

**L'histoire culturelle au singulier : questions pour une
approche bibliographique à la pensée de John Dee
(1527-1609)**

Martin Parrot

Pour citer cet article :

Parrot, Martin. « L'histoire culturelle au singulier : questions pour une approche bibliographique à la pensée de John Dee (1527-1609) », *Postures*, Dossier « Interdisciplinarités / Penser la bibliothèque », n°13, En ligne < <http://revuepostures.com/fr/articles/parrot-13> > (Consulté le xx / xx / xxxx). D'abord paru dans : *Postures*, Dossier « Interdisciplinarités / Penser la bibliothèque », n°13, p. 113-126.

Pour communiquer avec l'équipe de la revue *Postures* notamment au sujet des droits de reproduction de cet article : postures.uqam@gmail.com

L'histoire culturelle au singulier

questions pour une approche bibliographique à
la pensée de John Dee (1527-1609)

L'époque colore l'individu, affirmait Lucien Febvre dans *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*. L'humain du passé n'est pas à approcher seul ou du point de vue de nos rubriques, de nos catégories, martelait-il. Le grand péché de l'historien serait de se consacrer à l'étude de ce qui fait sens d'après l'outillage mental de sa propre époque, un type d'anachronisme constamment attaqué par Febvre. En histoire, il en allait, pour l'auteur, de la sensibilité des gens d'une époque. Il désignait ainsi les croyances, les sensations, les désirs, les pensées ; mais aussi la possibilité qu'un savoir, ou un désir, émerge plus qu'un autre, que le paysage culturel ait une certaine texture partagée, un impératif qui, pour l'historien, n'aura rien de familier (Febvre, 2003, pp. 15-16). C'était en 1942.

À l'aube de la *microstoria* italienne et de l'histoire culturelle au sens large, qui prend son essor dans les années soixante-dix et quatre-vingt, l'outillage conceptuel de Febvre fut critiqué pour son manque de flexibilité et pour le déterminisme culturel qui y transpirait¹. Toutefois, c'est bel et bien de sensibilité au sens où Febvre l'entendait qu'il est toujours question dans nombre d'historiographies de la subjectivité, du corps et de la perception apparues au cours des dernières décennies. Les difficultés conceptuelles, elles aussi, restent entières, et les débats méthodologiques fourmillent toujours.

Les travaux de Deborah E. Harkness, européenne à la *University of Southern California*, s'inscrivent dans cette trajectoire plus récente. Non seulement approche-t-elle des individus, des objets et des métaphores en termes ethnographiques dans son étude *The Jewel House : Elizabethan London and the Scientific Revolution* (Harkness, 2007, pp. 255-256), mais elle affirme aussi vouloir immerger le lecteur « [...] in the sights, sounds, smells, and personalities of science as it was understood in London during the Elizabethan period » (Harkness, 2007, p. 14). On retrouve une approche similaire à celle de l'histoire culturelle dans ses recherches antérieures : *John Dee's Conversations with Angels : Cabala, Alchemy, and the End of Nature* et « The Nexus of Angelology, Eschatology, and Natural Philosophy in Dee's Angel Conversations and Library », où, interrogeant les conversations angéliques du docteur John Dee (1527-1609), l'auteure cherche à comprendre la vision du monde de ce dernier et de ses contemporains, bref, leur sensibilité.

Le cas de Dee, un casse-tête pour les historiens, est particulièrement intéressant. Magicien, mathématicien et conseiller à la cour d'Elizabeth I, il était un des piliers de la Renaissance anglaise. Le grand défi en ce qui le concerne est double : parvenir à situer ses conversations avec des anges dans le cadre de l'histoire intellectuelle de l'époque élisabéthaine et à les intégrer dans la définition de sa propre sensibilité. Comment l'historien peut-il donner à l'œuvre de Dee une certaine cohérence malgré ses incursions dans le monde de la magie et de la mystique, et comment peut-il passer de l'œuvre au personnage ? Voyant les conversations angéliques comme l'indice d'une extravagante superstition, ou même de la folie, plusieurs chercheurs en font fi ou n'abordent tout simplement pas le personnage de Dee dans leurs recherches. C'est particulièrement le cas dans le

