



L'ENNEMI CHEZ JOHN MILTON

Peuple élu, loi naturelle et connaissance

dans *Areopagitica* et *The Tenure of Kings and Magistrates*

Frédéric HERRMANN

Université Lumière – Lyon 2

Most men are apt enough to civil wars and commotions [...] through sloth or inconstancy and weakness of spirit [...] fainting ere their own pretences [...] through an inbred falsehood [274]¹ ; [they are] vulgar and irrational men. Some contesting for privileges, customs, forms, and that old entanglement of iniquity, their gibberish laws, through the badge of their ancient slavery [276-77] ; the mercy which they pretend is the mercy of wicked men [275]; [it is] the ignorance or the notorious hypocrisy and self-repugnance of our dancing divines ; we may easily foresee what kind of licensers we are to expect [...], either ignorant, imperious and remiss, or basely pecuniary [255] ; I never found cause to think that the tenth part of learning stood or fell with the clergy [255] [who are] a giddy, vicious and ungrounded people [258] ; an oligarchy of twenty engrossers [267] ; the disrepute of our ministers [...] of whose labours we should hope better [258]

Voici tout autant de passages particulièrement délicieux chez Milton – phrases assassines, entreprise de démolition en règle, points sur lesquels ses ennemis religieux et politiques sont publiquement vilipendés au sein de pamphlets souvent présentés comme des discours (*speeches*). Dans ces années de division que sont les années 1640 et 1650 en Angleterre, de telles acerbités relèvent avant tout du genre polémique lié à l'« explosion » de la production pamphlétaire. On notera toutefois que Milton se livre à ce type d'exercice avec plus de brio que la grande majorité de ses contemporains ; il y a chez Milton un talent exceptionnel pour mettre en scène ce qui est véritablement un *agôn*. On ne peut donc s'étonner que l'aspect antagoniste et oppositionnel de la prose miltonienne ait été pendant très longtemps le point principal d'intérêt.

¹ L'édition des œuvres de Milton utilisée dans le corps de texte est l'édition « Oxford World's Classics », sauf indication contraire.

Néanmoins, la virulence de ces passages a tendance à éclipser une exigence et une nécessité chez Milton, qui, à mon sens, est celle de convaincre ses ennemis de la validité de son point de vue. Au-delà de la figure de l'ennemi, se profilent le désir et l'espoir d'une réconciliation et d'une réunification de l'Angleterre protestante face à ses véritables ennemis extérieurs. C'est donc une logique miltonienne de réconciliation, tout autant qu'une logique miltonienne d'opposition, qu'il faudrait étudier. Afin de bien comprendre cette double logique, une autre question – d'ordre historiographique – doit être posée. Il s'agirait d'examiner comment Milton a pu se faire l'héritier ou l'écho des auteurs sur la loi naturelle de son époque, ou, plus généralement, de ceux pour qui la réconciliation des chrétiens, qui s'entre-déchiraient depuis la Réforme, était devenue une nécessité. L'irénisme miltonien, son souci de la paix et de l'unité, a ses limites (nous aborderons bien sûr la question du catholicisme, et nous tenterons d'examiner comment Milton peut justifier ses logiques d'« exclusion »), mais parler de la réconciliation avec l'ennemi chez Milton permet avant tout de comprendre comment Milton se positionne par rapport à une nouvelle tradition jusnaturaliste qui apparaît à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle en Europe et se donne pour enjeu la reconquête de la vérité.

Stratégies réconciliatrices

Marie-Madeleine Martinet a écrit :

La liberté et le pouvoir sont fixés par Milton non dans un absolu utopique défini par principe et protégé, mais toujours aux rivages du réel, là où ils sont exposés au péril de l'histoire. [Martinet 1993 : 259]

Est ici soulignée la dimension éminemment stratégique des écrits en prose de Milton, dimension souvent oubliée des commentateurs qui préfèrent chercher cohérence et systématisme dans ses œuvres. Il semble important de rappeler qu' *Areopagitica* et *The Tenure of Kings and Magistrates* sont avant tout des écrits de circonstance, qui cherchent à répondre à un contexte spécifique en développant des stratégies discursives et rhétoriques tout aussi spécifiques. Ernest Sirluck fut le premier à formuler l'hypothèse, ensuite reprise par Christopher Kendrick, selon laquelle, dans *Areopagitica*, Milton tentait d'« inspirer » la création d'une coalition contre ses ennemis, « les Presbytériens ». Suite à la chute de l'Épiscopat au début des années 1640, une assemblée de théologiens et d'hommes d'Église se réunit à Westminster à partir de 1643 – la *Westminster Assembly* – afin de statuer sur la refonte de l'Église nationale d'Angleterre. Une grande majorité d'entre eux, mais aussi une majorité des parlementaires, restent attachés à l'idée d'une Église nationale, qu'ils considèrent comme étant garante de l'unité

sociétale et instrument de la préservation de l'ordre social établi. En revanche, d'autres, que l'on a appelés les « Indépendants », comptent profiter du vide institutionnel créé par la disparition des Évêques, pour vivre leur séparatisme religieux. Une Église nationale n'est plus pour eux une nécessité pour le salut de l'âme, et ils s'organisent en églises indépendantes, « *congregations* » ou « *gathered churches* » (qu'on appela aussi sectes), demandant la « liberté de conscience » pour exister en dehors de l'Église. En soutenant la liberté de la presse et la liberté de penser, Milton rejoindrait donc le chœur de ces « Indépendants », en 1644, dont le but principal est de rassurer les défenseurs d'une Église nationale que la liberté de conscience ne mènera pas à l'écroulement de toute hiérarchie ou de tout ordre social.

