondial, son attitude pacifiste lui vaudra d'être attaqué par le parti belliciste : « [...] c'est-à-dire, en cette époque de frénésie nationaliste, l'immense majorité des journalistes, des artistes et des intellectuels, [qui] le couvre d'injures, l'accuse de lâcheté, le déclare traître à la patrie [...]. » « Comme l'a fait Freud [...], Hesse ne peut que constater le mensonge d'une civilisation qui avait semblé promettre le bonheur et l'épanouissement de l'humanité, et qui, sous le masque du progrès a révélé la barbarie foncière de l'homme. »³⁴¹

Rappelons ce que Gobineau écrivait à Adelbert von Keller, professeur à Tübingen, en 1871 :

“Pour moi, je considère la guerre dans les conditions actuelles, comme tellement absurde, tellement dénuée de ce qui la rendait héroïque et féconde, que je fais bien

³³⁹ *Op. cit.*, p. 10.

³⁴⁰ *Op. cit.*, pp. 12, 13.

³⁴¹ *Op. cit.*, pp. 13, 14.

des vœux pour qu'on ne recommence pas, mais naturellement, mes vœux ne seront pas exaucés.” / Plus perspicace que certains chantres honorés de l'époque, qui célébraient, pour le siècle à venir, la Paix universelle, portée sur le Vaisseau-Liberté voguant sur l'Océan-Lumière, le contempteur du monde moderne confiait au même correspondant, le 17 février : “Je ne suis aucunement surpris des explosions auxquelles je m'attends. Nous avons vu de tristes choses, mais consolons-nous, nous en verrons de pires... et ce qui est incontestable c'est que nos enfants verront pis encore que ce pire.”³⁴²

Nous avons déjà eu l'occasion au cours de cette étude de faire référence à Carl Gustav Jung et à ses idées ; nous avons vu que Henry Corbin le connaissait et l'appréciait suffisamment pour avoir participé, à plusieurs reprises et avec assiduité, aux séminaires Eranos de Zürich où il fera de nombreuses communications.

C'est en 1949 que Corbin reçut une invitation [...] à prendre part aux conférences qui avaient pour thème cette année-là *Der Mensch und die mythische Welt* (L'homme et le monde mythique). La première contribution de Corbin à Eranos avait pour titre “Le récit d'initiation et l'hermétisme en Iran (recherche angéologique)”. Cette participation dura pendant un quart de siècle. [...] / Toute orthodoxie ecclésiastique, académique et universitaire était étrangère à l'esprit d'Eranos. Chaque participant y apportait sa contribution comme dans un laboratoire, où il exposait la première esquisse d'une recherche nouvelle. [...] Corbin y ébaucha lui-même les grands thèmes de ses livres qui furent publiés plus tard sous des titres différents comme *L'imagination créatrice dans le soufisme d'Ibn 'Arabî*, le monumental *opus magnum* en quatre volumes : *En Islam iranien* [...].³⁴³

Si nous revenons à Jung à présent, pour terminer, c'est parce qu'il nous semble qu'il peut constituer une sorte de trait d'union entre toutes les personnalités que nous avons convoquées dans le cours de cette étude. Il y a d'abord, pour ce qui nous concerne, ce « tropisme Oriental » qui se retrouve aussi chez tous les autres, et chez Gobineau particulièrement ; il y a cet intérêt profond pour tout ce qui touche au domaine de l'Esprit — la mystique, le gnosticisme etc. — ; et cette *inquiétude* de la situation de l'homme moderne qui a perdu tout contact avec la Tradition et qui se retrouve désemparé face à un monde où il ne se reconnaît

³⁴² Jean Boissel, *Biographie de Gobineau*, pp.15, 16, Berg international.

³⁴³ Daryush Shayegan, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, p. 38, Albin Michel.

plus ; il y a enfin la tentative qui est faite de renouer les fils rompus par la modernité dévastatrice et oublieuse de ses racines, ainsi qu'une *méthode* de « salut » individuelle, avant d'être collective, qui est mise à la portée de chaque « homme de bonne volonté » pour peu qu'il veuille bien se « mettre en route » — ce qui nous renvoie à Mollâ Sadrâ et à la « Philosophie Orientale » ; ce qui n'a rien de paradoxal chez quelqu'un qui militait avant tout pour la réouverture d'une « voie Occidentale » dont il retrouvait les derniers vestiges dans l'alchimie médiévale, mais qui connaissait l'unité sous-jacente des diverses méthodes salvifiques. Jung, qui ne s'est pas contenté d'une « science de cabinet », a beaucoup voyagé, notamment en Inde — « un monde apparenté à celui des rêves » — qui l'a fortement impressionné, ainsi écrit-il : « Peut-être étais-je moi-même dans un état onirique quand je me promenais au milieu de personnages des contes des *Mille et Une Nuits*. Mon propre monde d'Européen avec sa conscience claire était devenu étrangement transparent, à la manière d'un réseau de fils télégraphiques installé bien au-dessus du sol, en lignes droites sur toute la surface d'une terre qui offre une ressemblance trompeuse avec le globe terrestre des géographes. / Il est tout à fait possible que le monde réel, ce soit l'Inde, et que le Blanc vive dans une maison de fous peuplée d'abstractions. »³⁴⁴ On a là un de ces « effets de miroir » qui se retrouve dans la « philosophie Orientale » de Sadrâ, où l'on finit par ne plus savoir qui et ce qui est projeté et ce qui est reflété ; de telle sorte que la frontière entre sujet et objet s'abolit et que la *réalité* se résout dans les images renvoyées par ce double jeu de miroirs. Ainsi est posée la question de la réalité. Qu'est-ce qui peut être dit réel ; de la matière ou de l'esprit qui connaît ? Ou : est-il seulement pertinent de s'en tenir à cette dichotomie ?

Et comment résoudre l'opposition entre la science et la religion ? Jung répond :

En réalité, le conflit entre la science et la religion est un malentendu à l'égard de l'une et de l'autre. Le matérialisme scientifique n'a fait qu'introduire une nouvelle hypostase, et c'est là un péché intellectuel. Il a donné un autre nom au principe de réalité suprême, et il a cru avoir créé par là quelque chose de nouveau et avoir détruit quelque chose d'ancien. Que l'on désigne le principe de l'être par Dieu, matière, énergie ou par quelque autre nom que ce soit, on n'a rien créé, on n'a fait que changer de symbole. Le matérialisme est un métaphysicien malgré lui. [...] Le matérialisme est une réaction métaphysique contre la découverte subite selon

³⁴⁴ C.G. Jung, *Psychologie et orientalisme*, p.112, Albin Michel.

laquelle la connaissance est une faculté intellectuelle et, au-delà des limites de l'humain, une projection. Cette réaction était "métaphysique" dans la mesure où un homme de culture philosophique moyenne ne pouvait percevoir à jour l'hypostase qui était à l'origine de la déduction : il ne remarquait pas que la matière n'est qu'un autre nom du principe suprême.³⁴⁵

Gageons que Henry Corbin souscrivait pleinement à cette profession de foi antimatérialiste ; et il ne fait aucun doute que Gobineau y aurait adhéré lui-même. Comme il ne fait aucun doute qu'ils pouvaient faire leurs les considérations qui suivent où Jung marque clairement l'opposition entre Occident et Orient dans la manière d'appréhender la « réalité » :

La psychologie occidentale connaît l'esprit en tant que fonction intellectuelle de la psyché. C'est la mentalité d'un individu. Dans la sphère philosophique, on trouve encore un Esprit universel impersonnel qui semble être un vestige de "l'âme" humaine primitive. Cette présentation de notre conception occidentale est peut-être un peu brutale, mais elle ne me semble pas très éloignée de la vérité. C'est en tout cas ce qui se dégage de la comparaison avec la mentalité orientale. En Orient, l'esprit est un principe cosmique, l'essence même de l'être, tandis que nous autres Occidentaux avons découvert que l'esprit est la condition indispensable de la connaissance et donc aussi du monde en tant que représentation. En Orient, il n'y a pas de conflit entre religion et science, parce qu'aucune science n'a été fondée sur la passion des faits, et aucune religion sur la seule foi : il y a une connaissance religieuse et une religion connaissante. Chez nous, l'homme est infiniment petit, et la grâce divine est tout ; en Orient, l'homme est Dieu et se délivre lui-même.³⁴⁶

On ne saurait mieux marquer le fossé qui s'est creusé entre les deux traditions devenues antagonistes et qui semblent désormais irréconciliables ; mais pourtant même si elles ont divergé, il n'en reste pas moins qu'elles sont toutes deux issues du même fond, tant il est vrai qu'il ne saurait y avoir qu'un seul monde et une seule Intelligence qui de plus coïncident — Jung parle d'un *Unus mundus*, qui n'est rien d'autre que le monde de l'âme, le *mundus imaginalis* de la théosophie Orientale et de Henry Corbin. Jung déplore la confusion qui règne en ce domaine :

³⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 133, 134.

³⁴⁶ *Op. cit.*, p. 135.

La “réalité psychique” est un concept contesté comme la “psyché” ou “l’esprit”. Par ces derniers concepts, les uns comprennent la conscience et ses contenus, d’autres admettent l’existence d’images “obscurées” ou “subconscientes”. Les uns englobent les instincts dans le domaine psychique, les autres l’en excluent. La grande majorité considère l’âme comme un résultat de processus biochimiques dans les cellules du cerveau. Quelques-uns présument que la psyché détermine la fonction des cellules corticales. Certains identifient la “vie” à la psyché. Mais seule une minorité insignifiante considère le phénomène psychique comme une catégorie de l’être en soi et pour soi et tire les conclusions nécessaires. Il y a en effet une contradiction à traiter comme une demi-réalité la catégorie de l’être, la condition indispensable de tout être, à savoir la psyché. En vérité, l’être psychique est la seule catégorie de l’être de laquelle nous ayons une connaissance immédiate, car rien ne peut être connu à moins d’apparaître comme une image psychique. Seule l’existence psychique est immédiatement démontrable. Si le monde ne prend pas la forme d’une image psychique, il est pratiquement inexistant. C’est là un fait que l’Occident, à de rares exceptions près — par exemple dans la philosophie de Schopenhauer — n’a pas encore entièrement compris. Or Schopenhauer était influencé par le bouddhisme et les Upanishad.³⁴⁷

Puisqu’il est fait mention de Schopenhauer, il faut faire remarquer qu’il est l’un des rares exemples de philosophes « modernes » à avoir véritablement pris en considération les systèmes philosophiques orientaux, ceux de l’Inde particulièrement, dans l’élaboration du sien propre et à jeter ainsi une passerelle entre l’Occident et l’Orient — on sait aussi l’importance qu’a eu Schopenhauer pour le chantre de Zarathoustra, Friedrich Nietzsche. Il est particulièrement intéressant de citer, dans le contexte de cet exposé, la définition que Schopenhauer lui-même donne de sa philosophie dans un des textes rassemblés dans les *Parerga & Paralipomena*, qui s’intitule : *Supplément à la doctrine de l’affirmation et de la négation du vouloir-vivre* : « Ma philosophie est à tous les systèmes éthiques des philosophies européennes ce qu’est le *Nouveau Testament* à l’*Ancien*, conformément à la conception ecclésiastique de ce rapport. L’*Ancien Testament* place l’homme sous la domination de la loi, qui néanmoins ne mène pas à l’affranchissement. Le *Nouveau Testament*, au contraire, déclare la loi insuffisante et même brise avec elle [...]. Il prêche le royaume de la grâce qu’il faut

³⁴⁷ *Op. cit.*, p. 136.

obtenir par la foi, l'amour du prochain et le complet renoncement à soi ; c'est la voie par laquelle on s'affranchit du mal et du monde. Car en dépit de toute déformation rationaliste protestante, l'esprit ascétique constitue l'âme du Nouveau Testament. »³⁴⁸ Si l'on place cette citation en regard de ce qui a été dit de la différence qu'il existe dans l'Islam entre le sunnisme et le shî'isme, on s'aperçoit que l'analogie faite par Schopenhauer fonctionne parfaitement, toutes proportions gardées, dans ce cas-là. En effet, nous avons vu que pour les sunnites le cycle de la prophétie se clôt avec Mohammed et qu'après, il n'est plus que de se conformer à la Loi qu'il a apportée. Pour les shî'tes, le fait que la prophétie soit close, n'implique pas qu'il faille s'en tenir là : il reste encore la moitié du chemin à faire ; puisqu'il faut encore reconduire, par l'Exégèse, la Lettre à l'Esprit dont elle est issue. On peut donc dire sinon, que tout, du moins la moitié du travail reste à faire pour que la Loi-même ait un Sens ; et ce n'est que lorsque ce Sens apparaîtra que le Cycle prendra véritablement fin. On peut ainsi se faire une idée du choc produit par la proclamation, à Alamût le 8 août 1164, par Hasan Sabbâh de la « Grande Résurrection » ; comme l'écrit Daryush Shadayan : « Ce qu'impliquait en effet cette Proclamation ce n'était rien de moins que l'avènement d'un pur Islam spirituel, libéré de tout esprit de servitude de la Loi, une religion personnelle de la Résurrection, parce qu'elle faisait découvrir ainsi le sens réel des Révélations prophétiques. »³⁴⁹

Pour en revenir à Jung, il faut insister sur le fait que celui-ci, malgré son intérêt pour l'Orient et les techniques spirituelles qui y sont pratiquées, s'est toujours montré assez réticent vis-à-vis de ce « retour aux sources » qui s'est développé à l'époque moderne et particulièrement chez la jeunesse occidentale ; voilà ce qu'il en disait et qui garde toute sa pertinence encore aujourd'hui :

Par un inéluctable arrêt du destin, l'Occident fait aujourd'hui la découverte de la particularité de l'esprit oriental. Il est inutile de s'efforcer de le discréditer ou de jeter des ponts trompeurs et illusoire sur des abîmes béants. Au lieu d'apprendre les techniques spirituelles de l'Orient par cœur et de les imiter de manière tout à fait chrétienne et par conséquent avec une attitude surfaite — *imitatio Christi* ! —, il serait beaucoup plus important de découvrir s'il existe dans l'inconscient une

³⁴⁸ Schopenhauer, *Parerga & Paralipomena, Supplément à la doctrine de l'affirmation et de la négation du vouloir-vivre*, p. 662, Coda.)