¹ Voir notamment *The Cheese and the Worms* de Carlo Ginzburg, ainsi que « Intellectual History or Socio-cultural History? The French Trajectories » de Roger Chartier. Le premier critique Febvre, mais aussi Robert Mandrou, autre représentant du mouvement des annales, pour leur incapacité à faire état de l'autonomie des gens étudiés et à leur permettre leur individualité, mais aussi quelque originalité que ce soit aux champs de culture « d'en bas » (les savoirs des petits desquels nous n'avons que peu de témoignages directs) (Ginzburg, 1992, pp. xi, xix, xxiii-xxiv). Chartier se fait l'écho de Ginzburg en notant que l'approche de Febvre n'arrive pas à établir des distinctions, à rendre compte de différences culturelles entre groupes sociaux à l'intérieur d'une même époque, ou même entre individus, non plus qu'à problématiser les relations de pouvoir ou la création d'habitudes (Chartier, 1982, pp. 18-23).

domaine de l'histoire des idées. Par les questions méthodologiques qu'il soulève, donc, et ce, même si nous avons accès à du matériel historique de qualité, quoique fragmentaire, le concernant (ses œuvres manuscrites et sa bibliothèque), Dee s'avère être une riche énigme quand il s'agit de penser le « comment » de l'approche historiographique.

Harkness tente de faire sens de la pensée de Dee dans le contexte de la culture scientifique et religieuse du 16^e siècle, ainsi que de la relation entre ses conversations angéliques et ses autres poursuites intellectuelles (*i.e.* alchimie, navigation, géographie, mathématiques, etc.). C'est par sa bibliothèque qu'elle y parvient, particulièrement en établissant des relations entre les annotations trouvées dans plusieurs de ses livres, le contenu de ceux-ci et leur apparition dans les conversations angéliques, tout en se demandant comment les livres et les activités rituelles s'illuminent mutuellement et nous permettent de parler de la sensibilité de Dee. C'est cette approche, ce passage de la bibliothèque au lecteur, que je vise à questionner succinctement. Qu'est-ce que ce passage conceptuel implique comme détours et raccourcis épistémologiques pour l'historien ? Où se situe le rapport entre l'expérience de la lecture et, dans ce cas-ci, celle de la divination ? Quelles toiles de fond partagent-elles ? Ce passage conceptuel est-il significatif pour penser ce qu'est une culture et, surtout, celle d'un individu ?

John Dee, les livres et la magie

John Dee affirmait pouvoir recevoir des révélations angéliques au moyen de séances rituelles de divination. Il était assisté dans cette activité par un médium du nom d'Edward Kelley qui consultait une lamelle d'obsidienne polie ou bien une boule de cristal afin d'entendre les esprits invoqués par Dee et de rapporter leurs messages. Certaines de ces énigmatiques conversations nous sont parvenues grâce à la survivance de cinq manuscrits dans lesquels le magicien rend compte de ses travaux invocatoires.

Dee possédait la plus importante collection de livres et de manuscrits de toute l'Angleterre de la Renaissance. Située dans sa demeure de Mortlake, près de Londres, sa bibliothèque était constamment visitée par des étudiants, des poètes et des intellectuels londoniens, ce qui amena Dee à parler de sa maison comme étant la « *Mortlacensi Hospitali Philosophorum peregrinantium* » [L'hospice de Mortlake pour philosophes errants] (Sherman, 1995, pp. 30, 39-40). Harkness a étudié plusieurs livres ayant fait partie de cette collection, dont des copies qu'elle a trouvées à Mortlake et que Dee avait annotées. Intéressée par la pensée scientifique et religieuse de Dee, elle cherche à savoir pourquoi il

est passé, dans un mouvement qui n'est pas sans rappeler le *Faust* de Marlowe, de la science naturelle à la divination, en quête de révélations, mais aussi pourquoi il a cherché à converser avec des anges au lieu de se prêter à la contemplation de Dieu, comme le prescrivait la piété chrétienne de l'époque. C'est à partir des livres d'angéologie et d'eschatologie de Mortlake qu'Harkness prétend répondre à ces questions, tracer la sensibilité – la mentalité – de Dee, et retrouver l'origine culturelle des questions de Dee et des révélations apparaissant dans les conversations angéliques (Harkness, 1999, pp. 4, 117, 130; 2006, pp. 276-277, 279).