Néanmoins, si Sirluck et Kendrick ont pu affirmer que le positionnement de Milton dans *Areopagitica* est « stratégique », c'est qu'au-delà de ce ralliement à la cause des Indépendants et des sectes, il aurait voulu profiter de nouvelles dissensions au sein même du camp des défenseurs d'une Église nationale pour les dresser les uns contre les autres. En effet, des débats de plus en plus houleux ont lieu à partir de 1644 quant au rôle de l'État à l'intérieur des affaires de l'Église, et une division se fait de plus en plus violente entre les partisans d'une Église nationale contrôlée par le magistrat (ceux que l'on nommait les « Érastiens ») et les partisans d'une Église nationale contrôlée par le clergé (ceux que l'on nommait les « Presbytériens »). L'Angleterre protestante avait une forte tradition érastienne (c'est-à-dire étatique) dans les affaires religieuses, et ce, depuis Henri VIII et Élisabeth I, qui s'étaient promus d'abord défenseurs de la foi, puis chefs de l'Église. La tradition presbytérienne, au sein de laquelle le magistrat occupait une place secondaire, était plus étrangère à l'Angleterre – inspirée des églises calvinistes continentales, elle était plus précisément écossaise, et même chez les Anglais les plus attachés à la théologie calviniste, on considérait qu'elle accordait trop de pouvoir aux hommes d'Église. Or, en 1643, en échange d'un soutien militaire de l'Écosse au Parlement anglais, ce dernier promet en des termes assez vagues dans le *Solemn League and Covenant* l'établissement d'une Église nationale presbytérienne en Angleterre. Des émissaires écossais sont envoyés à la *Westminster Assembly*, mais ils sont vite frustrés par des réticences érastiennes bien anglaises, de même que par les voix séparatistes des Indépendants. En réponse, les Presbytériens (écossais et anglais) de la *Westminster Assembly* adoptent un profil de plus en plus autoritariste. Ils invoquent la possibilité pour le pasteur d'excommunier les pécheurs et soutiennent pleinement les instruments de censure et de réglementation de la pensée et de l'opinion mis en place en 1643 et dont Milton est victime, suite à la publication de son *Doctrine and Discipline of Divorce*, la même année. L'écrit défend la légalité du divorce pour incompatibilité d'humeur, et Milton devient l'une des cibles des nombreux pamphlétaires et hérésiographes presbytériens qui jugent ses opinions hérétiques et scandaleuses. Dans *Areopagitica*, Milton s'insurge

contre eux et se retrouve dans la position de fragilité des Indépendants, qui deviennent ses alliés naturels.

Toutefois, pour retrouver une stabilité plus grande encore, Kendrick explique comment, dans son écrit, Milton tente en fait de mettre en garde les Érastiens contre les prétentions *iure divino* des membres de la *Westminster Assembly*. Afin de justifier leurs réformes, ces derniers affirmaient en effet de plus en plus qu'ils détenaient leur autorité de droit divin (une position qu'ils avaient eux-mêmes combattue chez les Évêques !). Ainsi, en 1644, Milton aurait-il voulu profiter de la brèche existant entre Presbytériens et Érastiens pour influencer une alliance nouvelle entre Indépendants et Érastiens *contre* les Presbytériens qui menaçaient la liberté d'expression et de conscience.² Tout en prenant grand soin d'éviter la question de la constitution de l'Église (*church-government*) ainsi que celle, plus large, des rapports entre l'Église et l'État, Milton nous ferait comprendre, de manière implicite, que le magistrat érastien, rempli de bienveillance, saura reconnaître, contrairement au pasteur presbytérien intransigeant, qu'à l'intérieur de l'Église nationale, des « différences indifférentes » peuvent être « accommodées » (pour reprendre les termes de l'époque) sans que l'édifice tout entier ne s'écroule. Milton reprend ici la tradition des *adiaphora* ou des « choses indifférentes » depuis Érasme, Luther et Melanchthon, tradition reposant sur l'opposition avec les « choses fondamentales », et dont la tendance à vouloir définir un socle commun pour tous les chrétiens s'inscrit dans une logique proche du jusnaturalisme. C'est ce que Milton appelle les *neighbouring differences* ou les *brotherly dissimilitudes* :

Those neighbouring differences, or rather indifferences, are what I speak of, whether in some point of doctrine or of discipline, which though they be many, yet need not interrupt 'the unity of spirit', if we could but find among us 'the bond of peace'» [270]; out of many moderate varieties and brotherly dissimilitudes that are not vastly disproportional arises the goodly and the graceful symmetry that commends the whole pile and structure [of Solomon's Temple]. [266]

On trouve également dans *The Tenure of Kings and Magistrates* une approche stratégique, en dépit d'un ton bien plus acerbe que celui employé dans *Areopagitica* ; en dépit des sarcasmes cinglants à l'encontre des « hypocrites » qui ont eu peur de mettre Charles I^{er}, cet « homme de sang », sur l'échafaud. À contexte différent, stratégie différente. En 1649, Milton aurait voulu aider le peuple, encore traumatisé par l'exécution du roi à la fin du mois de janvier, à s'émanciper de l'influence des chefs de file presbytériens (« presbytériens » que l'on doit comprendre au sens politique de 1649, cette fois-ci, c'est-à-dire, comme les partisans de la paix avec le roi), hostiles au régicide et au changement de régime. Après avoir littéralement vilipendé les têtes de cette mouvance conservatrice pendant les deux tiers de

² Voir Kendrick, [1986, 21].

son « *tract* », Milton ne finit-il par désigner les Presbytériens comme ses « meilleurs amis » à la fin de la première édition de 1649 – *best friends and associates* [297] – ? Plus précisément, il parle de

the party called Presbyterian, of whom I believe very many to be good and faithful Christians, though misled by some of turbulent spirit. [297].

Dans *The Tenure*, Milton réserve donc sa bile et sa rage contre cette minorité de chefs politiques presbytériens retombés dans le royalisme (*malignant backsliders* [289]), tandis qu'il s'efforce en quelque sorte d'assurer le salut du peuple, qui a été dupé par eux. Milton fait ici écho à la stratégie du Parlement Croupion, qui, au lendemain des bouleversements politiques et des transformations constitutionnelles de 1649, affirme clairement vouloir la réconciliation avec les membres des Communes « purgés », exclus de la Chambre le 6 décembre 1648, en les invitant à prêter serment au nouveau régime. Ceci se fait d'abord par un premier *Engagement*, serment de loyauté, demandés aux officiers de l'armée et aux parlementaires envers le Conseil d'État en février 1649 (les signataires n'étaient pas tenus d'adhérer à toutes les clauses de l'*Engagement*), puis par un deuxième *Engagement*, national cette fois-ci, plus connu, de janvier 1650. Ceci permettait aux membres exclus de regagner leurs sièges aux Communes *post-facto*, sans avoir été mêlés de près ou de loin au régicide, et ce à une heure où le nouveau régime avait besoin de tous les soutiens possibles. Dans ces conditions, seule une minorité d'irréductibles refusera de se laisser convaincre.³ Milton fait appel à l'irénisme de ses contemporains, en des termes qui rappellent largement *Areopagitica* :