³⁴⁹ Daryush Shadayan, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, p. 161, Albin Michel.

tendance introvertie analogue au principe spirituel qui domine en Orient. Nous, serions à même de construire sur notre terre et avec nos méthodes. En empruntant ces choses directement à l'Orient nous n'avons fait que céder à notre capacité d'appropriation. [...] Il me semble que nous avons réellement appris quelque chose de l'Orient lorsque nous comprenons que l'âme est assez riche sans avoir besoin d'être fécondée de l'extérieur, et lorsque nous nous sentons capables de déployer cette richesse — avec ou sans grâce divine. [...] C'est de l'intérieur, et non de l'extérieur qu'il nous faut parvenir aux valeurs orientales ; c'est en nous-mêmes, dans l'inconscient que nous devons les chercher.³⁵⁰

Et à l'encontre de la « mode » qu'est devenue en Occident la pratique du yoga, il écrit ceci :

L'absence de voie [initiatique] chez nous confine à l'anarchie spirituelle. En conséquence toute pratique religieuse ou philosophique représente une discipline psychologique, donc une méthode d'hygiène spirituelle. Les procédures multiples et purement physiques du yoga représentent également une hygiène physiologique supérieure à la simple gymnastique ou aux exercices respiratoires courants, dans la mesure où cette hygiène n'est pas purement mécanique et scientifique, mais aussi en même temps philosophique. Car, dans ces exercices, elle relie le corps à la totalité de l'esprit [...]. Si l'activité de l'individu est en même temps aussi un événement cosmique, la participation du corps [...] s'allie à la participation de l'esprit [...], et de cette union naît une totalité vivante que nulle technique, si scientifique soit-elle, ne pourra jamais engendrer. [...] La division de l'esprit occidental anéantit dès le départ toute possibilité de réalisation adéquate des intentions du yoga. Il est soit une affaire strictement religieuse, soit une méthode d'entraînement comme la mnémotechnique, la gymnastique respiratoire, l'eurythmie etc. Mais de cette unité et de cette totalité qui caractérisent le yoga, on ne trouve plus nulle trace.³⁵¹

Mais Jung devait s'aviser par la suite en redécouvrant l'ampleur du corpus alchimique resté longtemps ignoré, qu'il existait bien une « voie occidentale » oubliée ; et que, donc, il fallait réactiver, ce à quoi il s'est employé pour sa part, plutôt que d'aller se fourvoyer dans

³⁵⁰ C.G. Jung, *Psychologie et orientalisme*, p.139, Albin Michel.

³⁵¹ *Op. cit.*, pp. 188, 189.

« l'exotisme » de religions lointaines dont notre propre culture est trop éloignée pour qu'elles puissent nous être bénéfiques.

Nous avons noté, parlant d'un autre de ces « inactuels » que nous passons en revue pour terminer notre exposé, René Guénon, qu'il avait lui aussi particulièrement marqué à quel point la scission entre l'Orient et l'Occident avait rendu difficile, voire impraticable, le passage de l'une à l'autre culture pour le pèlerin de bonne volonté, dans quelque sens qu'il veuille l'emprunter ; et il écrit à ce propos que s'il :

[...] y a eu toujours des civilisations diverses et multiples, dont chacune s'est développée d'une façon qui lui était propre et dans un sens conforme aux aptitudes de tel peuple et de telle race ; [...] distinction ne veut pas dire opposition, et il peut y avoir une sorte d'équivalence entre les civilisations de formes très différentes, dès lors qu'elles reposent toutes sur les mêmes principes fondamentaux, dont elles représentent seulement les applications conditionnées par des circonstances variées. [...] Par contre, une civilisation qui ne reconnaît aucun principe supérieur, qui n'est même fondée en réalité sur une négation des principes, est par là même dépourvue de tout moyen d'entente avec les autres [...]. Dans l'état présent du monde, nous avons donc, d'un côté toutes les civilisations qui sont restées fidèles à l'esprit traditionnel, et qui sont les civilisations orientales, et de l'autre, une civilisation proprement antitraditionnelle, qui est la civilisation occidentale moderne.

Et il ajoute :

C'est là ce sur quoi il est essentiel d'insister : l'opposition de l'Orient et de l'Occident n'avait aucune raison d'être lorsqu'il y avait aussi en Occident des civilisations traditionnelles ; elle n'a donc de sens que s'il s'agit spécialement de l'Occident moderne, car cette opposition est beaucoup plus celle de deux esprits que celle de deux entités géographiques plus ou moins nettement définies. À certaines époques, dont la plus proche de nous est le moyen âge, l'esprit occidental ressemblait fort, par ses côtés les plus importants, à ce qu'est encore aujourd'hui l'esprit oriental, bien plus qu'à ce qu'il est devenu lui-même dans les temps modernes ; [...] Il s'est produit au cours des derniers siècles, un changement considérable, beaucoup plus grave que toutes les déviations qui avaient pu se manifester antérieurement en des

époques de décadence, puisqu'il va même jusqu'à un véritable renversement dans la direction donnée à l'activité humaine ; et c'est dans le monde occidental uniquement que ce changement a pris naissance.³⁵²

Guénon est plus que sceptique quant à la possibilité de renouer le dialogue Orient-Occident puisque désormais il n'y a plus de langage commun et parce, au-delà des « *déviation*s », il s'est produit un « *véritable renversement* » qui incombe à un seul des deux côtés : l'Occident moderne ; et que la rupture qui en est résultée peut véritablement être qualifiée de *diabolique*. Néanmoins, René Guénon semble envisager malgré tout la possibilité d'une restauration de la Tradition en Occident dont il précise le sens qu'elle devrait prendre : « Nous pensons d'ailleurs qu'une tradition occidentale, si elle parvenait à se reconstituer, prendrait forcément une forme extérieure religieuse, au sens strict de ce mot, et que cette forme ne pourrait être que chrétienne, car, d'une part, les autres formes possibles sont depuis trop longtemps étrangères à la mentalité occidentale, et, d'autre part, c'est dans le Christianisme seul, disons plus précisément encore dans le Catholicisme, que se trouve en Occident, les restes d'esprit traditionnel qui survivent encore. [...] La tentative la moins chimérique, la seule même qui ne se heurte pas à des impossibilités immédiates, serait donc celle qui viserait à restaurer quelque chose de comparable à ce qui exista au moyen âge, avec les différences requises par la modification des circonstances [...]. »³⁵³ Et cette « restauration », comme on le voit, passe pour René Guénon par le moyen âge, qui représente en quelque sorte un Orient historique pour l'Occident. De la même manière, pour Jung la « voie du milieu » que constitue l'alchimie n'a pu se conserver qu'à travers une transmission qui va de l'alchimie arabe jusqu'à la grande époque de son renouveau et de son déclin au XVIII^e siècle — *via* le moyen âge précisément qui constitue la médiation nécessaire sans laquelle cette voie se serait perdue. Le moyen âge occidental est une sorte de monde intermédiaire sur le plan historique à travers et par lequel nous sont parvenues nombres de traditions anciennes, philosophiques, religieuses et scientifiques. Guénon, disions-nous, ne désespère pas totalement de voir sauver ce qui peut encore l'être de la Tradition, ainsi : « Pour restaurer la tradition perdue, pour la revivifier véritablement, il faut le contact de l'esprit traditionnel vivant, et, nous l'avons dit, ce n'est qu'en Orient que cet esprit est encore pleinement vivant ; il n'en est pas moins vrai que cela même suppose avant tout, en Occident, une aspiration vers un retour à cet esprit traditionnel, mais ce ne peut guère être qu'une

³⁵² René Guénon, *La Crise du monde moderne*, pp. 43-46, Folio essais.

³⁵³ *Op. cit.*, p. 52.

simple aspiration. »³⁵⁴ On se rend bien compte, dans ces considérations, que René Guénon ne compte pas véritablement sur cette option parce que, lorsque les choses en sont arrivées à un point critique — un point de non-retour, pour le dire crûment —, il ne faut rien moins qu'un miracle — qui n'est pas à exclure *a priori* : cela peut arriver — pour inverser la tendance ; aussi : « Les quelques mouvements de réaction “antimoderne”, d'ailleurs bien incomplets à notre avis, ne peuvent que nous confirmer dans cette conviction, car tout cela, qui est sans doute excellent dans sa partie négative et critique, est pourtant fort éloigné d'une restauration de la véritable intellectualité et ne se développe que dans les limites d'un horizon mental assez restreint. C'est cependant quelque chose, en ce sens c'est l'indice d'un état d'esprit dont on aurait eu bien de la peine à trouver la moindre trace il y a peu d'années encore [...] »³⁵⁵

Pour être tout à fait « dans l'actualité » cette fois, on peut une dernière fois citer René Guénon ; bien que, lorsqu'il écrivit les lignes qui vont suivre, il ne pouvait bien évidemment y faire directement référence, sauf à prophétiser :

Quelques-uns parlent aujourd'hui de “défense de l'Occident”, ce qui est vraiment singulier, alors que [...] c'est celui-ci qui menace de tout submerger et d'entraîner l'humanité entière dans le tourbillon de son activité désordonnée ; singulier disons-nous, et tout à fait injustifié, s'ils entendent, comme il le semble bien, malgré quelques restrictions, que cette défense doit être dirigée contre l'Orient, car le véritable Orient ne songe ni à attaquer ni à dominer qui que ce soit, il ne demande rien de plus que son indépendance et sa tranquillité, ce qui, on en conviendra, est assez légitime. La vérité, pourtant, est que l'Occident a en effet grand besoin d'être défendu, mais uniquement contre lui-même, contre ses propres tendances qui, si elles sont poussées jusqu'au bout, le mèneront inévitablement à la ruine et à la destruction ; c'est donc “réforme de l'Occident” qu'il faudrait dire, et cette réforme, si elle était ce qu'elle doit être, c'est-à-dire une vraie restauration traditionnelle, aurait pour conséquence toute naturelle un rapprochement avec l'Orient.³⁵⁶

Il serait bon, bien que sans doute inutile, de faire « graver dans le marbre » ces lignes, pour en finir avec ce « choc des civilisations » dont on nous rebat régulièrement les oreilles ; parce

³⁵⁴ *Op. cit.*, p. 52.

³⁵⁵ *Op. cit.*, p. 56.

³⁵⁶ *Op. cit.*, p. 60.

que bien évidemment seuls « ceux qui ont des oreilles pour entendre » sont en mesure de les comprendre — et, en l'occurrence, le défaut d'audition ne peut être imputé à une simple question d'hygiène quand c'est, de toute évidence, la surdité qui s'est aggravée de façon inquiétante ces derniers temps en Occident.