Le 14 mars 1582, à Mortlake, Dee invoqua les anges Uriel et Michaël. Kelley était avec lui. Cette séance, comme le note Harkness, est particulièrement intéressante pour les historiens. Elle témoigne de l'usage répété de références bibliographiques par Dee afin de mieux comprendre les révélations angéliques dont Kelley et lui-même sont les instigateurs et les témoins. Voici donc trois brefs extraits des notes de travail prises lors de cette séance. Leur présentation respecte l'ordre chronologique. Ils prennent place suite à la relation d'une vision où l'ange Uriel fabrique un objet rond sur lequel il inscrit les lettres NA avant que Michaël le donne à manger à un esprit s'avérant être « l'ange de la profession » de Dee (Dee, 2003, pp. 76-77).

(I)

Dee [en tant que narrateur] – *Then E.T. [Kelley] asked me, yf there were such Angels of a mans Profession : and I answered yea : as in Agrippa and other, is declared.*

Michaël – *Leaue your folly : Hold thy peace. Haue you not red, that they that cleaue unto God, are made like unto him.*

(II)

Michaël – *He hath eaten strength against trubble : He hath eaten nothing : and in eating, he hath eaten all things. The name NA, be praysed in trubbles.*

(III)

Michaël – *I will reveale thee this ring: which was never revealed since the death of Salomon : with whom I was present. I was present with him in strength, and mercy. Lo, this is it. This is it, wherewith all Miracles, and diuine works and wonders were wrowght by Salomon : This is it, which I haue revealed unto thee. This is it, which Philosophie dreameth of. This is it, which the angels skarse know. This is it, and blessed be his Name : yea, his Name be blessed for euer.*

[...]

Dee [en tant que narrateur] – *It shewed to be a Ring of Gold : with a seale graued in it : and had a rownd thing in the myddle of the seale and a thing like a V, through the top of the circle : and an L, in the bottome: and a barr ----- cleaune through it : And had these fowre letters in it, P E L E. (Dee, 2003, pp. 77-79).*

Non seulement Dee fait-il directement référence à l'œuvre d'Henri Cornelius Agrippa (1486-1535) en répondant à son médium lors de la séance, mais il ajoute dans ses notes de travail des références bibliographiques à chacun de ces trois moments. La première renvoie au *De occulta philosophia* d'Agrippa, tandis que les deux autres renvoient au *De verbo mirifico* de Johannes Reuchlin (1455-1522), deux œuvres au cœur du développement de la pensée occulte, et en particulier de la cabale chrétienne, qui caractérise la Renaissance. Chose intéressante, comme le note Harkness, on ne trouve pas de référence à « PELE » dans le *De verbo mirifico*, mais plutôt dans deux autres livres connus et annotés par Dee : le *De occulta philosophia*, ainsi qu'une collection de textes de Pseudo-Denys l'Aréopagite (v^e siècle). Dans le second cas, à la surprise des historiens, le nom « PELE » apparaît bien dans le livre, mais il fut ajouté au texte par Dee, qui semble avoir pris connaissance de ce nom ailleurs (Harkness, 2006, p. 280). Joseph H. Peterson, éditeur d'une version des manuscrits de Dee, a trouvé une référence à PELE dans le troisième tome du *De occulta philosophia* (Dee, 2003, p. 80, n99). C'est d'ailleurs dans le même chapitre que l'on trouve une référence à « NA », un nom divin qui, d'après Agrippa, doit être invoqué lors de troubles ou perturbations (comme d'ailleurs le révèle Michaël aux deux hommes lors des séances invocatoires...)

Pour Harkness, ces extraits de la séance du 14 mars 1582 témoignent de l'étroite relation entre les activités invocatoires de Dee et sa bibliothèque. Au-delà des ouvrages de magie et de cabale chrétienne, on trouve aussi des références, dans les conversations angéliques, à des ouvrages de mathématique, d'astrologie et de géographie, notamment ceux de Gerardus Mercator (1512-1594) et de Pomponius Mela (I^{er} siècle), où Dee cherche les indices d'une géographie angélique² telle qu'elle lui est révélée lors de certaines conversations avec les anges. Il semble donc que nous pouvons clairement établir un lien entre ses diverses activités intellectuelles et magiques (Harkness, 2006, pp. 276, 280). Suivant cette approche, les conversations angéliques, non plus exclues, ignorées, ou relayées au statut d'insignifiantes superstitions, prennent non seulement leur place dans la vie et les travaux de Dee, mais deviennent des sources de premier plan pour pouvoir parler du personnage.