Let them not oppose their best friends and associates, who molest them not at all, infringe not the least of their liberties, unless they call it their liberty to bind other men's consciences, but are still seeking to live at peace with them and brotherly accord. [297-98]

Toutefois, cette branche d'olivier tendue à la « multitude » presbytérienne se transforme en avertissement face au danger que représente le véritable ennemi menaçant le pays de l'extérieur, c'est-à-dire Charles II, bientôt (en 1650) secondé de l'Écosse qui a changé de camp entre 1643 et 1650 :

Let them beware an old and perfect enemy, who, though he hope by sowing discord to make them his instruments, yet cannot forbear a minute the open threatening of his destined revenge upon them when they have served his purposes. [298]

Le plus grand danger pour ceux qui ont longtemps combattu ensemble le même ennemi est de se laisser diviser par des « factions » internes. Le temps est donc à la réconciliation :

³ Pour une étude de la stratégie du Parlement Croupion au lendemain du régicide, voir Underdown (1985) : 206, 262-68.

[...] admonish them, both English and Scotch, not to let their own ends, and the driving on of a faction, betray them blindly into the snare of those enemies whose revenge looks on them as the men who first begun, fomented and carried on, beyond the cure of any sound or safe accommodation, all the evil which hath since unavoidably befallen them and their king. [298]

On retrouve la même image d'un danger extérieur dans *Areopagitica*. Londres y est décrite comme une « ville assiégée » par les armées de Charles I^{er}, à une heure où l'issue du conflit était loin d'être connue :

a city [...] as it were besieged and blocked about, her navigable river infested, inroads and incursions round [...]. [267]

Dans ce passage, Milton fait preuve de plus d'esprit d'ouverture (ou de pragmatisme) que le Milton de Sirluck et de Kendrick faisant avancer les intérêts des Indépendants en semant la discorde entre Érastiens et Presbytériens. Le message d'*Areopagitica* semble être qu'en fait, les divisions internes entre Indépendants, Presbytériens et Érastiens – ce factionnalisme exécrationnel – sont autant de failles qui mèneront à la perte face à la détermination du roi. Il est donc urgent de rétablir l'unité par la réconciliation. Londres doit devenir « une ville de refuge » :

Behold now this vast city, a city of refuge, the mansion-house of liberty, encompassed and surrounded with his [God's] protection [265]

dans laquelle toutes les « différences indifférentes » trouveront leur place, *y compris* celles des Presbytériens contre lesquels Milton fait montre de sa verve *dans un premier temps*. Toutes sont appelées à rejoindre le « giron irénique » qu'il aimerait voir se créer. Que Milton puisse réintroduire les Presbytériens dans sa « ville de refuge » n'a rien de choquant. Au contraire, les exclure de cette « cité » reconstituée mettrait en péril l'intégrité même de son argumentation irénique. N'adresse-t-il pas son « discours » directement au Parlement, qui a promulgué la loi sur la presse de 1643 ? Milton ne cherche donc pas à exclure les Presbytériens, mais simplement à les convaincre de réviser leur jugement.

Néanmoins, au-delà de la tentative stratégique de créer des alliances politiques et d'efforts pour manier une rhétorique de la réconciliation, il y a chez Milton l'espoir véritable que ses contemporains reconnaissent que c'est l'avenir politique et le salut spirituel de l'Angleterre – la Réforme elle-même (*the reforming of reformation itself* [265]) – qui sont menacés. Cette logique de réconciliation aurait donc des fondements théologiques et théoriques qui dépasseraient une simple stratégie dictée par les événements et motivée par l'avancement d'intérêts individuels. Au contraire se dégage ici une pensée de l'unité, seule garante de la survie de la société, mais qui reste fondée sur l'exigence du respect du bien commun.

Loi naturelle et théorie de la connaissance dans Areopagitica

S'interroger sur une conception théorique de l'unité chez Milton ne remet pas en cause le point de vue d'une pensée miltonienne constamment inscrite dans la réalité de l'action politique, telle qu'a pu l'énoncer Marie-Madeleine Martinet, mais nous permet en fait de mieux le comprendre. La perception du rapport de Milton à la question de l'unité sociétale a indubitablement été informée par les positionnements historiographiques des commentateurs. Par exemple, une grande attention portée à l'hétérodoxie miltonienne a amené à ce que soit avant tout soulignée sa tendance à « se séparer » du reste de la société. C'est le cas de l'historien marxiste Christopher Hill, dont le *Milton and the English Revolution* reste un véritable ouvrage de référence, l'érudition et la finesse d'analyse de Hill étant restées à ce jour inégalées dans le domaine des études du XVII^e siècle britannique. Hill décrit Milton comme un hérétique, un intellectuel dont les idées le situent aux marges de la société de son temps. Il est séduisant en effet de voir Milton dans une éternelle posture d'opposition, étant lui-même « Samson Agonistes » : contre les Évêques, contre le mariage, contre la censure de la presse, contre le roi tyran érigé en idole, contre les traîtres à la « Bonne Vieille Cause », ou bien encore contre le roi restauré. Toutefois, pour rendre justice à Hill, ce dernier ne fait pas de Milton un dangereux radical, mais plutôt un conservateur social séduit par des hétérodoxies diverses et variées, idées et croyances à partir desquelles il opère par ailleurs un syncrétisme bien particulier. Hill finit par voir en Milton la préfiguration du « bourgeois individualiste » moderne, tiraillé entre son désir d'émancipation par rapport aux couches supérieures de la société et son mépris du petit peuple. Milton ne sait tolérer chez les autres l'hétérodoxie qu'il se permet à lui-même.

Inversement, les études sur l'idée d'« unité » au XVII^e siècle et les monographies réaffirmant la nature fondamentalement conservatrice d'une période que d'autres comme Hill avait considéré comme « révolutionnaire » ont justement plus mis l'accent sur l'aspect « disciplinaire » et conservateur de Milton. Comment ne pas s'émouvoir du fait qu'à partir de 1649, Milton occupe le poste de *Latin Secretary* dans l'appareil d'État de la jeune république anglaise, poste dont l'une des responsabilités principales était d'organiser la censure ? ⁴ Et d'aucuns de rappeler que la question de l'unité ne peut se comprendre dans une société aussi pieuse que celle du XVII^e siècle qu'à l'aune de la question du salut. Comme l'explique Colin Davis, la liberté n'est pas une émancipation de la volonté de l'homme qui assouvirait tous ses désirs, mais bel et bien un devoir envers Dieu :

The claim of liberty of conscience had virtually nothing to do with a claim to direct or manage ourselves [...] [rather it is a claim to] be free

⁴ Voir Fish et Rapaport.

to submit to the government of God over any other authority. [Davis 1992 : 515]

Milton ne distingue-t-il pas lui-même dans *The Tenure* entre « liberté » et « licence » – *not freedom but licence* [273] ?