Nous nous sommes quelque peu éloigné de Gobineau dans le temps — mais, comme le dit la chanson : « Le temps ne fait rien à l'affaire. » Le « tropisme Oriental », comme on a pu le voir, agit indépendamment du temps (et de l'espace), sur des personnes qui, pour avoir un tempérament semblable, sont malgré tout différentes : des individus. Nous avons choisi nos exemples dans une « fourchette » assez étroite pour que Gobineau y ait une place qui ne soit pas trop éloignée de celle des autres. Et dans cet espace de temps, nous voudrions encore introduire une dernière de ces personnalités remarquables, que nous n'avons pas encore rencontrée ; mais qui était, d'une certaine manière déjà présente, puisque nous avons longuement fait référence à Goethe et qu'elle a assuré l'édition des œuvres « scientifiques » de celui-ci, nous voulons parler de Rudolf Steiner. On sait que Rudolf Steiner est le créateur de l'Anthroposophie dont on ignore généralement ce que recouvre exactement cette appellation. Il nous faudra donc retracer brièvement l'itinéraire qui l'a amené là. C'est à Vienne où il fait ses études qu'il commence à s'intéresser à la littérature allemande que lui fait découvrir Karl Julius Schröer dont il suit les cours — il fut particulièrement marqué par ceux qui concernaient Goethe. C'est sur sa recommandation qu'il se rendra à Weimar où on lui propose de rejoindre une équipe qui travaillait à une édition définitive des œuvres de Goethe. On lui confia l'édition des écrits scientifiques du grand homme. C'est à Vienne aussi qu'il découvrira Nietzsche auquel il consacra un livre : *Nietzsche, un homme en lutte contre son temps*, qui attire l'attention de la sœur du philosophe ; elle prendra contact avec Steiner pour qu'il s'occupe à mettre en œuvre un fond d'archives sur Nietzsche — le projet avortera, malheureusement pour les écrits du philosophe qui durent pâtir du traitement que leur fera subir Elisabeth Förster-Nietzsche. Décidément très demandé, Rudolf Steiner, parallèlement à son travail sur Goethe, fut chargé de superviser l'édition des œuvres complètes de Schopenhauer. Lorsque son travail à Weimar toucha à sa fin, il n'eut pas à s'interroger longtemps sur ce qu'il allait pouvoir faire. On lui proposait à Berlin la gérance d'une revue littéraire en difficulté, le *Magazin für Literatur*. Il sauta d'autant plus sur l'occasion, qu'il commençait à se sentir à l'étroit à Weimar. Pour le *Magazin für Literatur*, il va rédiger un article sur le conte alchimique de Goethe : *Le Serpent vert*, qui fut particulièrement remarqué par un certain Fritz Seiler, jeune membre de la Société théosophique fondée par Helena

Petrovna Blavatsky. Il faut dire ici un mot de la Théosophie. Sa fondatrice avait d'abord été chercher son inspiration en Egypte ; mais elle ne tarda pas à se tourner vers l'Orient, vers l'Inde plus précisément ; c'est ainsi que la Société de théosophie fit connaître — on peut même dire *vulgarisa* — auprès d'un large public féru d'ésotérisme et de spiritualité cette partie du monde qui restait pour beaucoup un mystère. Pourtant, l'approche spirituelle de Rudolf Steiner s'inscrivait plutôt dans la filiation de la tradition occidentale et chrétienne ; et lors de ses conférences pour la Société théosophique, il ne se privait de parler « [...] à son auditoire de personnages qui n'étaient pas familiers à la plupart des théosophes : Maître Eckhart et Jacob Boehme, deux mystiques chrétiens ; l'alchimiste Paracelse et Giordano Bruno. Ces penseurs du Moyen Âge et du début de la Renaissance, ainsi que quelques autres, présentaient l'intérêt de montrer que le mysticisme était une voie essentielle pour accéder à la connaissance et offrait une autre perspective que celle de la tradition matérialiste caractéristique de l'époque moderne. Il s'agissait de compléter cette vision matérialiste univoque par les acquis de la tradition de la spiritualité occidentale. » ; et : « Dans l'ensemble l'auditoire accepta[it] les propositions de Steiner, mais certaines critiques s'élevèrent néanmoins. Quand un théosophe lui signala que ses idées n'étaient pas conformes avec le message de la directrice de la société, [...] il répliqua quelque chose comme "Ah, vraiment ?" et poursuivit. »³⁵⁷ C'est lors de l'une de ces conférences qu'il fit la rencontre qui allait être déterminante dans son parcours. Marie von Sivers, était une jeune Russe — par ailleurs amie d'Édouard Schuré, lui-même grand admirateur de Gobineau et wagnérien convaincu — qui avait étudié l'art dramatique à Paris. « [Elle] joua aussi un rôle essentiel dans la mise en scène des drames-mystères de Steiner. Au cours d'une [...] conversation, elle lui demanda s'il n'était pas temps de créer un nouveau mouvement spirituel, fondé sur la science moderne — étant sous-entendu que cette tâche pourrait lui incomber. Steiner approuva, précisant qu'il ne pourrait s'associer qu'à un mouvement exclusivement lié à l'occultisme occidental et qui en favorise le développement... à un mouvement qui se rattache à Platon et à Goethe. »³⁵⁸ C'était évidemment une prise de distance incompatible à terme avec la Théosophie. Mais la rupture n'était pour l'heure à l'ordre du jour : « Que son point de vue ait concordé ou non avec la doctrine de la théosophie, Steiner fut assez convaincant pour être accepté. On lui demanda même de devenir secrétaire général de la section allemande de la Société théosophique que les membres entendaient fonder si le Dr Steiner acceptait leur offre. »³⁵⁹ Nous passerons sur

³⁵⁷ Gray Lachman, *Rudolf Steiner, Une biographie*, p. 134, Actes sud.

³⁵⁸ *Op. cit.*, p. 135.

³⁵⁹ *Op. cit.*, p. 138.

les péripéties qui présidèrent à la scission ; celle-ci devint inéluctable quand fut créé l'Ordre de l'Étoile d'Orient pour introniser Krishnamurti comme futur Messie. « Quand Steiner eut vent de cette nouvelle, il interdit immédiatement l'Ordre en Allemagne et enjoignit à tous les membres qui s'étaient déjà inscrits de résilier leur adhésion. »³⁶⁰

Ce qui provoqua son exclusion de la Société théosophique. C'est ainsi qu'en 1913 naquit la Société anthroposophique.

Steiner fournit la définition probablement la plus souvent citée de l'anthroposophie à la fin de sa vie, dans un recueil formé à l'origine par les méditations qu'il adressait sous forme de lettres aux membres de la société [...] et publiées sous le titre *Les Lignes directrices de l'anthroposophie* : « L'anthroposophie est un chemin de connaissance qui voudrait conduire le spirituel en l'être humain au spirituel en l'univers. » Le terme ne venait pas de lui, il ne s'en cacha pas : un de ses professeurs de Vienne, Robert Zimmermann, l'avait pris pour titre d'un livre d'esthétique, et il l'avait aussi rencontré dans l'œuvre du philosophe Immanuel Hermann (von) Fichte, fils du plus célèbre Johann Gottlieb Fichte. Le terme fut peut-être employé pour la première fois par l'alchimiste Thomas Vaughan, dans son *Anthroposophia theomagica*, paru en 1650. / Étymologiquement le mot vient de deux termes grecs : *anthropos*, « homme », plus souvent traduit aujourd'hui par « être humain », et *sophia*, « sagesse ». Son lien avec la théosophie est manifeste, la distinction étant que ce dernier terme, employé par Jacob Boehme au XVII^e siècle, désigne la sagesse « de Dieu » ou « des dieux » [...], alors que par « anthroposophie », Steiner entendait une méthodologie et un corps de connaissances issus de son propre parcours spirituel. Il employait aussi [...] l'expression « science spirituelle » pour mettre l'accent sur le fait que ce savoir n'est pas révélé, comme celui que propose la théosophie et certaines religions plus répandues, mais qu'il s'obtient par une démarche personnelle. / Pour Steiner, l'anthroposophie se devait de changer le monde, tâche que les religions éludaient généralement.³⁶¹

C'est en Suisse que s'implanta finalement l'anthropologie, à Dornach, où Rudolf Steiner fit construire le temple de la Société : le Goetheanum. « [Celui-ci] opérait, croyait-il, à la manière d'une caisse de résonance cosmique, par l'intermédiaire de laquelle les dieux

³⁶⁰ *Op. cit.*, p. 169.

³⁶¹ *Op. cit.*, pp. 170, 171.

pourraient de nouveau communiquer directement avec l'humanité. »³⁶² Comme on le voit, il s'agissait ni plus ni moins de rétablir la communication avec « les dieux » en retrouvant l'axe du Ciel. C'est ce à quoi s'attache d'une autre manière la « Philosophie Orientale » de Mollâ Sadrâ qui, elle aussi propose à l'individu soucieux de son salut de prendre son bâton de pèlerin céleste et de « se mettre en route ». Mais l'anthroposophie, quant à elle, se veut et se pense comme une « voie Occidentale » et propose aux « hommes de bonne volonté » de travailler collectivement au sein de la Société à un retour des dieux, là où Mollâ Sadrâ propose à chacun, par un travail individuel de conversion, *un retour à Dieu*. Pourtant, l'objectif est *au fond* le même.

³⁶² *Op. cit.*, pp. 175, 176.

CONCLUSION

Henry Corbin dans le chapitre final et récapitulatif de sa « somme théosophique », *En Islam iranien*, intitulé : *La chevalerie spirituelle*, écrit avoir perçu « de profondes résonances » entre « l'épopée sohravardienne du héros gnostique » et « l'épopée mystique de l'Occident, celle du saint Graal et de ses chevaliers » ; et il poursuit :

Pour parler de filiation historique, il y aurait à évoquer, certes, les relations d'amitié attestées entre un émir égyptien comme Usama ibn Monqâdh et les chevaliers du Temple, peut-être les relations entre Druzes et Templiers, enfin l'adoubement qui aurait été conféré à Saladin et à quelques autres. Mais on ne ferait ainsi que revenir sur des choses déjà connues. Une autre tâche se propose : prolonger l'approche phénoménologique tentée ici [En Islam iranien, IV, Livre VII, Le Douzième Imâm et la Chevalerie spirituelle] autour du XII^e Imâm, parce que l'histoire d'une spiritualité n'est autre que cette spiritualité même, et que cette spiritualité continue et se perpétue dans tout effort appliqué à dégager des affinités appelées à éclore. Quand nous disons “de l'Île Verte des Johannites à un poème inachevé de Goethe” [c'est le titre de la section I du chapitre III, du Livre VII, intitulée : *La chevalerie spirituelle*], nous ne sous-entendons nullement la continuité matérielle extérieure d'un motif ou d'une institution depuis le XIV^e siècle jusqu'au début du XIX^e, mais le synchronisme réglant un champ de conscience dont les lignes de force nous montrent à l'œuvre les mêmes réalités métaphysiques.³⁶³

³⁶³ Henry Corbin, *En Islam iranien*, Chapitre III, *La chevalerie spirituelle*, p. 391, 392.

Nous retrouvons ici sans surprise le nom de Goethe qui a lui aussi été sensible au « tropisme Oriental » comme tous ceux que nous avons mentionnés et cités dans cette dernière section de notre travail.

De l'Île Verte des Johannites à un poème inachevé de Goethe, dans le titre de cette section I de *La chevalerie spirituelle*, Henry Corbin fait allusion à la fois à l'« Île verte » des Johannites de Strasbourg dont le nom évoque, dit-il, une autre Île verte où se trouve la résidence de l'Imâm caché et de ses compagnons ; et un poème inachevé de Goethe qui porte pour titre *Die Geheimnisse*. Cela nécessite une explication. On sait que les shî'ites attendent la parousie du XII^e Imâm, l'Imâm caché, qui mettra fin au cycle de la *walâyat*, c'est-à-dire au cycle de l'initiation spirituelle ; Henry Corbin écrit : « Le Prophète annonce solennellement dans certains de [s]es hadîth que les Imâms venant après lui seront au nombre de douze sans plus ; le dernier sera le Résurrecteur (le *Qâ'im*), le *Mahdî* (le Guidé qui guide vers Dieu ou bien, en comprenant avec certains *al-madhî ilay-hi* : celui vers qui l'on est guidé et qui dès lors vous guide, *al-Madhî al-Hâdi*). »³⁶⁴

Corbin commence par noter la *coïncidence* de ces deux Îles Vertes ; et il ajoute :

Pure homonymie géographique, certes, et pourtant le lien d'un secret analogue relie l'une à l'autre les deux îles. [...] Il y a beaucoup d'autres "Îles Vertes". Mais entre l'Île Verte des Johannites de Strasbourg et l'Île Verte de la tradition shî'ite, certaines résonances inattendues sont perceptibles. L'Île Verte de Strasbourg fut un centre spirituel des chevaliers johannites où se développa au XVI^e siècle une forme de spiritualité caractérisée par le nom de ceux qui en sont le centre, à savoir le nom d'"Amis de Dieu" (*Gottesfreunde*). C'est l'équivalent exact du nom de ceux que le shî'isme désigne comme *Awliyâ Allâh* (Amis de Dieu), et nous avons appris que la *walâyat* comporte un culte d'amour spirituel initiant à la connaissance de soi. Comment se dérober devant la question que pose l'appellation commune : n'y aurait-il pas quelque chose de commun entre "Amis de Dieu" en Islam shî'ite et "Amis de Dieu" en chrétienté d'Occident ? Les uns et les autres ne poursuivent-ils pas une quête ayant à surmonter les mêmes difficultés et à tenir les mêmes engagements ? /

³⁶⁴ *Op. cit.*, p. 304.