Cela dit, après avoir interrogé ce phénomène, nous en sommes toujours à un niveau plutôt général si l'on veut parler de Dee. Si les éléments des conversations qui sont corroborés dans certains livres sous forme de références et d'annotations nous donnent une idée de ce qui pouvait

2 En mai 1584, à Cracovie, lors de son long séjour en Europe centrale, Dee obtient un livre des révélations d'un esprit nommé Nalvage. Ce livre, intitulé *Liber Scientiae Auxilii et Victoriae Terrestris*, contient la description des 91 régions de la Terre telles que gouvernées par des puissances angéliques (Cousins, 1989, pp. 162-163).

mouvoir Dee dans le monde et à travers ses différentes activités, la bibliothèque ne prend toujours pas corps, elle ne nous dit que très peu sur sa sensibilité. En histoire, on donne généralement de la texture à un phénomène – une forme précise, singulière – de deux façons : dans le temps et dans l'espace. C'est-à-dire que le phénomène étudié, quelle que soit sa taille (un individu, un groupe social, un concept, une ville, un État, une mer, etc.), doit avoir une dispersion d'étendue variable dans ce qui trace ses contours et le situe. Il se doit, en quelque sorte, d'être inscrit ou, tout simplement, de s'inscrire dans un monde donné. Si l'historiographie événementielle et conservatrice du XIX^e siècle à aujourd'hui se limite surtout à lier entre eux une quantité d'îlots dans le temps ou à expliquer de vastes phénomènes sociaux par un seul événement (la vie et l'œuvre d'un philosophe, d'un écrivain, d'un prince ou d'un ministre quelconque), l'histoire culturelle, tenant compte de la chronologie, vise surtout l'exploration du lieu dans lequel son objet d'étude prend forme, ses horizons dans le paysage d'une époque. C'est précisément ce que vise Harkness dans ses travaux sur Dee, et, si la bibliothèque du magicien fait des manuscrits une source pertinente en démontrant leur place dans les activités intellectuelles et religieuses du personnage, elle nous permet aussi, d'après Harkness, d'élargir son monde en y cartographiant les rapports de proximité entre ses travaux et la vie des œuvres qu'il possédait dans leurs divers milieux (par exemple, la réception du *De occulta philosophia* et du *De verbo mirifico*). Les livres ayant leurs propres temporalités, la bibliothèque permet aussi d'inscrire Dee, ses intérêts et ses lectures, dans les circonstances les entourant.

C'est le matériel historique qui donne sa malléabilité à un phénomène. L'historien qui se veut empirique et minimaliste, celui qui, loin des visées théoriques *a priori* de l'activité mentale narcissique et de l'auto-absorption, vise la découverte d'un monde nouveau (Le Roy Ladurie, 1982, p. 27), devra jouer avec le matériel, tester sa résistance, le lier et le délier jusqu'à ce qu'une perspective satisfaisante soit tracée. Toutefois, la possibilité de deux faux pas apparaît : (1) l'historien peut subsumer son objet de recherche dans des ensembles et catégories *a priori* (science, religion, magie, etc.) qui ne feront aucun sens pour l'objet étudié, c'est-à-dire l'expliquer par un ensemble générique qui ne nous dira rien de nouveau sur sa spécificité ; (2) la perspective acquise, ou tracée, peut ne pas permettre l'ouverture de champs, donc le changement, et geler le temps en une cohésion toute artificielle. L'ouvrage de Harkness, il me semble, glisse vers ces deux faux pas de l'interprétation historique. C'est ce glissement qui m'intéresse et c'est par celui-ci que sera problématisé le passage de la bibliothèque au lecteur dans les travaux de l'historienne

afin d'en dégager des questions plus larges pour le développement de l'histoire biographique.