Peut-on toutefois considérer que Milton puisse vouloir l'unité sociétale sans en faire fondamentalement un conservateur sur tous les plans ? Il n'y a sans doute pas meilleur endroit qu'*Areopagitica* pour comprendre ce que Milton dit de l'unité de la société. C'est plus particulièrement le cas des passages du pamphlet dans lesquels Milton met en avant sa conception de la quête de la vérité, sa propre « épistémologie ». Le point de départ de Milton est fondamentalement théologique ; l'unité fondamentale de la vérité a été « éclatée » ou « éparpillée » (*scattered* [263]) au moment de la Chute. On ne saurait voir dans cet « éparpillement » la préfiguration d'un quelconque relativisme moderne. Au contraire, il y a dans la prose miltonienne une dimension providentialiste profondément chrétienne, même millénariste. En effet, la quête que doivent mener les sages (*learned men*) pour réunir les morceaux éclatés de la vérité (*those dissevered pieces* [264]) ne connaîtra sa conclusion qu'au terme d'une chronologie chrétienne très précise, au moment de la Parousie (*till her master's second coming* [263]). La prose souvent dualiste de Milton (voir : les oppositions *impure / evil / error / vice* d'un côté et *pure / good / truth / virtue* de l'autre [246-48] ; la nécessité d'aller de l'impureté à la pureté [248] ; l'affirmation de l'existence de l'erreur, *falsehood* [269]) sert à réaffirmer l'existence d'une vérité chrétienne *fondamentale* et *une*. Ce faisant, Milton rejoint les préoccupations de ces penseurs du droit du XVII^e siècle qui tentent, dans une chrétienté déchirée depuis la Réforme (la Guerre de Trente Ans fait rage en Europe jusqu'en 1648), et ébranlée par la remise en question de l'aristotélisme thomiste, de redonner une unité à la société des hommes par une redéfinition de la loi naturelle. L'irénisme protestant de Milton ne serait donc qu'une manifestation politique du nouveau jusnaturalisme de l'époque. Toutefois, Milton ne semble représenter qu'un pan de cette tradition émergente. En balayant la possibilité d'une vérité relative et plurielle, Milton cherche comme Grotius à dépasser les interrogations des sceptiques de la fin du XVI^e siècle tels que Juste Lipse ou Montaigne. Mais en ancrant, comme on vient de le dire, la recherche de la vérité dans des paramètres fondamentalement chrétiens, il semble circonscrire sa conception de la loi naturelle à des fondements théologiques et ne pas examiner de possibles fondements éthiques, autre pan de ce nouveau jusnaturalisme.

Pourtant, des études récentes – comme l'essai de Thomas Fulton – montrent comment Milton se fait l'écho des jusnaturalistes qui cherchent à donner un fondement rationnel au droit et à élaborer en quelque sorte une « science éthique », au-delà du simple fondement théologique. Fulton voit dans l'argumentaire épistémologique d'*Areopagitica* un héritage jusnaturaliste : contrairement à beaucoup de ses contemporains s'exprimant

sur la liberté de conscience, Milton cherche à ne pas tomber dans l'excès d'exégèse et de références externes aux « autorités », pour au contraire mettre directement en exercice la Raison, exposant les idées dans leur plus grande pureté et simplicité. Dans un passage où il parle de la voie qu'a montrée John Selden dans son *De Jure Naturali et Gentium juxta Disciplinam Ebraeorum*, et à travers Selden, d'autres jusnaturalistes, il exprime son admiration pour un « discours de la raison » dont la rigueur serait mathématique : « exquisite reasons and theorems almost mathematically demonstrative arguments » [246]. On ne peut s'empêcher de penser ici aux *Elements of Law* de Hobbes (1640) ou au *Discours de la Méthode* de Descartes (1637), ou encore à Francis Bacon, cité deux fois dans *Areopagitica* – sans parler, plus tard, de Spinoza, Pufendorf et Locke – tous mathématiciens. Inspirés par cet « esprit philosophique nouveau », les jusnaturalistes du XVII^e siècle formulent eux aussi l'idée que les lois morales, dérivant d'un principe de la nature, peuvent être démontrées très simplement, dans une sorte de pureté mathématique. À partir de là, ils peuvent imaginer une systématisation du droit. La réflexion de Milton sur la nature de la raison prend pour point de départ une lecture résolument arminienne de la Chute d'Adam ; l'homme a reçu de Dieu la capacité d'exercer son libre-arbitre : « When God gave him [Adam] reason, he gave him freedom to choose, for reason is but choosing » [252]. Puis Milton revient à ce qui est chez Selden presque une maxime : « that all opinions, yea, errors, known, read and collated are of main service and assistance toward the speedy attainment of what is truest » [246], et Milton de renchérir à plusieurs reprises que c'est uniquement de la confrontation de l'erreur et de la vérité que cette dernière pourra émerger : « knowing good by evil » [247] ; « the scanning of error [is necessary] to the confirmation of truth » [248]. Si cette confrontation, que l'on pourrait aussi qualifier de dialogue ou de dialectique des contraires, a lieu, la vérité finira, à l'issue d'un processus historique, par devenir *pleine*, réellement comprise, intégrée de l'intérieur, contrairement aux codes moraux qui seraient imposés de l'extérieur et qui n'aboutiraient qu'à une vertu artificielle, superficielle et hypocrite. Ceci reviendrait au bout du compte à une absence de vertu et de vérité : « a fugitive and cloistered virtue unexercised and unbreathed » [247] ; « a blank virtue, not a pure » [248]. La description par Milton du parcours de l'homme de connaissance (*learned man*) qui, grâce au dur labeur intellectuel (*labouring the hardest labour in the deep mines of knowledge* [269]) et à la persévérance morale, et par la dialectique des contraires, parvient à appréhender et à faire intérieurement sien ce qu'est la connaissance de la vérité, doit se comprendre comme une règle de conduite et peut donc s'apparenter à la formulation d'une « loi de la nature » qui serait « mathématiquement démontrable ». Ainsi, Fulton souligne-t-il le caractère presque « procédural » de la théorie de la connaissance de Milton, tant l'attention est portée sur les étapes par lesquelles l'homme en quête de vérité doit passer, ainsi que sur les conditions de réussite de son entreprise.