Les uns et les autres restent dans l'incognito à l'égard de la masse des hommes, et pourtant on peut dire des uns et des autres qu'ils sont "les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde". Chez les uns et les autres la vie est gouvernée par la présence invisible du Guide personnel intérieur. Le personnage mystérieux qui fut le pôle des Amis de Dieu de l'Île Verte des johannites, et qui lui-même n'est connu que sous le nom de "l'Ami de Dieu du Haut-Pays" (*der Gottesfreund vom Oberland*), rendra dans l'occultation, exactement comme le XII^e Imâm ; les siens le cherchent en vain en ce monde, comme ses chevaliers avaient cherché en vain Kay Khosraw.³⁶⁵

Henry Corbin donne les explications suivantes où il introduit le poème de Goethe dont il a été question :

Le synchronisme que l'on envisage, et que peut seule envisager une phénoménologie des formes spirituelles, est celui-ci : le voile retombé sur l'ultime assemblée de l'Ami de Dieu du Haut-pays et ses douze compagnons, se relève sur une autre assemblée de douze chevaliers que décrit un poème de Goethe et qui a pour titre *Die Geheimnisse* (les "Secrets" ou les "Mystères") Là même, le sens donné par Goethe au plérôme des douze chevaliers correspond de façon frappante au sens du plérôme des douze Imâms pour l'histoire religieuse de l'humanité. C'est dans le champ de conscience ainsi délimité par l'assemblée des douze chevaliers que Goethe réunit au sommet d'un Mont-Serrat idéal, que nous pouvons observer à l'œuvre les lignes de force qui, d'autre part, font éclore au sein du shî'isme l'idée d'une chevalerie spirituelle commune à toute la tradition abrahamique, comme elles font éclore dans l'œuvre de Wolfram von Eschenbach l'idée d'une chevalerie commune aux chevaliers de la chrétienté et de l'Orient, c'est-à-dire de l'Islam.³⁶⁶

Corbin parle de « synchronisme » à propos de la coïncidence qu'il constate entre les deux Îles Vertes dont il dit qu'elle est une « [p]ure homonymie géographique » ; c'est un phénomène que Jung appellera par la suite : synchronicité — qui est proprement une coïncidence signifiante — pour le distinguer, et pour éviter toute confusion avec ce qu'on entend généralement par coïncidence. « Synchronicité » ou « principe de relation acausale » ; qu'est-ce à dire ? Jung écrit à ce propos : « La coïncidence signifiante ou similitude d'un état

³⁶⁵ *Op. cit.*, p. 392.

³⁶⁶ *Op. cit.*, p. 393.

psychique et d'un état physique sans rapport réciproque de causalité signifie, pour en donner une définition générale, une modalité acausale, un ordre sans cause. Mais la question se pose maintenant de savoir si notre définition de la synchronicité, qui ne concerne encore que la similitude entre processus psychiques et physiques, ne pourrait, voire ne devrait pas être élargie. » ; il poursuit en ajoutant : « De fait j'incline à supposer que la synchronicité au sens restreint n'est qu'un cas particulier d'un ordre général sans cause, le cas de la similitude entre processus psychiques et physiques, dans lequel l'observateur a l'avantage de pouvoir identifier le *tertium comparationis*. » ; et il termine par les considérations suivantes : « Les coïncidences significatives sont pensables en tant que purs hasards ; mais à mesure qu'elles s'accumulent, que la correspondance devient plus exacte et plus poussée, leur probabilité décroît et elles deviennent de plus en plus impensables, c'est-à-dire qu'il est impossible de les considérer comme de simples hasards, mais qu'en l'absence de toute possibilité d'explication causale il faut voir en elles les manifestations d'un ordre. J'ai déjà relevé que l'«impossibilité d'expliquer» ne réside pas dans le simple fait que la cause est inconnue, mais qu'une cause quelconque n'est même pas pensable avec les moyens de notre entendement. C'est nécessairement le cas lorsque l'espace et le temps perdent leur sens, en d'autres termes quand ils sont devenus relatifs, car dans ces conditions il n'est plus possible d'établir l'existence d'une causalité ni même de penser celle-ci puisqu'elle présuppose le temps et l'espace. »³⁶⁷ Comme on peut s'en rendre compte, la « coïncidence » notée par Corbin entre les deux Îles Vertes, par-delà l'espace et le temps, relève bien de ce que Jung nomme synchronicité — cela ressort clairement des considérations de Corbin qui a parfaitement pu connaître les travaux de Jung sur le sujet. Corbin poursuit son analyse phénoménologique du parallèle évident qu'il a pointé entre les deux Îles Vertes ; et, s'agissant de la figure de l'Ami de Dieu de l'Oberland, il écrit que la réalité même de son existence était si problématique qu'on a fini par croire à une « supercherie littéraire » ou encore à un « dédoublement de personnalité ». Mais dit-il :

Il suffit de se remémorer le mode de «présence» de l'Imâm caché pour nos théosophes shî'ites, de façon plus précise encore la présence réelle que signifie pour tant de shî'ites et de soufis le Guide personnel invisible (*ostâd ghaybî, shaykh al-ghayb*), pour comprendre, en tout état de cause, le comportement de Rulman Merswin [qui transcrivit les propos de L'Ami] et ce qu'il en fut de ses relations avec

³⁶⁷ C.G. Jung, *La synchronicité, principe de relations acausales*, pp. 107, 108, in *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel.

l'Ami de Dieu. »³⁶⁸ Corbin raconte assez longuement l'histoire de l'Ami de Dieu et de Rulman Merswin, nous abrègerons. Qui était cet Ami de Dieu ? Écoutons Corbin : « Ne répond à la question que la longue épître qu'il adressa plus tard aux Johannites de l'Île Verte [...]. Cette lettre contient son autobiographie spirituelle ; elle dit ses origines familiales (fils d'un riche négociant) ; son amitié de jeunesse avec le fils d'un chevalier ; comment tous deux parcoururent ensemble le monde, sans autre souci que le souci de "chevaliers en quête de chevalerie". Puis la rupture déchirante de ses fiançailles, advenues à la suite d'une première vision qui lui découvrait l'impossibilité de poursuivre simultanément la quête de l'amour divin et celle de l'amour humain. / À son tour la question se pose : qui était Rulman Merswin ? et de nouveau la réponse se trouve dans une autobiographie faisant partie des papiers mis en ordre et pieusement conservés par les Johannites après la mort de Rulman. Celui-ci était un négociant appartenant à une famille patricienne de Strasbourg. Son récit nous montre comment en 1347 il abandonna toute affaire de négoce et se retira du milieu social qu'il avait fréquenté jusque-là.³⁶⁹

Rulman, alors qu'il médite dans son jardin, est en proie à « une vision de claire lumière qui l'entoure et l'enlève au-dessus de lui-même, tandis que certaines paroles vibrent dans cette lumière » ; il garde tout cela pour lui jusqu'à ce que, à ce qu'il en dit lui-même : « Dieu inspira à un homme du Haut-Pays de descendre vers moi. Lorsqu'il fut venu, Dieu me fit connaître que je pouvais parler de tout avec lui. Cet homme était complètement inconnu du monde ; il fut mon ami secret ; mon compagnon familial. » ; l'Ami de Dieu retourna d'où il était venu ; et commença alors un échange épistolaire entre les deux amis. Corbin poursuit : « Voici que les deux amis ont une même vision en songe [...]. Ils se rejoignent à Strasbourg. Leur vision leur avait révélé qu'ils devaient fonder quelque chose comme un cloître ; ainsi prit naissance l'Île Verte. »³⁷⁰

Henry Corbin précise : « Ce que les deux amis veulent fonder, c'est un "refuge" non pas seulement pour les "clercs", mais pour tous les hommes cherchant la voie spirituelle, et cela en toute liberté à l'égard des règles imposées jusque-là par les coutumes de l'Église ou par le droit canonique. Un lieu de l'Esprit ouvrant la voie vers la plus haute connaissance à ceux qui

³⁶⁸ Henry Corbin, *En Islam iranien*, Chapitre III, *La chevalerie spirituelle*, pp. 397, 398.

³⁶⁹ *Op. cit.*, pp. 396, 397.

³⁷⁰ *Op. cit.*, pp. 397, 398.

voudraient ou devraient garder simultanément une activité dans le monde, alors que la coutume avait été jusque-là de s'enfermer dans un cloître. / C'est ce qui caractérise le projet des deux amis, et qui situe au mieux l'idée de chevalerie spirituelle, après que "le temps des cloîtres et des couvents est passé". »³⁷¹ Corbin insiste sur le rapprochement qu'il y a lieu de faire ici avec ce que l'on trouve dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach qui parle d'une chevalerie conjointe d'Orient *et* d'Occident ; à la différence près qu'il s'agirait dans ce cas « d'une chevalerie spirituelle, agissant à l'intérieur du monde tout en y gardant l'incognito, comme les compagnons du XII^e Imâm ». Et donc : « Ce lieu saint du XIV^e siècle resta inconnu du monde. Il en fut de lui comme du domaine du Graal ou comme de l'Île Verte de l'Imâm. [...] C'est cela la loi de l'ésotérisme et de l'*incognito* du chevalier spirituel, car ce n'est pas de l'extérieur ni à la foule que l'"appel" se fait entendre ; seuls les individus le perçoivent lorsque cet appel vibre au fond de leur âme. Alors l'Ami de Dieu devient leur guide et leur compagnon (leur *ostâd qhaybî*, leur "maître intérieur"). »³⁷² Le récit de l'activité de l'Ami de Dieu et de la confrérie dont il est à l'origine touche à sa fin. Une dernière assemblée réunissant les *douze* Amis fut convoquée sans qu'aucun des douze n'ait été expressément averti : « Il se passa alors ceci. Sans qu'il ait eu aucune entente extérieure, mais sur le seul appel venant à eux du monde spirituel et résonant à l'intérieur de l'âme, les douze initiés se retrouvent au lieu et au moment indiqués [...]. »³⁷³

Là encore Corbin pointe la concordance remarquable qui s'établit avec l'ésotérisme shî'ite :

On sera attentif ici au rôle spirituel identique et aussi inconnu des hommes, qu'assument aussi bien les douze initiés réunis autour de l'Ami de Dieu de l'Oberland, que des Amis de Dieu (*Awliyâ' Allâh* ou en persan *Awliyâ-e Khodâ*) groupés autour de leur "pôle". Les traditions shî'ites aussi bien que celles de l'Ishrâq de Sohrawardî, nous répètent que sans l'existence du pôle mystique qui est l'Imâm et celle des compagnons qui l'entourent, et qui sont "les yeux par lesquels Dieu regarde encore le monde", l'humanité, le monde de l'homme, ne pourrait persévérer dans l'être. / Il y aurait maintenant à rappeler, à propos de l'assemblée des douze Amis de Dieu dans le Haut-Pays, une exemplification des vertus pléromatiques de la

³⁷¹ *Op. cit.*, p. 398.

³⁷² *Op. cit.*, p. 400.

³⁷³ *Op. cit.*, p. 401.

dodécade, c'est-à-dire de l'aptitude immanente au nombre douze à signifier une réalité achevée, à "chiffrer" une assemblée complète, un plérôme. [...] Quant à la nature de l'assemblée des douze Amis dans le Haut-pays, nous relevons ceci : ils récapitulent la totalité de l'humanité spirituelle ; ils sont le rempart invisible qui préserve la masse humaine, à son insu, de la catastrophe ; leur "pôle" rentre dans l'occultation.³⁷⁴

Après avoir examiné les traits par lesquels on peut rapprocher l'assemblée des Amis de Dieu de l'Oberland du plérôme du shî'isme, Henry Corbin poursuit son étude comparative en présentant le poème inachevé de Goethe, *Die Geheimnisse*, dont il a été question plus haut ; il écrit : « Nous croyons que pour la recherche phénoménologique il est rigoureusement vrai de dire avec W. Rath que "devant le regard spirituel de Goethe se tint une assemblée parallèle à celle que décrit la lettre de l'Ami de Dieu de l'Oberland à Rulman Merswin". »³⁷⁵ Le poème raconte l'histoire d'un voyageur, un jeune moine, Frère Marcus qui, alors qu'il s'est égaré au soir d'une étape qui l'a mené vers quelque haute vallée de montagne, arrive à une demeure dont la porte close est surmontée d'une « image mystérieuse : une croix entrelacée de roses. Quel en est le sens ? Pas un mot, pas une inscription qui aide à la déchiffrer. "Qui donc a ici associé des roses à la croix ? (*Wer hat dem Kreuze Rosen zugestellt ?*). » Marcus frappe à la porte : on lui ouvre. Il est accueilli à bras ouverts par les habitants du lieu ; et il découvre « [d]ouze stèles environnant une treizième, [...] disposées le long des murs comme le chœur d'une église [...]. Et voici qu'au-dessus de la treizième, celle d'HUMANUS, sommet de l'arc de cercle que dessinent les douze stèles groupées autour d'elle, l'adolescent retrouve le même emblème : la Croix entrelacée de roses. » Le poème inachevé reste énigmatique ; il se clôt sur une vision de Frère Marcus : « Une théorie de silhouettes juvéniles couronnées de fleurs ; la lueur des flambeaux accuse, dans le crépuscule matinal, la blancheur des vêtements qui les drapent. De quelles fêtes, de quelles célébrations nocturnes reviennent-elles ? Les flambeaux comme les étoiles s'éteignent dans le lointain. » Lorsque, trente ans plus tard, on interrogea Goethe sur la manière dont il aurait pu finir son poème, Corbin rapporte qu'il précisa, concernant le personnage d'HUMANUS, que celui-ci représentait « l'HOMME pleinement HUMAIN, comme centre d'une constellation d'individualités typiques, que leurs aspirations rassemblent autour de lui en raison de leur affinité, et qui ne peuvent trouver leur épanouissement total qu'en se rassemblant ainsi autour de lui. »

³⁷⁴ *Op. cit.*, pp. 402, 403.