Harkness, la bibliothèque et les catégories

Harkness approche principalement Dee par les conversations angéliques et sa bibliothèque. Elle-même reconnaît que les journaux manuscrits intriguent les historiens, car ils ne peuvent simplement être situés dans une catégorie plus qu'une autre (ici, dans le cas des études sur Dee, on pense surtout à la science, à la magie et à la religion). Voulant rendre compte de la complexité des activités divinatoires de Dee, Harkness fait état de plusieurs éléments provenant de la science médiévale de l'optique (en les situant dans les conversations comme dans la bibliothèque du Magicien, ou encore dans ses œuvres publiées), ainsi que d'approches protestantes à la prière. À ces éléments importants dans l'interprétation que fait l'auteure de Dee s'ajoute que, contrairement aux demandes et motivations trouvées dans les grimoires et livres de magie « populaires » (*i.e.* trouver un trésor, trouver l'amour, guérir, enchanter, maudire, se protéger des maléfices, etc.), les pratiques magiques de Dee visent la connaissance des desseins de Dieu et la transformation du monde tel qu'il était à la fin du xvi^e siècle en un nouvel Éden (Harkness, 1999, pp. 1-6, 39-41, 122-130). Ces éléments, distincts de ce que Harkness conçoit être la magie à la Renaissance, l'incitent à considérer qu'il y a absence de références concrètes à la magie dans les conversations angéliques. Ce serait plutôt, pour l'historienne, de religion dont il serait ici question. Harkness martèle donc que la magie, et l'hermétisme au sens large, n'est pas un registre signifiant dans les travaux de Dee. Il y a, bien sûr, un contexte pour un tel argument. Depuis les années 1960, Dee apparaît surtout dans les recherches en histoire de la magie et de l'hermétisme comme ayant été un magicien pour lequel la science et la religion étaient des domaines d'activités secondaires. Se réappropriant le personnage, Harkness tente de rendre compte de la complexité de ses intérêts et de sa perspective sur le monde.

Science, religion, magie, que sont ces ensembles catégoriaux ? Harkness a raison de critiquer les approches simplistes de la vie et de l'œuvre de Dee ; toutefois, en concluant que les conversations angéliques sont avant tout un phénomène religieux et scientifique, ne tombe-t-elle pas dans le même panneau que certains des historiens qui l'ont précédée, ceux qu'elle critique pour leur usage appauvrissant des catégories mobilisées ? Harkness est consciente de la difficulté d'établir la pertinence de ces trois catégories (science, religion, magie) pour les

gens de la Renaissance. Elle se tourne donc vers deux personnages dont les œuvres étaient connues de Dee afin de comprendre comment celui-ci conceptualisait la magie : Agrippa et Francesco Giuntini (1523-1590) :

Dee and his contemporaries drew fine – sometimes very fine – distinctions between magic, religion, and natural philosophy in an attempt to relieve the tensions among them. Often, authors of the period made a particular point of excepting communication with angels from other forms of magic, as did Giuntini. Prior to Giuntini, the positive results that might be had from communication with angels were suggested by Agrippa. In De occulta philosophia Agrippa outlined a system of occult beliefs and practices that was at once natural, spiritual, magical, and deeply religious. His system relied heavily on the fusion of mathematics and language present in cabala, which became a chief element in Dee's angel conversations. But Agrippa placed a far greater emphasis on the wonder-working potential of [magical] names and their use in summoning spirits and angels. (Harkness, 1999, p. 123.)

D'après Harkness, Dee a une approche religieuse de ces séances invocatoires, et non magique. Elle met en relief l'absence d'invocations magiques et d'usage de fumigations tels qu'ils occurred chez Agrippa, mais, aussi, une emphase jugée religieuse sur les Écritures saintes (*ibid.*, pp. 122-124). La forme des prières invocatoires de Dee, les objets rituels qu'il utilisait, les questions qu'il posait, la chorégraphie de l'activité rituelle, ainsi que ce qu'il notait dans ses journaux de travail sont toutefois, comme l'a démontré Stephen Clucas, en étroite relation avec l'*Ars Notoria*, soit les traditions magiques dont témoignent des livres tels que le *De occulta philosophia*, mais aussi différents grimoires circulant surtout sous forme manuscrite à l'époque de Dee. Brièvement, l'*Ars Notoria*

[...] claim[s] to pass on techniques and mysteries which had originally been revealed to King Solomon through a ministering angel sent to him by God. The various practices promise the practitioner or operator a means of attaining a vast knowledge and power by mediate or immediate revelation. (Clucas, 2006, p. 241.)

Il semble bien difficile, et improductif, de distinguer *a priori* entre religion et magie à cette époque. C'est particulièrement le cas lorsqu'on étudie l'histoire de telles pratiques rituelles. Clucas et Harkness n'arrivent pas à la même conclusion parce qu'ils ne posent pas la même question, et ce, même s'ils interrogent tous deux le même texte. C'est bien normal. Ceci dit, le constat de Harkness quant à la distinction entre magie et religion, ainsi que son besoin d'articuler une interprétation au moyen de catégories générales et mal définies témoignent des limites de l'usage bibliographique dans le cas précis des activités et de la sensibilité de Dee.