La loi naturelle est aussi présente dans les passages métaphoriques de l'œuvre, qui sont très certainement le médium par lequel Milton exprime le mieux sa pensée politique. Les métaphores bibliques sur la nation élue méritent une attention particulière. Souvent citée par les historiens pour illustrer ce qu'ils décrivent comme l'exceptionnalisme triomphaliste puritain de l'époque, la description miltonienne de l'Angleterre comme peuple choisi ou « deuxième Israël » est généralement assez mal comprise. Certes, Dieu s'est « d'abord révélé à ses Anglais » : « what does he [do] then but reveal himself to his servants, and as his manner is, first to his Englishmen? » [265]. Mais, tout d'abord, une telle affirmation n'a rien de spécifique à l'Angleterre puritaine. Elle est commune à tous les peuples protestants de la première modernité. De fait, on pourrait voir dans le choix de cette métaphore de la nation élue une volonté d'amadouer les Presbytériens qui, au moins jusqu'à la fin des années 1640, l'utilisent eux-mêmes dans les sermons et les pamphlets et voient dans l'Israël biblique un véritable modèle théologico-politique. Mobiliser ces images serait donc pour Milton une façon de convaincre les Presbytériens des convergences fondamentales qui existent avec ceux qu'ils voudraient réprimer. Toutefois, Milton ne partage pas la vision exclusiviste de l'Angleterre (ou de l'Écosse) comme nation élue que cultivent les Presbytériens. Élection n'est pas chez lui synonyme d'exclusivisme ou d'ostracisme. Et pour comprendre quelle est la position miltonienne sur l'élection, il faut très certainement revenir sur l'utilisation que Milton fait de John Selden.

L'idée, attribuée par Milton à Selden, que la vérité se fortifie par la contradiction n'est pas spécifique à ce dernier. Cette interprétation de la *discordia concors* de la Renaissance se trouve aussi chez Bacon et Lord Brooke, eux aussi cités par Milton. Mais Selden arrive à cette conclusion par une étude minutieuse des sociétés antiques, et plus particulièrement, de l'Israël biblique, qui semble avoir largement impressionné Milton. Longtemps négligée, la dette intellectuelle de Milton à Selden est à présent mieux connue, grâce à des études comme celles de Jason Rosenblatt. Selden peut être considéré par bien des aspects comme un jusnaturaliste. Plus précisément, son approche est ce que l'on pourrait décrire comme une rencontre du droit coutumier anglais et de la pensée jusnaturaliste continentale (ceci s'explique sans doute par un intérêt très précoce porté au droit civil de la tradition romaine et par le dialogue qu'il a entretenu avec Grotius⁵), mais c'est plus par l'investigation historique que par la spéculation théorique que Selden entre dans l'arène polémique contre les Presbytériens au moment des débats du milieu des années 1640 sur le droit du clergé à excommunier les pécheurs. Face aux Presbytériens, qui, comme l'a suggéré Milton, font découler leur doctrine du droit divin et leur logique

⁵ Voir Ziskind (1991) : 2-3 et Burns (1991) : 527.

disciplinaire d'une conception exclusiviste du peuple élu et d'une vision théocratique de la société biblique, Selden oppose un regard séculier et profondément irénique sur ces mêmes sources. Au sein de plusieurs ouvrages sur la loi d'Israël dont les deux plus connus sont le *De Jure Naturali et Gentium* (1640), déjà cité plus haut, et le *De Synedriis* (1650-55), Selden laisse entendre qu'il est vain de prendre Israël comme modèle, et d'exiger, comme le faisaient alors bien des Presbytériens, d'ériger les « lois de Moïse » comme nouvelles lois du royaume. Selden insiste sur la « normalité » d'Israël, que l'on doit mettre sur le même plan que les autres sociétés antiques. Mais il va plus loin et, « en bon Érastien », affirme que si Israël devait néanmoins être pris pour modèle, il y aurait en fait une supériorité du magistrat sur l'Église, car tous les textes et les commentaires historiques (Selden utilise essentiellement le Talmud) le prouvent. Ceci lui permet d'invalider les prétentions *iure divino* des Presbytériens, comme il avait anéanti le même type de prétentions – mais, des Évêques cette fois-là – au moment de la controverse sur la dîme à la fin des années 1610 dans son *History of Tithes* (1618). Selden semble vouloir tout et son contraire : nier la validité du modèle tout en assouvissant un anticléricalisme évident. Mais en fait Selden n'affirme rien d'autre si ce n'est que la loi d'Israël est l'expression de la loi naturelle et que celle-ci sera le mieux préservée par le magistrat. Ainsi, s'il y a une quelconque exemplarité dans Israël, c'est dans son universalisme. C'est la vocation universelle de sa loi qui fait paradoxalement d'Israël une société exemplaire. Ici, on est bien à l'opposé de la vision d'un Israël exceptionnaliste fondé sur l'idée de séparation et d'exclusion des Gentils. Et c'est dans ce sens que doit se comprendre la nation élue dans *Areopagitica* : elle est irénique, fondamentalement séculière, érastienne même (au-delà des quelques références explicites qui sont faites au Parlement, la présence du Parlement se fait sentir à travers tout le pamphlet – c'est bien à lui qu'est confié le destin de l'Angleterre, et non au clergé). Milton choisit l'image du Temple de Salomon, l'un des leitmotivs de la nation élue dans les écrits des Presbytériens, pour exposer sa théorie des *adiaphora*, qui sont l'expression parfaite de la loi naturelle.