³⁷⁵ Henry Corbin, *En Islam iranien*, Chapitre III, *La chevalerie spirituelle*, p. 404.

Et poursuit Corbin :

Le lecteur ou l'auditeur accompagnant Frère Marcus dans sa pérégrination aurait été amené à prendre conscience que chaque religion particulière atteint le plus haut moment de sa floraison et de sa fructification, en se rapprochant de ce suprême Guide et médiateur, voire en s'identifiant pleinement avec lui. / Ce qu'en somme embrassait le regard spirituel de Goethe dans la vision de cette assemblée mystique, c'était le cycle complet de la direction véritable suivie par l'humanité ; cette direction elle peut la suivre à son insu, voire malgré elle et se tromper sur elle ; elle peut la renier, comme elle peut renier les Guides invisibles qu'elle ignore ou dont elle ne peut même plus soupçonner quel est l'ordre de réalité. C'est pourquoi Goethe, qui très probablement avait conçu l'idée de ce poème sous l'influence de la tradition du Graal, assurait dans sa réponse que, pour comprendre ce poème, le lecteur devait s'orienter sur une sorte de "Mont-Serrat idéal, car l'intention du poème était que l'homme (le héros Humanus) fût conduit à trouver le bonheur et la quiétude "au sommet de son propre Mont-Serrat".³⁷⁶

On le voit, le parallèle est parfait entre le contenu — on pourrait dire le fond et jusqu'à la forme — du poème de Goethe et les enseignements de la mystique shî'ite :

L'idée même de ce "Mont-Serrat intérieur" [qu'on peut lire : "Mont-Salvat"] nous reconduit à la montagne psycho-cosmique de Qâf ; l'ascension de Frère Marcus est la même que celle des héros mystiques de Sohrawardî. Il y a plus. Les douze chevaliers tenant chapitre autour de l'emblème de la Rose-Croix et chez qui pénètre Frère Marcus, typifient chacun, selon Goethe, une des religions de l'humanité, dont chacune approche d'autant plus de sa perfection qu'elle est plus proche de celui qui est leur pôle : le treizième. Or, voici que nous lisons chez Ibn Abî Jombûr, l'un des plus grands théosophes shî'ites, suivant de près ici la doctrine d'Ibn 'Arabî ; "Le douzième Imâm est le pôle de l'Imâm de ce temps. En lui converge chaque Imâm et chaque pôle, de l'Orient à l'Occident, de la Terre jusqu'au Ciel [...]. Car le monde continue d'être préservé tant qu'y permanence cet Homme parfait [...]. Et cela nous montre que dans les douze Imâms, du premier au dernier, sont manifestées toutes les religions selon l'exotérique et selon l'ésotérique, ainsi que toutes les perfections de

³⁷⁶ *Op. cit.*, pp. 404-406.

l'ordre visible et de l'ordre invisible. S'ils venaient à manquer (à être absents), l'univers cesserait d'être et retournerait à son origine. Car c'est par eux que tout a commencé, et c'est à eux que tout retourne.³⁷⁷

Pour en finir sur ce sujet passionnant et dont la pertinence pour ce qui est notre propos n'aura pas échappé au lecteur, nous citerons une dernière fois l'indispensable Henry Corbin : « Entre la vision de l'assemblée des douze chevaliers chez Goethe et la vision du plérôme des douze Imâms, il y a, (dans les intentions phénoménologiques saisissables) une concordance frappante. Chaque fois le pôle est aussi le treizième, puisqu'il exprime l'unité, l'achèvement du plérôme des douze ; ainsi en est-il pour l'Ami de Dieu de l'Oberland, lors de l'ultime assemblée des douze Amis ; ainsi en est-il pour *Humanus* et les douze chevaliers rose-croix ; le douzième Imâm est lui-même le treizième puisqu'il vient après onze Imâms et le Sceau des prophètes. »³⁷⁸

On pourrait reprocher à Henry Corbin de trop « tirer » vers l'identification phénoménologique de deux traditions religieuses par ailleurs différentes sous bien des aspects. Et il est vrai aussi que le poème de Goethe, par son thème et par son inachèvement même, laisse la liberté à d'autres explications qui vont chercher moins loin ; ainsi, l'allusion à la Rose-Croix pointée par Corbin et l'ésotérisme occidental sont la direction choisie par Christian Lepinte dans son livre sur *Goethe et l'Occultisme* : « Le poème des *Geheimnisse*, conçu en août 1784 et né de préoccupations spirituelles où l'influence rosicrucienne a une grande part, hante l'esprit du poète, et restera inachevé. Jugé impossible dès le 28 mars 1785, où Goethe s'en ouvre à Knebel, l'entreprise est reconnue en 1815 trop grandiose pour être terminée. L'ordre monastique dont les mystères nous sont présentés dans le fragment du poème participe à la fois de l'ordre des Templiers, de la Rose-croix, de la maçonnerie et de la confrérie mystique du Saint Graal. L'ordre, dépositaire de la spiritualité la plus haute, représente la synthèse de différentes formes de religiosité, chrétienne et maçonnique, spinoziste et rosicrucienne, antique et moderne. L'influence de la doctrine martiniste [de : Saint-Martin, le “philosophe inconnu”] y est également très sensible. » Il met, à juste titre, en évidence le « goût du mystère » chez Goethe qui prend « [...] des formes variées, échelonnées depuis le simple jeu de l'ésotérisme jusqu'à l'attitude suprême du respect » ; et il ajoute que « [l]e mystère prend une forme supérieure, lorsqu'il répond à des exigences pédagogiques.

³⁷⁷ *Op. cit.*, pp. 406, 407.

³⁷⁸ *Op. cit.*, p. 407.

[...] L'homme passe tous les jours auprès de réalités qui lui sont devenues familières et qu'il ne remarque plus. Or ces réalités, qui ne posent en apparence aucun problème, qui ne suscitent aucun émoi, sont pourtant déjà des mystères. L'ésotérisme dont on use dans la Providence pédagogique vise précisément à faire naître dans les jeunes élèves l'intérêt au lieu de l'incuriosité, le respect au lieu de l'indifférence. [...] / Le mystère, comme principe éducatif, trouve son expression parfaite dans les sociétés ésotériques. »³⁷⁹

Il est important de noter aussi que, comme le fait remarquer Christian Lepinte :

Le sens du mystère provient chez Goethe de ses études de la nature. Il y a appris que “tout ce qui est grand et important se prépare, croît et se développe seulement dans le silence [...]”. Où qu'elle apparaisse, la vie est entourée de mystère, protégée par le mystère. / Une loi mystérieuse régit toute l'échelle du vivant, explique par-delà les métamorphoses l'unité d'être, l'accomplissement et le développement d'une forme première — *Urform*. / Par la métamorphose des plantes nous retrouvons la notion goethéenne du “mystère manifeste”, de l'*offenbare Geheimniss*. Le développement de la plante n'échappe aux yeux de personne ; il se produit partout et toujours. La vie ne cache en apparence rien de son devenir, et tout semble se passer à découvert. En fait, elle a son propre mystère ; et le processus secret de sa métamorphose obéit à une loi cachée, interne, biologique. Goethe condamne comme un sacrilège la science du rationaliste qui prétend percer à jour le mystère des choses.³⁸⁰

Il faut retenir de tout cela que pour Goethe, comme pour tous ceux qui lui ressemblent, c'est la vie-même qui constitue le grand mystère — le *mysterium magnum* — ; et que, donc, dans le fond, il n'y a pas de véritable séparation entre physique et métaphysique puisque, aussi bien, c'est la physique elle-même qui se révèle comme métaphysique aux yeux de l'observateur qui *sympathise* avec la nature et la vie. Là aussi, tout est question de lecture, c'est-à-dire d'interprétation, d'*herméneutique*. Pour l'observateur *voir* signifie *interpréter* ; parce que :

³⁷⁹ Christian Lepinte, *Goethe et l'Occultisme*, pp. 150-152, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg.

³⁸⁰ *Op. cit.*, pp. 154, 155.

Le mystère est à la fois dans l'attitude de l'observateur [...]. Le vrai, comme Dieu, ne se laisse pas saisir ou contempler directement, mais dans ses manifestations, ses "signatures" [...]. [L]a vérité ne doit apparaître que voilée ; elle ne peut être communiquée, entière, à tous. [...] / Goethe rejoint ici Saint- Martin : "Quoique la lumière soit faite pour tous les yeux, il est encore plus certain que tous les yeux ne sont pas faits pour la voir dans son éclat. C'est pour cela que le petit nombre des hommes dépositaires des vérités que j'annonce est voué à la prudence et à la discrétion par les engagements les plus formels. Aussi me suis-je promis d'user de beaucoup de réserve dans cet écrit [Claude de Saint-Marin, *Erreurs*, IV, V] et de m'y envelopper souvent d'un voile que les yeux les moins ordinaires ne pourront pas toujours percer, d'autant que j'y parle parfois de tout autre chose que ce dont je parais traiter". Pour le Philosophe inconnu, comme pour Goethe, le mystère est donc une attitude de prudence et une exigence de respect devant la vérité.³⁸¹

Là aussi tout est évidemment question de lecture et d'interprétation. Pour l'observateur voir signifie interpréter. On peut dire que cette l'attitude est celle-là même qui correspond généralement à l'initiation en tout temps et en tout lieu. Parce qu'il y a, au départ, une distance entre le fidèle qui aspire à la connaissance et l'Intelligence dont elle procède ; mais cette « distance » n'est pas un fossé, ce n'est donc pas véritablement une distance : c'est une échelle où l'on progresse de degré en degré — une gradation et une graduation. On peut dire aussi bien, avec Mollâ Sadrâ, que c'est une question de *présence* ; et cette présence, pour qu'elle se réalise, nécessite une *conversion* qui, en principe, n'est aucunement réservée à une élite comme semblent le dire Goethe et Saint-Martin, mais qui est à la portée de chacun pour peu qu'il soit capable de changer la direction de son regard et de se « mettre en route » en suivant l'étoile. Reste bien sûr à régler le problème de l'*initiateur* — de celui qui donnera l'impulsion —, du Guide ; mais là aussi la solution passe par l'individu lui-même — et par l'*individuation*, pour parler comme Jung — ; et par la relation qui s'établit entre lui et son Maître. Mais, au bout du compte, la finalité de cette relation de Maître à disciple doit déboucher pour l'impétrant sur la découverte du fait que celui-ci se révèle comme Maître *intérieur* ; une initiation qui réussit doit donc faire apparaître cette instance comme relevant de l'intimité même de l'individualité — et, par conséquent, elle n'a plus, dès lors, à être

³⁸¹ *Op. cit.*, pp. 155, 156.

recherchée à l'*extérieur*. Dans la Théosophie Orientale de Sohrawardî — que viendra parfaire Mollâ Sadrâ — ce processus est exemplifié comme rencontre avec l'ange personnel :

L'Ange apparaît dans l'œuvre de Sohrawardî sous l'aspect du Guide propre (*pîr*) du pèlerin et ceci souvent sous la forme d'un Sage d'une jeunesse éternelle.[...] La reconnaissance de l'Ange reconnu tantôt comme un enfant éternel, tantôt comme un jouvenceau sage, tantôt comme Gabriel ou la "sagesse éternelle" est la mise en œuvre de cette devise qui est le fondement même de toute gnose. "Celui qui se connaît soi-même (son âme) connaît son Seigneur." Aussi bien la figure de l'Ange-Esprit Saint, comme Ange de la race humaine, s'individualise-t-elle sous l'aspect de son Soi ou sa "Nature parfaite" [...] / La Nature-Parfaite est la Figure individualisée, singularisée de l'Ange pour le pèlerin. Elle se présente comme son Guide personnel et son propre soi. Cette "Nature-Parfaite" (*al-Tibâ' al-tâmm*) est en dernière analyse l'"Ange personnel du philosophe" non pas certes comme son ange gardien, mais comme la contrepartie spirituelle, ou l'*alter ego* céleste de l'homme terrestre.³⁸²

Revenons à présent à la Chevalerie spirituelle que nous évoquions plus haut — nous ne quitterons donc pas Sohrawardî. Rappelons ce que Henry Corbin disait du rôle que celui-ci a *historiquement* joué :

La vocation spirituelle de l'Iran est de nouer le lien entre cette tradition abrahamique qu'il a fait sienne par l'Islam et la tradition zoroastrienne qu'il tient de ses origines. Aussi bien avons-nous vu l'idée de chevalerie spirituelle éclore avec l'éthique zoroastrienne, inspirée par le combat des Fravartis, celles-ci choisissant de descendre en ce monde pour y défendre la création d'Ôhrmazd, de même qu'elles avaient veillé aux hauts remparts du monde de Lumière contre les puissances ahrimaniennes (c'est le combat primordial raconté dans le livre mazdéen de la Genèse, le *Bandahishn*). Avec Sohrawardî, résurrecteur en Islam iranien et en Iran islamique de la théosophie des anciens Perses, nous avons assisté à la métamorphose de l'épopée héroïque de l'ancienne chevalerie iranienne en épopée mystique des pèlerins de Dieu, dans le soufisme iranien. »³⁸³ ; et il poursuit : « C'est par une intuition parfaitement juste qu'Eugenio d'Ors, en commentant l'idée avestique de l'Ange de la *Fravarti*, entité

³⁸² Daryush Shayegan, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spirituel*, pp. 275, 276, Albin Michel.