Histoire, bibliographie et singularité

Les historiens, surtout ceux qui explorent l'histoire pré-XIX^e siècle, ont rarement le luxe de travailler avec des sources dépourvues d'ambiguïtés. Les conversations angéliques de Dee en sont un excellent exemple. Harkness prétend pouvoir illuminer notre compréhension de Dee en explorant celles-ci en relation avec la bibliothèque du magicien, cela en un double mouvement. Premièrement, la bibliothèque lui permet de justifier la place des conversations angéliques dans les poursuites intellectuelles, religieuses et magiques de Dee, soit le fait que celles-ci sont bel et bien unies en un tout fort complexe renvoyant à des œuvres provenant de plusieurs champs de savoirs. La bibliothèque sauve, en quelque sorte, les conversations en dévoilant la portée. Deuxièmement, la bibliothèque lui permet de tracer le contour des motivations de Dee et, dans certains cas, de sa lecture (annotations). C'est ce deuxième mouvement qui s'avère fragile méthodologiquement. Au moyen des livres qui ont été en sa possession, on ne peut parler de Dee que par proximité ou estimation en le rattachant à ce que, peut-être, ces livres signifiaient pour lui ou pour d'autres à cette époque. Chez Harkness, ces « autres » sont toujours liés à Dee par la « culture anglaise » ou par sa bibliothèque. La bibliothèque devient un lieu d'ancrage où Dee prend forme pour l'historien. Ce « prendre forme » se fait par glissements. Il nécessite, afin que l'on ne se limite pas au constat « Dee a une bibliothèque », que la bibliothèque elle-même devienne le centre de multiples connexions au moyen des livres à divers champs de savoirs. La bibliothèque prend forme à un niveau très général. Ici apparaît toutefois la possibilité d'un passage de la bibliothèque au lecteur. Dans l'optique d'une histoire culturelle biographique, quel genre de matériau les livres que Dee possédait sont-ils pour l'historien ? Mon argument est que les livres ne nous disent absolument rien sur lui tant qu'il ne fait rien avec eux.

C'est lorsqu'il s'exprime que Dee est intéressant, qu'il prend forme et texture. C'est par l'expression que la culture apparaît, sa culture. La bibliothèque prise au sens large est tout simplement insignifiante. Pour le philosophe, l'historien ou le critique littéraire, c'est dans des moments particuliers, ou dans des séries de moments particuliers, que la bibliothèque acquiert une singularité, qu'elle soit un matériel historique pour tracer un phénomène ou un objet d'étude comme tel. Dans le cas précis de la tentative d'appréhender John Dee, un anglais du XVI^e siècle, elle s'avère utile, mais a aussi des limites évidentes dans l'optique d'un certain minimalisme méthodologique et d'un goût pour la précision (à distinguer de l'objectivité). Les livres font partie de l'univers de Dee, mais,

bien qu'ils aient pu grandement l'influencer, tant qu'il ne les mentionne pas, nous ne pouvons en parler que par détours. En faisant différentes connexions avec les mathématiques, la philosophie classique, le néoplatonisme, l'astrologie, l'alchimie, la géographie, etc., nous sommes à même d'inscrire Dee dans un monde, toutefois pour nous sans particularités. Les connexions seules ne nous aident pas à comprendre la sensibilité du personnage. Ceux qui prétendent le contraire devront faire l'usage de substituts, ce qui implique le recours à des typologies variées fondées sur la généralisation, soit l'exact opposé de la spécificité.

Pouvons-nous éviter les généralisations ? Je ne pense pas, du moins pas en histoire, mais nous pouvons approcher la singularité différemment, avec soin, afin d'interroger un individu dans son expression. C'est avant tout la différence qui devrait donner un sens d'être, une texture à l'objet ou à l'individu étudié. Non pas la différence avec, mais la différence tout court, la différence qui est. J'aimerais ici passer de l'examen de l'approche de Harkness à l'épistémologie pour suggérer non pas un modèle, mais une posture méthodologique dans la pratique de l'histoire de la culture qui s'avère particulièrement importante pour l'histoire biographique. Je m'inspire à cet effet de certaines observations de Gilles Deleuze et de Maurice Merleau-Ponty.