Cette conception de la nation, de la « communauté » d'Israël place Milton dans une tradition à la fois protestante et jusnaturaliste qui associe à la formulation des droits de l'individu (la liberté de la presse, la liberté de conscience, le droit de penser librement) une formulation de devoirs régissant le « vivre ensemble », la communauté. Chez Milton, il y a bien plus qu'un droit à la connaissance, mais véritablement la reconnaissance d'un devoir pour tous de quête de la connaissance. En effet, la recomposition de cette vérité « éclatée » et « éparpillée » n'est garantie que si une logique communautaire assez stricte est appliquée : celle de la confrontation ou dialectique des contraires, ou en d'autres termes, la confrontation des idées entre intellectuels (*learned men*, une expression que Milton scande dans le *tract*) qui se respectent mutuellement et qui avancent ensemble. Leur dialogue et leur échange traceront le chemin que l'on doit emprunter pour

atteindre la vérité. Milton fixe très clairement son but : « to join and unite into one general and brotherly search for truth » [266]. Mais ceci est aussi un devoir qui fait l'unité de la nation élue de « sages » louée par Milton :

a nation not slow and dull, but of a quick, ingenious and piercing spirit; acute to invent, subtle and sinewy to discourse, not beneath the reach of any point the highest that human capacity can soar to [265]; a nation so pliant and so prone to seek after knowledge [...] a knowing people, a nation of prophets, of sages and of worthies. [266]

Contractualisme et société naturelle dans The Tenure of Kings and Magistrates

Entre *Areopagitica* et *The Tenure*, on assiste à une transformation de la métaphore de la nation élue, car on passe du *covenant* de la nation élue au contrat – ou, pour être plus exact, dans *The Tenure*, le *covenant* est défini comme un contrat. Milton s'inscrit à nouveau dans la tradition jusnaturaliste, mais en utilisant cette fois-ci les écrits des monarchomaques français, des *covenanters* écossais et de leurs homologues anglais (Hotman, Bèze, Knox, Goodman et Buchanan, essentiellement) qui traitent à la fin du XVI^e siècle de l'affirmation de la souveraineté naturelle du peuple, du droit de résistance et de la théorie du contrat politique. Si Milton développe l'argumentaire contractualiste pour servir sa dénonciation de la tyrannie des princes, c'est pour montrer que les sujets peuvent se désengager du contrat passé avec leurs gouvernants, dès lors que ces derniers ont rompu le rapport de « confiance » (*trust*), le contrat, qui existait entre eux. Milton précise que ce *covenant* défini comme contrat vient s'inscrire dans la loi de la nature : « covenants [...] have ever the more general laws of nature and of reason included in them » [293]. À partir de là, il semble dériver des droits naturels individuels, dont le droit de désobéissance : « If I make a voluntary covenant, as with a man to do him good, and he prove afterward a monster to me, I should conceive a disobligement » [293]. Le « monstre » est bien évidemment Charles I^{er}, mais Milton entend bien élever ses considérations sur le roi exécuté en Angleterre en 1649 au rang de principe éthico-politique : celui de la préservation de la liberté de l'individu face au pouvoir politique. Ici, la logique jusnaturaliste tendrait à éclipser la dimension des devoirs au profit de la formulation de droits.

C'est précisément pour cette raison que des interprétations néo-républicaines ont cherché à dissocier Milton du jusnaturalisme. Elles ont en effet attaqué la thèse d'un contractualisme miltonien. Martin Dzelzainis et Victoria Kahn expliquent que Milton préfère la notion de *trust* à celle de *contract* dans la description des rapports entre gouvernants et gouvernés : avec un contrat, l'obligation est à double sens, tandis qu'avec la notion de *trust*, seul le gouvernant est obligé par rapport aux gouvernés, qui peuvent à

tout moment le démettre de ses fonctions.⁶ Cette vision radicale de la faculté du peuple à s'auto-déterminer (*self-government*), vision elle-même nourrie de la doctrine arminienne du libre-arbitre, exige des magistrats et des princes l'exercice de la vertu. Ces derniers ne sont rien d'autre que des « serviteurs » du bien commun, appelés à administrer plus qu'à commander : « ministers and servants to the public » [286] ; « perpetual drudges and servants »⁷ (). Ils ne sont que la « métaphore » du peuple, qui est la seule véritable réalité politique et dont la capacité juridique n'est jamais aliénée⁸. Mais si c'est bien le peuple élu qui gouverne, son statut de « gouvernant gouverné » l'ancre toutefois dans une logique d'abnégation et de vertu liée aux devoirs envers la communauté plus que dans une logique des droits individuels.

Toutefois, l'interprétation néo-républicaine mérite d'être nuancée. Dans le passage très célèbre de *The Tenure of Kings and Magistrates* sur l'origine des gouvernements [277-280], Milton explique d'abord que l'homme vivait dans un état de nature qui n'est pas sans rappeler celui de Hobbes [277]. En revanche, contrairement à Hobbes ou plus tard à Locke, dans cet état de nature, la société est déjà constituée. Bien sûr, dans un deuxième temps, elle finit par se donner un gouvernant pour sortir de l'insécurité et de la violence, mais ce pacte ne donne pas naissance à la société civile en même temps qu'à une autorité souveraine. Au moment du pacte avec le souverain, la société civile existe déjà, comme l'affirme Franck Lessay :

Ce qui, chez Milton, ressemble fort à un état de nature renvoie, en réalité, à une société déjà constituée, certes violente, primitive, non policée, barbare si l'on veut, [...] mais formant quand même société et agissant *in corpore* lorsqu'elle se choisit un chef, se dote de lois, contracte avec le détenteur de l'autorité. Ce que ce *covenant* met au jour, c'est un peuple constituant et destiné à conserver toujours cette capacité. [Lessay, « Milton contractualiste »]

Ainsi, peut-être a-t-on là une vision croisée entre augustinisme et aristotélisme ? La société civile vit dans le péché (une nouvelle fois, Milton prend comme point de départ la Chute [voir 277], mais elle relève néanmoins de « l'ordre organique, naturel » des choses. Peut-être Milton cherche-t-il à signifier que si une union est possible entre ces deux visions, c'est qu'elles ne s'excluent pas entièrement l'une l'autre. Contractualisme et naturalisme aristotélicien semblent réconciliés dans sa lecture personnelle de la loi naturelle, qui est garante du « vivre ensemble ». Milton revient, en des

⁶ Voir Dzelzainis (1991) : xvii-xviii et Kahn (1998) : 98-103. Kahn s'intéresse plus précisément à l'opposition sémantique et conceptuelle entre « tenure » et « contract ».