³⁸³ Henry Corbin, *En Islam iranien, IV*, Chapitre III, *La chevalerie spirituelle*, p. 390, Tel Gallimard.

céleste archétype de chaque créature de Lumière, put écrire : “La religion de Zoroastre se traduit en une sorte d’Ordre de chevalerie.” Avec l’épopée sohrwardienne du héros gnostique, de l’exilé à la quête du Graal de Jamshîd et de Kay Khosraw, du chevalier de la foi combattant pour le retour des êtres à leur être vrai (qui est le Graal même) nous avons perçu de profondes résonances avec l’épopée mystique de l’Occident, celle du saint Graal et de ses chevaliers.³⁸⁴

Passée de la religion de Zoroastre au shî’isme iranien, cette *idée* d’une Chevalerie spirituelle se révèle œcuménique puisqu’on la retrouve dans le *Parzival* de Wolfram von Eschenbach et jusque chez Goethe ; ainsi dans *Die Geheimnisse*, le poème inachevé analysé par Corbin, celui-ci donne les précisions suivantes :

Ce que Frère Marcus est par rapport à Humanus, chaque adepte shî’ite doit l’être par rapport au XII^e Imâm, l’Imâm caché. De sa propre foi et de sa fidélité il dépend que sa propre personne et sa propre vie soient déjà le début d’une “désoccultation” de l’Imâm, [...]. Il lui incombe d’être le coopérateur de l’Imâm, d’en préparer la parousie [...]. C’est une idée et un ethos permanents au fond du spirituel iranien depuis la lointaine prédication zoroastrienne. La parousie ou manifestation qui annoncera la Résurrection est l’exact correspondant, en théologie shî’ite, de l’idée de *Frashkart*, transfiguration ou réjuvenation du monde, en théologie zoroastrienne. Éthique zoroastrienne des *Fravartis* et éthique du *javânmard*, c’est tout le message de “chevalerie spirituelle” légué par l’Iran. Nous venons de suggérer son accord parfait et secret avec le message des chevaliers johannites de l’Île verte et avec le message des chevaliers rose-croix de Goethe.³⁸⁵

Il faut insister sur cette notion de parousie — Présence — qui est essentielle et propre au shî’isme. Il s’agit d’une notion eschatologique — l’attente de la parousie du XII^e Imâm à la fin des Temps — qui a la particularité de n’en être pas une, au sens où, par exemple la parousie du Christ lors du Jugement Dernier a une signification véritablement *historique* puisque le Christ s’est incarné dans un homme, qu’il est mort et qu’il doit revenir pour mettre un point final à l’Histoire ; alors que la parousie du XII^e Imâm a, en quelque sorte, toujours déjà lieu puisqu’elle se produit dans ce que Corbin nomme une *hiérophistoire* et qu’elle dépend

³⁸⁴ *Ibidem*, p. 391.

³⁸⁵ *Op. cit.*, p. 409, 410.

de chaque fidèle — de chacun des Chevaliers de la Foi. Et cette notion est particulière au shî'isme parce que pour les sunnites la prophétie est close :

Les humains n'ont plus de prophète à attendre après le Sceau des Envoyés. / En revanche, l'idée shî'ite du cycle de l'Initiation transforme l'idée de cette clôture, parce qu'elle fait éclore la nécessité de la Rénovation. Dès lors ce qui incombe à chaque adepte de la spiritualité shî'ite, c'est la quête de l'Imâm caché, ce qui veut dire, pour l'adepte, le laisser se montrer à lui-même dans le secret de sa conscience, "donner le jour" en lui-même à l'Imâm caché. / Attendre l'Imâm, cela veut dire que la parousie de l'Imâm dépend proportionnellement de chaque adepte. Cela, parce qu'en définitive [...] le sens profond de la *Ghaybat* [l'occultation du XII^e Imâm] c'est que ce sont les hommes eux-mêmes qui se sont voilés à eux-mêmes l'Imâm, se sont rendus incapables ou indignes de la voir. Nous pourrions dire en transposant : l'historien sacré raconte que Dieu a exilé Adam du paradis, mais le mystique découvre que c'est Adam, l'homme qui a chassé Dieu du paradis. Et c'est cela la réalité de l'*Infernum*.³⁸⁶

Nous avons dit que cette notion de Chevalerie céleste était « œcuménique », entendons-nous bien, ce n'est pas tant parce qu'elle rassemblerait toutes les religions ; mais parce que, comme on l'a vu, c'est une catégorie transhistorique où, plus exactement, elle ressortit à ce que Corbin appelle une hiérophistoire et le domaine de cette histoire-là n'est pas de ce monde : il se situe dans « l'autre monde », le *mundus imaginalis*, ce monde intermédiaire où les esprits se corporalisent et où les corps se spiritualisent, et c'est bien en ce sens qu'il peut écrire à propos du *Parzival* :

Les événements que rapporte l'épopée de Wolfram se passent dans le *mundus imaginalis* ; les combats qui s'y livrent, les armes dont on se sert, les fêtes qui s'y donnent etc., tous ces événements sont autant d'affirmations ou irruptions du *mundus imaginalis* dans la conscience imaginative du poète. Or, nous avons appris que ces apparitions annoncent, comme telles, l'assomption au niveau du *mundus imaginalis* de la doctrine devenue événement de l'âme et dans l'âme [...]. / Et c'est pourquoi encore il n'y a aucune opposition, quoi que l'on en ait dit, entre le sens

³⁸⁶ *Op. cit.*, pp. 432, 433.

eschatologique du monde du Graal (comme Jérusalem céleste, Cité de Dieu) et le sens mystique de la Quête. Il serait aberrant d’opposer d’une part un sens eschatologique concernant une “assomption” de l’histoire, et d’autre part un sens mystique de la Quête, telle que celle-ci apparaît comme fondée sur une doctrine de l’union personnelle avec Dieu au sein du “temps humain”. Une opposition aussi factice semble indiquer une arrière-pensée posant a priori la primauté du collectif. Il ne peut y avoir d’union finale de la communauté sans réussite de La Quête personnelle poursuivie par chacun de ses membres. La Quête personnelle ne se poursuit pas dans le “temps humain”, mais précisément dans le “temps chevaleresque”, et c’est pourquoi elle est elle-même eschatologique et produit elle-même un dénouement eschatologique.³⁸⁷

Il faut bien retenir ici le : « Il ne peut y avoir d’union finale de la communauté sans réussite de La Quête personnelle poursuivie par chacun de ses membres. », où l’accent est mis encore une fois, avec insistance, sur le rôle de l’individu — de l’individualité — et, donc, sur l’*individuation*. On peut donc lever l’option d’une « guerre sainte » ou de quelque « croisade » que ce soit quand bien même elle se proposerait d’établir le règne de l’Esprit.

Si l’on se réfère à présent au mouvement initié par Joachim de Flore la chose est parfaitement claire :

Ce qui anime la doctrine de l’Évangile éternel chez Joachim de Flore (1145-1202), le célèbre fondateur de l’*Ordo florentis* (*St. Johannes in flore*), c’est l’idée d’un développement de l’humanité qui est l’œuvre continue de l’Esprit-Saint et dont l’aboutissement final sera le règne du Paraclet annoncé dans l’Évangile de Jean. Le statut de l’homme au terme de ce processus réalise la parfaite liberté de l’Esprit, lequel résulte de l’amour éveillé par l’Esprit-Saint dans le cœur de l’homme : désormais Adam n’est plus sous l’emprise satanique le portant à se décider “contre Dieu”. S’il est vrai que, de siècle en siècle, la doctrine joachimite se fait sentir jusque dans la philosophie de la liberté professée par l’idéalisme allemand, il importe pourtant d’éviter toute confusion. Le développement de l’“histoire du salut” ne consiste nullement dans le développement d’un principe qui serait immanent à

³⁸⁷ *Op. cit.*, pp. 428, 429.

l'histoire, progressant linéairement selon les lois de ce qu'on appelle aujourd'hui la "causalité historique". Loin de là, l'histoire du salut ne se réalise que par l'intervention active et continue de l'Esprit-Saint, intervention créatrice qui chaque fois brise de nouveau le cours imposé aux choses par la volonté charnelle et l'ambition mondaine. Il ne s'agit pas d'une mutation naturelle amenant, par la disparition de ce qui précède, l'avènement du nouveau. Il s'agit à chaque fois d'une création de l'Esprit, et les créations de l'Esprit sont continuellement menacées par le monde, et là même la plus grave menace est celle d'une dégradation réduisant l'idée de cette création de l'Esprit à une simple puissance historique immanente au monde. C'est là même convertir la hiéro-histoire (nous dirons l'histoire dans le *Malakût*) en histoire profane, substituer à l'histoire intérieure une histoire objective, et c'est en cela que consiste en propre le processus de sécularisation ou laïcisation métaphysique (par élimination de la métaphysique).³⁸⁸

Nous sommes là bien évidemment aux antipodes de la *Raison dans l'Histoire* chère à l'hégélianisme (il faudrait plutôt parler là de déraison dans l'histoire) dont l'aboutissement catastrophique n'est plus à démontrer — on n'en n'est plus à essayer de limiter les dégâts : avec peu de résultats jusqu'à présent — tant le champ de ruines sur lequel est bâtie notre « civilisation » moderne s'est étendu — voilà le véritable sens de la *mondialisation*. Pourtant, il apparaît néanmoins que la doctrine millénariste de Joachim de Flore, de par la structure même qu'elle adopte : passage successif de l'époque du Père à celle du Fils qui annonce celle de l'esprit, qui est le règne du Paraclet, courait le danger signalé par Corbin de la sécularisation — par le fait même que l'on pouvait penser que ces trois époques se succédaient dans le temps — ; et cette sécularisation, c'est la philosophie qui l'a opérée : « La philosophie a considéré comme son triomphe de séparer l'idée du Paraclet du monde spirituel qui en est le principe et le garant. » L'agnosticisme qui a suivi a fait le reste en convertissant « [...] l'Église de Jean en un messianisme social qui en est la caricature ; la désespérance a assidûment fermé toutes les issues qui libéraient l'homme de l'absurdité de la mort ; la phénoménologie de l'Esprit historique n'est plus l'herméneutique de l'Esprit-Saint. Et cette mutation a pour première cause, sans doute, la confusion entre les lieux et les temps. / Le lieu de la hiérohistoire, de l'histoire du salut, n'est pas le lieu de la philosophie de l'histoire ; l'action créatrice de l'Esprit-saint brise l'histoire et la philosophie de l'histoire, parce qu'elle

³⁸⁸ *Op. cit.*, p. 447.

en libère les hommes, et parce qu'elle s'accomplit dans le monde invisible, dans le *Malakût* [le monde des *animae coelestes*]. Et le temps où elle s'accomplit n'est pas le temps chronologique de l'histoire extérieure. Les trois époques dont parle Joachim de Flore ne sont pas des périodes successives du temps historique [...]. Non pas, ces trois époques représentent des unités du temps existentiel, du temps intérieur [...]. La succession de ces époques se joue à l'intérieur des âmes, dans le mystère de chaque âme [...]. Dans le temps historique, en fait ces époques coexistent. »³⁸⁹ Corbin pointe cependant, entre le joachimisme et le shî'isme, une différence essentielle qui est le « phénomène Église » dans la chrétienté. « Nous nous étions déjà avisé ici que des termes aussi courants dans nos langues que ceux de laïcisation, sécularisation, n'ont point d'équivalent exact ni en arabe ni en persan. C'est que ces mots présupposent justement l'idée du clerc et partant, celle d'un clergé, de la cléricature, et par conséquent le phénomène Église. Or celui-ci est absent de l'Islam. Mais le phénomène Église, l'Église des clercs, est justement selon Joachim, la caractéristique propre de l'époque du Fils. Or, l'Islam et la spiritualité islamique ne connaissent pas l'époque du Fils. Si l'imâmologie est en théologie shî'ite l'homologue de la christologie en théologie chrétienne, tout ce qui précède montre qu'elle est non moins l'homologue d'une théologie de l'Esprit-Saint comme Paraclet. »³⁹⁰ Il faut rappeler ici la signification du Paraclet dont la venue est annoncée dans l'évangile de Jean : « La Paraclet que le Père vous enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses. » ; de son côté, l'exégèse islamique en vient à s'approprier cette figure en considérant que le mot *Paracletos* (confortateur) est une altération de *periklytos* (*laudissimus*, équivalent de l'arabe Ahmad, Mohammad) commise par les chrétiens pour empêcher qu'on identifie le Paraclet au Sceau des prophètes, ce qu'il est en réalité. Pourtant, malgré la différence qui les sépare, il y a entre joachimisme et shî'isme ce rapprochement qui s'opère à travers cette notion de Paraclet, au prix certes d'une assimilation quelque peu forcée du Paraclet à Mohammed. Mais, précisément, c'est cette annexion remarquable du Paraclet par l'Islam qui signe entre les deux religions soi-disant antagonistes une continuité pour ne pas dire une communauté bien loin de toute « guerre sainte » où viendrait s'affronter nécessairement deux confessions irréconciliables. Ainsi, avec d'un côté l'absence d'une Église — et la non-reconnaissance du Fils impliquée par le fait que la révélation qorânique est postchrétienne —, le shî'isme peut faire l'économie de la Rédemption parce que, comme l'écrit Henry Corbin :

³⁸⁹ Henry Corbin, *En Islam iranien*, IV, Chapitre III, *La chevalerie spirituelle*, p. 448, Tel Gallimard.