Dans *Différence et répétition*, Deleuze a une approche de la singularité voisine de ma critique méthodologique des travaux d'Harkness. S'en inspirer sera ici productif. Réfléchissant sur l'altérité, il observe que trop souvent la distribution de singularités est mystifiée et posée comme une opération divine, un jeu joué quelque part au-delà. Il note que cette approche accommode la raison suffisante qui ne questionne que rarement ses propres règles opératoires et ne parvient pas à rendre compte de l'altérité. Deleuze nomme cette distribution *sédentaire*, c'est-à-dire un sens du jeu qui s'articule sur la logique du même, soit une règle catégorique *a priori* agissant à titre d'identité invariante et générique subsumant

[...] des hypothèses opposées auxquelles elle fait correspondre une série de coups, de lancers, de jets numériquement distincts, chargés d'opérer une distribution de ces hypothèses ; et les résultats des coups, les retombées, se répartissent d'après leur conséquence suivant une nécessité hypothétique, c'est-à-dire d'après l'hypothèse effectuée. (Deleuze, 2008, p. 361.)

Ce mode d'interprétation connaît toujours déjà ce qu'il cherche. Ses hypothèses, en tant que probabilités, sont toujours déjà localisées dans un ensemble répondant à une règle. Celui-ci distribue, d'après une logique souveraine, des résultats, des interprétations, sur un spectre accepté. Ceci n'est pas un jeu. Les catégories sont, en principe, closes ; elles sont ce par

quoi un sens d'être est distribué à des êtres selon une règle proportionnelle *a priori*. Les termes même de l'identité sont ici définis avant la lettre. On ne peut trouver ainsi de singularités. Les catégories pour Deleuze sont des modes de distribution sédentaire, elles ne reconnaissent que ce qui leur est familier (Deleuze, 2008, pp. 361-362, 364).

L'auteur oppose à la distribution *sédentaire* la distribution dite *nomade*. Les deux modes de distribution sont conçus par l'auteur comme des notions descriptives, d'où leur intérêt pour les historiens. Leur différence réside dans la façon dont elles opèrent épistémologiquement. La distribution nomade opère sous forme de jeu pour lequel chaque jet de dés crée sa propre règle. Il n'y a pas ici d'unité *a priori*, car chaque tentative est formellement différente, chaque tentative est une singularité ouverte par le même acte. Sans origine, l'identification est futile, et, sans hypothèses et proportions fondées sur une équivalence *a priori*, on ne trouve avec la distribution nomadique qu'autant de questions qu'il y a de jets de dés et d'affirmations qu'il y a de résultats différentiels. C'est ainsi que Deleuze fait de ce mode de distribution un complexe de temps et d'espace qui impose ses propres paysages. Irréductibles et incomparables, les singularités distribuées ne sont pas identifiables par l'espace qu'elles occupent, elles ne peuvent pas être subsumées, et ne s'ouvrent qu'en ne se posant jamais. Elles sont nomades et c'est précisément ce qui leur donne forme, soit l'indéfini (Deleuze, 1968, pp. 362-365).

Il est bien évident qu'on trouve plusieurs points d'entrée à tout sujet historique ; ceci dit, j'insiste sur l'importance de rendre compte de la singularité dans la pratique de l'histoire. Cela ne rend pas seulement le récit achevé beaucoup plus intéressant, mais agit aussi au niveau opératoire, ou analytique, du travail d'interprétation de l'historien. C'est ce que j'ai tenté de démontrer ici par ma critique de l'approche d'Harkness. Il faut, autant que possible, se débarrasser des catégories et typologies qui, en tant que raccourcis, ne sont pas toujours fructueuses pour parler d'un objet précis, et ce, malgré la fréquente pauvreté des sources rencontrées par l'historien. C'est appauvrir Dee que de l'interroger en tant que phénomène historique en prenant pour acquis qu'on peut l'expliquer, parler de sa vie, de ses projets, de ses œuvres, etc., au moyen de catégories *a priori*. « C'est dans la différence, écrivait Deleuze, que le phénomène fulgure, s'explique comme signe, et que le mouvement se produit comme "effet" » (*ibid.*, p. 80). Il ne faut pas multiplier les points de vue, « [...] mais bien que chaque point de vue soit déjà la chose, ou que la chose appartienne au point de vue » (*ibid.*, p. 79). Il faudrait donc, en second lieu, faire sens, donner forme par la différence, soit par ce qui n'a pas de corollaire, ce qui est singulier. Bref, il nous faut comprendre comment Dee s'arrache à son monde et

y retourne. L'usage qui est fait de la bibliothèque par Harkness invite exactement à l'opposé.