⁷ Milton, "The Reasie and Easie Way To Establish A Free Commonwealth," *Complete Prose Works VII* (1660): 425

⁸ Voir Kahn (1998) : 98-99.

termes qui rappellent le cosmopolitisme cicéronien, sur les liens qui unissent l'humanité toute entière :

Who knows not that there is a mutual bond of amity and brotherhood between man and man over all the world, neither is it the sea that can sever us from that duty and relation: a [straiter] bond [yet] there is between fellow subjects, neighbours and friends. [285] ⁹

La corrélation entre la théorie du contrat et la conception naturaliste reste néanmoins dans le domaine de l'implicite, et il y a là une zone d'ombre dans les textes qui n'a pas encore été entièrement mise au jour par les spécialistes. En revanche, si certains des points d'achoppement ne sont donc pas entièrement évidents, les points d'exclusion apparaissent de manière beaucoup plus explicite au lecteur.

Exclusions

Ni les catholiques dans *Areopagitica*, ni les ardents défenseurs du roi dans *The Tenure* n'ont droit d'accès à la « cité » reconstituée ; ils n'appartiennent donc pas à la « nation élue ». L'irénisme miltonien semble ici rencontrer ses limites face à des ennemis irréductibles. En ce sens, il rappelle la doctrine de la tolérance de la République, puis de Cromwell, dans les années 1650 : à partir d'un érastianisme assez informel (l'église nationale n'est en effet jamais abolie, en dépit des penchants « indépendants » de la période, du Protecteur lui-même), on peut bien accommoder des « différences indifférentes » ; toutefois, les ennemis politiques et sociaux (surtout les *Quakers* et *Fifth Monarchy Men*) sont exclus de cette latitude, du fait de leur radicalisme politique et social. Les conclusions de Christopher Hill quant à l'incapacité de Milton à tolérer chez les autres l'hétérodoxie qui est la sienne propre sont bien évidemment ancrées dans cette perspective de lutte des classes.¹⁰ De même, Hill nous dit que Milton rejette les catholiques parce qu'ils représentent un danger politique tout autant qu'une rivalité doctrinale.¹¹

D'autres historiens ou critiques ont préféré au contraire mettre l'accent sur la nature intrinsèquement puritaine de ce rejet : catholiques et royalistes (ce sont parfois les mêmes personnes) sont des idolâtres et l'idolâtrie est la chose la plus abjecte pour tout protestant.¹² On pourrait qualifier l'œuvre tout entière de Milton comme une dénonciation de l'idolâtrie. Toutefois, en 1649, son *Eikonoklastes*, publié quelques mois après *The Tenure*, s'attaque plus particulièrement à l'idole royale, qui suite à l'exécution du roi, et à la publication du *Eikon Basilike*, dont on dit que le roi

⁹ Cicéron, *Devoirs*, Livre 1.

¹⁰ Hill (1977) : 254, 463.

¹¹ Hill (1977) : 155.

¹² Cf. Sandler et Cable.

lui-même est l'auteur, fait bien des émules. Milton y explique que tyrannie et idolâtrie sont les deux faces de la même pièce. Le peuple, privé de connaissance et de sagesse, est avide d'idoles et aura toujours tendance à se placer volontairement sous le joug d'un tyran qu'il va idolâtrer. Ceci explique sans doute pourquoi, dans ses écrits des années 1650, Milton rejette tout autant la démocratie que la monarchie. Il favorise au contraire un régime oligarchique ou « aristocratique » (pour reprendre la terminologie aristotélicienne), et ce, en apparente contradiction avec ses affirmations sur la souveraineté du peuple dans *The Tenure*. S'il arrive que la monarchie se transforme en tyrannie, Milton finit par croire à la fin des années 1650 que le peuple, si on le laisse faire, finit toujours par désirer un tyran. L'analyse que Milton fait de l'idolâtrie dans ses écrits peut se comprendre à la lumière du point de vue épistémopolitique d'*Areopagitica*.

Fondamentalement, l'idolâtre est celui qui fait de son propre désir ou de sa propre volonté la seule mesure de la vérité. Se privant de la « confrontation des contraires » et du dialogue avec ses semblables, il se condamne à l'erreur. Idole et vérité sont bien évidemment à opposer radicalement l'une de l'autre. Prisonnier de conceptions qu'il n'aura jamais mises à l'épreuve (« that which purifies us is trial, and trial is by what is contrary » [248]), l'idolâtre devient son propre tyran. Il ne pourra donc qu'accueillir le tyran politique qui viendra se placer au-dessus de sa liberté et s'ériger en idole. Le refus de l'idolâtre à prendre part à la confrontation et au dialogue des contraires, à l'échange intellectuel le fait s'égarer sur le chemin de la vérité. Toutefois, s'il affiche également la volonté d'empêcher les autres à prendre part à cet échange, comme l'ont fait les catholiques, les Évêques et plus récemment les Presbytériens, il frustre le processus d'acquisition de la connaissance et devient nécessairement un ennemi à la fois de la vérité et du « vivre ensemble ». Ne comprenant pas que la construction de la connaissance est une entreprise collective et plurielle, il représente alors un véritable danger. Milton en conclut dans *Areopagitica* qu'on ne saurait tolérer les intolérants : « to suppress the suppressors themselves » [272]. Plus que tous les autres, les catholiques, qu'il exclut de ses « différences indifférentes » ou *neighbouring differences*, veulent imposer une uniformité tyrannique, ce qui condamne à mort le dialogue des contraires et la quête de vérité. L'idolâtrie catholique n'est donc pas seulement celle des rituels et des croyances, c'est avant tout une idolâtrie d'ordre épistémologique, une errance intellectuelle fondamentale. Le « papisme » doit être condamné à une exclusion, fût-elle provisoire et momentanée :

This doubtless is more wholesome, more prudent and more Christian, that many be tolerated rather than all compelled. I mean not tolerated Popery, and open superstition, which as it extirpates all religions and civil supremacies, so itself should be extirpate. [270].