³⁹⁰ *Op. cit.*, p. 449.

Il n'y [a] pas lieu de dire ici que le règne de l'Esprit créateur présuppose la "rédemption", il est cette rédemption même. D'où il n'est plus besoin d'une période de transition, telle que l'époque où se produit le phénomène de sécularisation propre au christianisme, parce que ce phénomène est la conséquence de l'Église des clercs, tandis qu'il a pour conséquence le fait que les idéologies politiques et sociales de l'Occident sont des idéologies sécularisées. Certes, la philosophie n'est plus la "servante de la théologie" (*ancilla theologiae*), mais elle est devenue la servante de la sociologie. D'autant plus catastrophique peut être l'importation en Islam d'une sécularisation et d'une idéologie étrangères à ses antécédents théologiques. En revanche, s'annonce comme ayant une signification d'autant plus libératrice, l'identification entre l'Imâm et le Paraclet chez nos théosophes shî'ites. Elle est en parfait accord entre l'identification de l'Intelligence agente et de l'Esprit-Saint, car cette identification met chaque philosophe en communication directe avec le monde spirituel, sans que ne s'interpose aucun magistère, ni clérical ni laïque.³⁹¹

Nous nous sommes sensiblement éloigné de Gobineau dans le *temps* ; mais nous n'avons pas changé d'*espace* — ou alors faut-il dire, avec Hermann Broch que nous n'avons rien fait d'autre que de transmuier le temps en espace³⁹². Quoi qu'il en soit, nous devons forcément le retrouver pour conclure cet exposé ; et quoi de plus normal que de laisser une dernière fois la parole à Gobineau, l'« iranien ». Écoutons son plaidoyer pour le « génie persan »³⁹³ :

Les persans dont je veux parler avec le plus de détails pour les avoir mieux vus, sont une nation ancienne et, comme ils le disent eux-mêmes, la plus ancienne peut-être au monde qui ait eu un gouvernement régulier et ait fonctionné sur la terre comme un peuple. Cette vérité est présente à l'esprit de toute la famille iranienne. Ce ne sont pas seulement les classes lettrées qui la connaissent et qui l'expriment ; les gens du plus bas étage s'en repaissent, y reviennent volontiers, et en font leur sujet de conversation ordinaire. C'est la base du ferme sentiment de supériorité qui constitue une de leurs idées communes et une part importante de leur patrimoine moral.

³⁹¹ *Op. cit.*, pp. 449, 450.

³⁹² « [...] *quoi que l'homme fasse, il le fait pour anéantir le temps, pour le supprimer, et cette suppression s'appelle l'espace. [...] la théorie qui possède la plus grande vraisemblance, c'est que toute pensée s'accomplit dans l'espace, et que le processus de pensée représente un amalgame d'espaces logiques à multiples dimensions, indiciblement compliqués.* » (Hermann Broch, *Les Somnambules*, p. 441, L'Imaginaire Gallimard.)

³⁹³ Arthur de Gobineau, *Trois Ans en Asie, Tableau moral et religieux de la Perse*, respectivement pp. 7, 20 et 29.

[...] il importe peu aux Persans de savoir qui les gouverne, ils n'ont de préférence ni d'antipathie pour personne ; cependant avec cette réserve qu'ils n'aiment jamais le pouvoir existant. Ceci est une disposition séculaire.

[...]

En résumé, je dirai qu'à mon sens les Persans ont du patriotisme une partie en quelque sorte immortelle ; ils s'aiment eux-mêmes en leur pays et ils aiment leur pays en eux-mêmes. Ils verront indifféremment passer sur leurs têtes les gouvernements les plus divers sans s'éprendre ni des uns ni des autres ; et, par ce fait, ils se montrent tout à fait dénués du patriotisme politique ; mais les dominations, les conquêtes, les annexions, useront leurs forces et tomberont sans avoir entamé l'individualité iranienne. On mutilera en vain la Perse, on la divisera, on pourra lui ôter son nom, elle restera la Perse et, partant ne saurait mourir.

BIBLIOGRAPHIE

1. Ouvrages de Gobineau

Essais - Histoire :

— *Essai sur l'inégalité des races humaines*, tomes I et II, GobineauOeuvres, Gallimard 1983.

— *Histoire des Perses*, Paris, Plon, 1869.

— *Histoire d'Ottar Jarl et de sa descendance*, Paris, Plon, 1879.

Essais - Philosophie :

— *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale*, Paris, Plon, 1865.

— *Mémoire sur diverses manifestations de la vie individuelle*, 1869 ; Desclée de Brouwer, 1935.

Essais - Philologie :

— *Lecture des écritures cunéiformes*, 1858.

— *Traité des écritures cunéiformes*, 1864.

Romans et nouvelles :

— Gobineau Œuvres, Tome I, *Mademoiselle Irnois*, Bibliothèque de la Pléiade, 1983.

— *Souvenirs de voyage : Le Mouchoir rouge Akrivie Phrangopoulo, La Chasse au caribou*, 1872 ; Folio-Gallimard, 1985.

— *Les Pléiades*, 1874 ; Folio-Gallimard, 1997.

— *Nouvelles Asiatique*, Gobineau œuvres, Tome III, Edition Gallimard, 1983.

— *La Renaissance, Scènes historiques*, GF-Flammarion, 1980.

Récit de voyage :

— *Trois ans en Asie*, Gobineau Œuvres, Tome II, Gallimard 1983.

Poésie :

— *Amadis*, Poèmes 1887, Kessinger Legacy reprints, 1992.

2. Ouvrages sur Gobineau :

— BOISSEL Jean, *Gobineau, l'Orient et l'Iran*, tome 1, Klincksieck, 1974.

— BOISSEL Jean, *Gobineau, Biographie, Mythe et réalité*, Berg International, 1993.

— BOISSEL Jean, *Biographie de Gobineau, Mythe et réalité*, Berg international, 1993.

— GAULMIER Jean, *Spectre de Gobineau*, Pauvert, 1965.

— REY Pierre-Louis, *L'Univers romanesque de Gobineau*, Gallimard, 1981.

— SEILLIÈRE Ernest, *Le comte de Gobineau et l'aryanisme historique*, Paris,

- Plon-Nourrit et Cie, 1903.
- HYTIER Jean, *L'Iran de Gobineau*, Cafre, 1939.
 - SCHURÉ Edouard, *Les Grands Maîtres, Prophètes et voyants, Le génie de la Renaissance d'après Gobineau*, Bartillat, 2005.

3. Articles sur Gobineau

- ANDRÉ Sylvie, *Le Cauchemar exemplaire de Gobineau*, *Romantisme* n° 61, 1988.
- ANDRÉ Sylvie, « *Mundus imaginalis* » : La rencontre spirituelle de Gobineau et du chiisme, in *Romantisme*, année 1986, volume 16, numéro 52.
- GAULMIER, Jean, *Dossier Gobineau* in *Romantisme*, n° 37, 1982.
- REY, Pierre-Louis, article : *Gobineau* in *Dictionnaire des orientalistes de langue Française*, Éditions Karthala, 2008.
- REY, Pierre-Louis, *Les « existences individuelles » de Gobineau* in *Romantisme* n° 124, 2004

4. Autres ouvrages :

Ouvrages de Molla Sadrâ

- *Le Livre Des Pénétrations Métaphysiques*. Edité et traduit par H. Corbin, Verdier, 1988
- *Al-hikmat al-muta' aliyya fî l-asfâr al-'aqliyyat al-arba'a*, Qom, s.d. (neuf volumes).
- *Mafâtih al-ghayb*, edited with an introduction by muhammad Khâjavi, Téhéran, the Islamic Iranian Academy of philosophy, 1346 h/ 1967.

Etudes sur Mollâ Sadrâ :

- BONMARIAGE Cécile, *Le Réel et les réalités, Mulla Sadra Shirazi et la structure de la réalité*, Vrin, 2008
- Corbin Henri, *La Place de Mollâ Sadrâ dans la philosophie iranienne*, *Studia Islamica*, XVIII, 1963, 30 p.

- CORBIN Henri *Mollâ Sadrâ Shîrâzî*, ch. II, livre V, tome IV de En islam iranien, p. 54-122, Gallimard, 1972
- JAMBET Christian, *Se rendre immortel*, suivi du Traité de la résurrection de Molla Sadra Shirazi, Fata Morgana, 2000 ;
- JAMBET Christian, L'Ame humaine d'Aristote à Molla Sadra Shirazi, *Studia iranica*, 1997, vol.26, n.2, p. 211-236

Romans

- BARTOL Vladimir, *Alamut*, Éditions Phébus, 2001.
- GOETHE Johann Wolfgang von, *Les Affinités électives in Romans*, Bibliothèque de La Pléiade, 1954.
- GORGÂNI, *Wis et Râmmîn, Roman d'amour persan*, Imago, 2011.
- HESSE Hermann, *Romans et Nouvelles*, La Pochothèque, 2002.
- Bouquins Robert Laffont, 2007.
- MORIER James, *Les Aventures d'Hadji Baba d'Ispahan*, Phébus libretto, 1983.
- NERVAL Gérard de, *Aurélia*, Nouvelle Librairie de France, 1959.

Récits de voyage

- BERCHET Jean-Claude, *Le Voyage en Orient, Anthologie des voyageurs français dans le Levant du XIX^e siècle*, Bouquins, 1985.
- DIEULAFOY Jane, *L'Orient sous le voile*, Phébus Libretto, 2011.
- FLAUBERT Gustave, *Voyage en Orient*, folio classique, 2006.
- HUYSE Philip, *La Perse antique*, Guide Belles Lettres des Civilisations, 2005
- LAMARTINE Alphonse de, *Voyage en Orient*, folio classique, 2011.
- MICHEL Serge (et Woods Paolo), *Marche sue mes yeux, Portrait de l'Iran d'aujourd'hui*, Grasset, 2010.
- NERVAL Gérard de, *Le Voyage en Orient in Œuvres complètes II*, Bibliothèque de

La Pléiade, 1984.

Biographies

- GOGÉZ Gérard, *Gérard de Nerval*, Folio biographies, 2010.
- LACHMAN Gray, *Rudolf Steiner, Une biographie*, Actes sud, 2009.

Poésie – Mystique

- ‘ARABI Ibn, *Les Révélations de La Mecque*, Entrelacs, 2009.
- ATTAR Farid Ud-Din, *Le Livre Divin*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1990.
- ATTAR Farid Ud-Din, *Le Livre des Secrets*, Les Deux Océans, 1998.
- ATTAR Farid Ud-Din, *Le langage des oiseaux, Mantrq ut-Tayr*, Patrimoine islam, cerf, 2012.
- FERDOWSI *Le Livre des Rois*, Imago, 2001.
- GATHAS Les, *Le Livre sublime de Zarathoustra* traduit et présenté par Khosro Khazai Pardis, Albin Michel Spiritualités vivantes, 2011.
- HAFEZ de Chiraz, *Le Divan*, Verdier poche, 2006.
- HERMÈS Trismégiste, *La Table d’émeraude*, Les Belles Lettres, 1995.
- RÛMÎ Djalâl-Od-Dîn, *Le livre du Dedans*, Babel, 1982.
- RÛMÎ Djalâl-Od-Dîn, *Rubâi’ât*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1987.
- SAADI, *Le Jardin des Roses*, Spiritualités vivantes, Albin Michel, 1986.