Maurice Merleau-Ponty notait que pour Edmund Husserl chaque production culturelle ouvre des champs de culture où elle pourrait vivre, mourir, et perpétuellement vivre à nouveau, c'est-à-dire être redécouverte sous une nouvelle forme. Ceci prend pour acquis un concept bien particulier de « tradition » fondé sur la différence. Merleau-Ponty y fait ainsi référence en discutant de peinture :

C'est ainsi que le monde dès qu'il l'a vu, ses premières tentatives de peindre et tout le passé de la peinture livrent au peintre une *tradition, c'est-à-dire*, commente Husserl, *le pouvoir d'oublier* les origines et de donner au passé, non pas une survie qui est la forme hypocrite de l'oubli, mais une nouvelle vie, qui est la forme noble de la mémoire. (Merleau-Ponty, 2008, p. 95.)

Le peintre réinvente continuellement la peinture. Par la bibliothèque, ou son époque, John Dee peut acquérir une cohésion, il peut être inscrit dans le temps et l'espace. Parler de John Dee, ce n'est toutefois pas cela, mais plutôt étudier comment les gestes et les paroles, les attitudes, sont reproduites et s'ouvrent en de nouveaux horizons, eux-mêmes des jalons de l'histoire personnelle et culturelle du Magicien.

Bibliographie

AGRIPPA, Henry Cornelius. 1993. *Three Books of Occult Philosophy*. Trad. par James Freake. Donald Tyson (éd.) St. Paul : Llewellyn Publications, 938 p.

CHARTIER, Roger. 1982. « Intellectual History or Sociocultural History ? The French Trajectories ». Dominick LaCapra and Steven L. Kaplan (eds). *Modern European Intellectual History : Reappraisals and New Perspectives*. Ithaca : Cornell UP, pp. 13-46.

CLUCAS, Stephen. 2006. « John Dee's *Angelic Conversations* and the *Ars Notoria* : Renaissance Magic and Mediaeval Theurgy ». Stephen Clucas (éd.) *John Dee : Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*. Dordrecht : Springer, pp. 231-273.

COUSINS, Robin E. 1989. « Appendix C : The Physical Location of the Ninety-One Parts of the Earth named by Man, as detailed in the *Liber Scientiae Auxilii et Victoriae Terrestris* of John Dee ». Robert Turner. *Elizabethan Magic : The Art and the Magus*. Longmead (Shaftesbury) : Element Books, pp. 162-172.

DEE, John. 2003. *John Dee's Five Books of Mystery*. Joseph H. Peterson (éd.) Boston : Weiser Books, 479 p.

DELEUZE, Gilles. 1968. *Différence et répétition*. Coll. « Épipiméthée ». Paris : PUF, 409 p.

FEBVRE, Lucien. 2003. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle : La religion de Rabelais*. Coll. « Bibliothèque de l'Humanité ». Paris : Albin Michel, 579 p.

GINZBURG, Carlo. 1992. *The Cheese and the Worms*. Trad. par John et Anne Tedeschi. Baltimore : Johns Hopkins UP, 177 p.

HARKNESS, Deborah E. 2006. « The Nexus of Angelology, Eschatology, and Natural Philosophy in John Dee's *Angelic Conversations and Library* ». Stephen Clucas (éd.) *John Dee : Interdisciplinary Studies in English Renaissance Thought*. Dordrecht : Springer, pp. 275-282.

HARKNESS, Deborah E. 1999. *John Dee's Conversations with Angels : Cabala, Alchemy, and the End of Nature*. Cambridge : Cambridge UP, 252 p.

LE ROY LADURIE, Emmanuel. 1981. «History that Stands Still». *The Mind and Method of the Historian*. Trad. par Sian Reynolds et Ben Reynolds. Chicago : Chicago University Press, pp. 1-27.

MERLEAU-PONTY, Maurice. 2008. «Le langage indirect et les voix du silence». *Signes*. Coll. «folio essais». Paris : Gallimard, pp. 63-135.

SHERMAN, William. 1995. *The Politics of Reading and Writing in the English Renaissance*. Amherst : University of Massachusetts Press, 291 p.