Philosophie

- BITBOL Michel, *L’Élision* in Erwin Schrödinger, *L’Esprit et la matière*, Seuil, 1990.
- CASSÉ Michel, *Du Vide et de la création*, Éditions Odile Jacob, 1995.
- CORBIN Henry, *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet Chastel, 2005
- CORBIN Henry, *Histoire de la philosophie islamique*, Folio essais, 1986.
- CORBIN Henry, *En islam iranien, aspects spirituels et philosophiques, IV*, Tel Gallimard, 1972.
- CORBIN Henry, *Le paradoxe du monothéisme*, Le Livre de Poche, 1981.
- FICHTE Johann Gottlieb, *Doctrine de la science, nova methodo*, Le Livre de poche, 2000.

- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Phénoménologie de l'Esprit*, Éditions Gallimard, 1993.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *La philosophie de l'histoire*, La Pochothèque, 2009.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *Leçons sur la philosophie des religions*, Vrin, 2010.
- HEGEL Georg Wilhelm Friedrich, *L'esprit du christianisme et son destin*, Presses Pocket, 1992.
- HEIDEGGER Martin, *Être et Temps*, Gallimard, 1976.
- JAMBET Christian, *Qu'est-ce que la philosophie islamique ?*, Folio Essais, 2011.
- KANT Emmanuel, *Critique de la raison pure*, PUF, 1990.
- KANT Emmanuel, 1990 ; *Prolégomènes à toute métaphysique future*, Vrin, 2001.
- KHALDÛN Ibn, *La Voie et la Loi*, Babel, 1991.
- KHALDÛN Ibn, *Le Livre des Exemples, I Autobiographie Muqaddima*, Bibliothèque de La Pléiade, 2002.
- KLEIN Etienne (Marc Lachièze-Rey), *La Quête de l'unité*, Le Livre de Poche, 1996.
- LEIBNITZ Gottfried Wilhelm, *Système nouveau de la nature et de la communication des substances*, GF, 1994.
- LEIBNITZ Gottfried Wilhelm, *Principe de la nature et de la grâce, Monadologie*, GF, 1996.
- MAISTRE Joseph de, *Les Soirées de Saint-Pétersbourg* in *Œuvres*,
- MIRANDOLE Pic de la, *Sur la dignité de l'homme* in *Œuvres philosophiques*, PUF, 1993.
- SCHELLING Friedrich Wilhelm Joseph von, *Introduction à l'Esquisse d'un système de la philosophie de la nature ; Les Ages du monde*, Aubier, 1949.
- SCHOPENHAUER Arthur, *Parerga & Paralipomena*, Coda, 2005.
- SCHRÖDINGER Erwin, *L'Esprit et la matière*, Seuil, 1990.
- SCHRÖDINGER Erwin, *Physique quantique et représentation de monde*, Seuil, 1992.
- SHAYEGAN Daryush, *Henry Corbin, Penseur de l'Islam spiritual*, Albin Michel, 2011.
- SHAYEGAN Daryush, *La Conscience métisse*, Albin Michel Bibliothèque Idées, 2012.

- WITTGENSTEIN Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, Tel Gallimard, 1961.

Psychologie

- JUNG Carl Gustav, *La Réalité de l'âme, I. Structure et dynamique de l'inconscient*, La Pochothèque, 1998.
- JUNG Carl Gustav, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, folio essais, 1964.
- JUNG Carl Gustav, *L'Âme et le Soi*, Albin Michel, 1990.
- JUNG Carl Gustav, *Synchronicité et Paracelsica*, Albin Michel, 1988.

Essais – Littérature, Philosophie, Histoire (Islam)

- ACTES de deux colloques internationaux sur : *Abd al-Tahman Jami, Farid al-Din Attar, Omar Khayyam*, présenté par Hossein Beikbaghban, Université des Sciences Humaines de Strasbourg, 2002.
- BOTTÉRO Jean, (Clarisse Herrenschmidt, Jean-Pierre Vernant), *L'Orient ancien et nous*, Pluriel, 1996.
- GEOFFROY Éric, *Initiation au soufisme*, L'espace intérieur, Fayard, 2003.
- DURAND Gilbert, *L'Alogique du mythe*, Religiologique n° 10, 1994.
- LEWIS Bernard, *Islam*, Quarto Gallimard, 2005.
- LORY Pierre, *Alchimie et mystique en terre d'Islam*, Folio essais, 1989.
- MASSIGNON Louis, *Écrits mémorables*, Bouquins, 2009.
- MODJTAHEDI Karim, *Mollâ Sadrâ symbole de l'unité iranienne*, La revue de Téhéran n° 43, juin 2009.
- PAPAS Alexandre, *Mystiques et vagabond en islam, portrait de trois soufis qalandar*, Patrimoine visages de l'islam, cerf, 2010.
- PAPI Stéphane, *Le Shi'isme : un autre islam*, L'Europe ne formation n° 3, 2006.
- ROUX Jean-Paul, *Histoire de l'Iran et des Iraniens, Des origines à nos jours*, Fayard, 2006.
- SAID Edward W., *L'orientalisme, L'Orient crée par l'Occident*, Seuil, 2003.
- VARENNE Jean, *Zoroastre le prophète de l'Iran*, Dervy Poche, 2006.

Essais – Littérature

- COLLECTIF – Textes réunis par : Éléonore Reverzy, Romuald Fonkoua, Pierre Hartmann, *Les Fables du politiques des Lumières à nos jours*, Presses Universitaires de Strasbourg, 2012.
- DAUMAL René, *L'Évidence absurde*, Gallimard, 1972.
- LEPINTE Christian, *Goethe et l'Occultisme*, Publications de la Faculté des lettres de l'Université de Strasbourg, 1957.

Essais – Esotérisme, Religion

- FAIVRE Antoine, *Accès de l'esotérisme occidental I et II*, Éditions Gallimard, 1986.
- GUÉNON René, *La Crise du monde moderne*, Folio essais, 1973.
- ELIADE Mircea, *Histoire des croyances et des idées religieuses I, II, III*, Bibliothèque Historique Payot, 1976, 1978, 1983.
- OUSPENSKY, *Fragments d'un enseignement inconnu*, Stock, 2003.
- PAGEL Walter, *Paracelse*, Arthaud, 1963.
- SWENDENBORG Emanuel : Nous avons consulté l'édition en ligne de ce texte :
<http://livres-mystiques.com/partieTEXTES/Swedenborg/delame.htm>

*

- TOZZI Renzo, *Dictionnaire des sentences latines et grecques*, Jérôme Million, 2010.

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	5
LE TROPISME ORIENTAL	
Aperçu biographique	15
1. Une vocation précoce	16
2. « À nous deux paris ! »	17
3. Les <i>Scelti</i>	19
4. La « manie » orientale de Gobineau	22
Gobineau orientaliste – <i>Ab Oriente lux</i>	24
Gobineau « musulman » – La religion, la poésie, la mystique	27
Gobineau réactionnaire – Le déserteur de l'Occident	31
<i>L'Essai sur l'inégalité des races humaines</i> – L'universelle décadence	34
La destinée orientale de Gobineau – Le voyage en Perse	38
Gobineau et la <i>Naturphilosophie</i> allemande	41
Gobineau et Nerval – Une fraternité intellectuelle	47
Le voyage en Orient	55
<i>Les Religions et les Philosophies dans l'Asie centrale</i>	61
Retour vers la Perse – La Lumière orientale	64
La fin du voyage	67
LE MÉMOIRE sur diverses manifestations de la vie individuelle	67
1. Historique du <i>Mémoire</i>	77
2. Restitution du <i>Mémoire</i>	77
Première partie	78
Chapitre I / <i>Récusation du cartésianisme</i>	

Chapitre II / <i>Suite</i>	79
Chapitre III / <i>Un « même agrégat »</i>	80
Chapitre IV / <i>Procès de la métaphysique</i>	80, 81
Chapitre V / <i>Vers le monisme</i>	81, 82
Chapitre VI / <i>Monde organique et monde de l' esprit</i>	83, 84
Chapitre VII / <i>Homogénéité des agents</i>	84
Chapitre VIII / <i>Parallélisme physico-intellectuel</i>	84, 85
Chapitre IX / <i>Production de « l'entité intellectuelle »</i>	85, 86
Chapitre X / <i>Dialectique de l'individu et du milieu</i>	86
Chapitre XI / <i>Suite</i>	86, 87
Chapitre XII / <i>L'infécondité des hybrides</i>	87, 88
Chapitre XIII / <i>Récapitulatif</i>	88, 89
Chapitre XIV / <i>Forme et matière</i>	89
Deuxième partie	90
Chapitre I / <i>La construction progressive de la langue</i>	90
Chapitre II / <i>Le « progrès » en matière de langage</i>	91, 92
Chapitre III / <i>Historique de l'évolution des langues</i>	92, 93
Chapitre IV / <i>La perfection est à l'origine</i>	93
Chapitre V / <i>Le « milieu » de la langue</i>	93, 94
Chapitre VI / <i>L'« être idiomatique »</i>	94, 95
Chapitre VII / <i>Phonétique comparée des langues</i>	95, 96
Chapitre VIII / <i>Suite</i>	96, 97
Chapitre IX / <i>Suite</i>	97
Chapitre X / <i>Suite</i>	97, 98
Chapitre XI / <i>L'accent</i>	98, 99
Chapitre XII / <i>Suite</i>	99
Chapitre XIII / <i>Les idiomes à prédominance verbale</i>	99
Chapitre XIV / <i>Les langues substantives</i>	100
Chapitre XV / <i>La « famille ariane »</i>	100, 101
Chapitre XVI / <i>La langue comme organisme</i>	101
Chapitre XVII / <i>La matière de la langue</i>	101, 102
Chapitres XVIII à XX / <i>Les racines pronominales</i>	102, 103
Chapitre XXI / <i>Suite</i>	103

Chapitre XXII / <i>Le verbe substantif</i>	103, 104
Chapitre XXIII / <i>Suite</i>	104
Chapitre XXIV / <i>Le nombre</i>	105
Chapitre XXV / <i>Le genre</i>	105
Chapitre XXVI / <i>Les détériorations du verbe</i>	105, 106
Chapitre XXVII / <i>La décadence des langues (suite)</i>	106, 107
Chapitre XXVIII / <i>Les noms de nombre</i>	107
Chapitre XXIX / <i>Le système pronominal</i>	107
Chapitre XXX / <i>La racine</i>	107
Chapitre XXXI / <i>Suite</i>	108
Chapitre XXXII / <i>Les langues monosyllabiques</i>	108
Chapitre XXXIII / <i>La langue et l'esprit</i>	108, 109
Chapitre XXXIV / <i>Suite</i>	109
Chapitre XXXV / <i>La langue comme entité vivante</i>	109
Chapitre XXXVI / <i>Suite</i>	109, 110
Chapitre XXXVII / <i>Pathologies du langage</i>	110
Chapitre XXXVIII / <i>Situation du langage</i>	110, 111
Chapitre XXXIX / <i>Suite</i>	111
Chapitre XL / <i>Le bon développement de la langue</i>	111, 112
Chapitre XLI / <i>Le rôle de la conscience</i>	112
Chapitre XLII / <i>La disparition de l'être idiomatique</i>	112, 113
Troisième partie	113
Chapitre I / « <i>Individuation</i> » de la substance	113
Chapitre II / Où commence l'« être sporadique » ?	113, 114
Chapitre III / <i>Naissance de l'individualité</i>	114
Chapitre IV / <i>Gobineau kantien</i>	115
Chapitre V / <i>La double constitution de la nature</i>	115, 116
Chapitre VI / <i>Spécificité de l'homme</i>	116
Chapitre VII / <i>Non-unité de la substance</i>	117
Chapitre VIII / <i>Homogénéité de la substance</i>	117, 118

Chapitre IX / <i>Monisme</i>	118, 119
Chapitre X / <i>Suite</i>	119
Chapitre XI / <i>Les « corps premiers » et le « milieu »</i>	119
Chapitre XII / <i>Le « milieu »</i>	119, 120
Chapitre XIII à XVI / <i>L'individualisation</i>	120, 121
Chapitre XVII / <i>Le saut dans l'inconnu</i>	121, 122
Chapitre XVIII et XIX / <i>« L'autre monde »</i>	122
COMMENTAIRE DU MÉMOIRE	123
La construction du <i>Mémoire</i>	124
Le <i>Mémoire</i> , Parties 1 et 3 – Un bréviaire de métaphysique gobinienne	125
La seconde Partie du <i>Mémoire</i> – Une pièce rapportée	163
LES PLÉIADES ILLUSTRATION DU MÉMOIRE	177
ACTUALITÉ ET INACTUALITÉ DE GOBINEAU	225
CONCLUSION	265
BIBLIOGRAPHIE	285
TABLE DES MATIÈRES	294