Beaucoup de lecteurs sont également désarçonnés par le fait que, dans les derniers paragraphes d'*Areopagitica*, après avoir combattu tout au long de près de quarante pages toute idée de censure, Milton serait prêt à envoyer certains livres brûler en autodafé :

Those [...] if they be found mischievous and libellous [after publication], the fire and the executioner will be the timeliest and the most effectual remedy that man's prevention can use. [272]

Ces lecteurs voient dans ce soutien à la censure post-publication une contradiction interne à l'argumentation de Milton, voire une preuve de la limite de sa pensée. Or, on ne saurait oublier que Milton défend ici avec le même souffle la censure post-publication et l'autorité de l'intellectuel à qui l'on doit reconnaître la propriété de son œuvre - en anglais, le sens du mot « autorité » pourrait être dédoublé en *authority* et *authorship* : « That no book be printed, unless the printer's and the author's name, or at least the printer's be registered » [272]. Voilà une idée tout à fait inédite à une époque où la propriété intellectuelle n'existe pas du tout. En effet, les auteurs sont censés prouver leur autorité en régurgitant des passages entiers lus et appris chez les vraies « autorités » de la pensée, essentiellement les Anciens. Peut-être trouve-t-on ici les prémisses d'une première théorisation de la propriété intellectuelle (le premier *Copyright Act* date de 1711) ? Néanmoins, l'affirmation chez Milton de l'autorité de l'auteur est sans doute à relier à sa posture épistémologique. Comme d'autres pamphlétaires des années 1640, Milton publie sans chercher l'autorisation des censeurs qu'il méprise. Mais, contrairement à d'autres qui se réfugiaient dans l'anonymat, ou derrière de simples initiales, ou bien encore ne faisaient porter que le nom de leur éditeur, Milton ne se cache pas. Il n'appose sur la première page d'*Areopagitica* que son nom « Mr John MILTON ». L'attitude est bien provocante : Milton signifie qu'il n'a besoin d'aucune autorisation pour s'exprimer publiquement par écrit. Tout l'argumentaire d'*Areopagitica* est contenu symboliquement dans cet acte qui allie simultanément transgression et affirmation de l'autorité de l'auteur.¹³ Le Presbytérien Herbert Palmer, ardent défenseur du nouveau système de censure, n'avait-il pas bondi de fureur en août 1644, au sujet de la publication de *The Doctrine and Discipline of Divorce*, non seulement parce que Milton défendait une conception hérétique du divorce, mais aussi parce que Milton avait osé mettre son nom sous le titre de cet abominable écrit ?

A wicked Booke [...] whose Author hath been so impudent as to set his Name to it. ¹⁴

¹³ Blum (1988) : 80-81.

¹⁴ Cité dans Haller (1963) : 126.

Peut-être la défense de la censure post-publication est-elle radicalement indissociable de cette affirmation de l'autorité intellectuelle. Seul l'intellectuel qui avance « tête nue », avec son seul nom sur la page, avec le courage de ses opinions et en exerçant pleinement sa liberté d'expression est capable d'entrer dans un dialogue et un échange avec ses semblables, et participer à la quête de la vérité. Inversement, Milton dénonce l'absence de courage de ceux qui se réfugient derrière des opinions étrangères à eux-mêmes, imposées par une orthodoxie uniformisante et qui se retrouvant de ce fait condamnés à une hypocrisie permanente. Milton parle bien au sein de ce passage d'hypocrisie et de simulacre : *hypocrisy, pretence, sophisms* [272-73]. Ces hommes-là ne sont pas capables d'entrer dans le dialogue qui doit mener à la connaissance. Étant privés de cet échange, plus encore, le refusant, attachés comme ils le sont à une uniformité extérieure, ils ne peuvent faire émerger leur propre voix, leur propre autorité, car celle-ci ne peut naître que dans le dialogue et la « confrontation » aux contraires, dans le respect mutuel des opinions autres. Ils sont de fait totalement incapables de s'exprimer. De manière implicite, il est ainsi suggéré que dans un monde où seuls ceux qui dialoguent pourront parler, la censure post-publication deviendra forcément caduque et disparaîtra. En d'autres termes, la chose pourrait être formulée ainsi : que ceux qui n'ont rien à dire se taisent ! Dans l'immédiat, Milton voit dans la censure post-publication surtout une solution pragmatique, car l'issue du conflit avec le roi est loin d'être connue en novembre 1644. De plus, on ne saurait donner à ces idolâtres ou hypocrites, qui n'ont aucune autorité symbolique, une quelconque autorité réelle. Mais Milton n'a pas besoin de les exclure, puisqu'ils s'excluent eux-mêmes de l'échange intellectuel. À travers *Areopagitica*, Milton les invite en fait à devenir libres.

Les exclusions miltoniennes ne peuvent donc être totalement contraires à sa volonté réconciliatrice et unificatrice. C'est aux hommes de se réformer pour atteindre la vérité. Il n'est pas exclu que même ses pires ennemis idolâtres, les épiscopaliens et les papistes, parviennent à le faire (certes par une transformation radicale !). Toute exclusion disparaîtrait alors. En 1644 et en 1649, Milton se contente tout au plus d'espérer convaincre ses ennemis les plus proches, ou faux ennemis (*frenemies*, si l'on nous permet ce néologisme), « les Presbytériens ». La même réflexion peut être menée sur le plan politique : nous avons mentionné plus haut la contradiction apparente entre l'affirmation, dans *The Tenure of Kings and Magistrates*, d'une souveraineté inaliénable du peuple et son dégoût vis-à-vis de la populace ignorante dans *Eikonoklastes* (« an inconstant, irrational, and Image-doting rabble »).¹⁵ Néanmoins, la perfectibilité de l'homme à laquelle *Areopagitica* fait référence, et qui est un point de vue, bien arminien, que Milton conserve jusqu'à la fin de ses jours, n'exclut pas que l'on passe de l'« aristocratie » des *learned men* à une conception du peuple éclairé qui pourra donc exercer sa

¹⁵ Milton, *Complete Prose Works III*, 601.

pleine souveraineté. La citoyenneté doit se construire peu à peu, de la même façon que la connaissance doit s'acquérir progressivement, « par degrés » : « [it is] dispense(d) and deal(t) out by degrees » [271].

Somme toute, il semble que, si l'on cherche à replacer Milton dans le contexte européen de son époque et non pas de considérer sa pensée à un niveau purement individuel, on ne peut ignorer la facette irénique et réconciliatrice de l'homme. Certes, le pamphlétaire vilipende, et violente même avec un talent qui lui est bien spécifique, tout en restant à l'intérieur des conventions polémiques assez bien définies de la littérature pamphlétaire. Mais *Areopagitica* et *The Tenure of Kings and Magistrates* révèlent aussi assez clairement l'impact de la pensée de la loi naturelle chez Milton de la fin du XVI^e et du début du XVII^e siècle, loi naturelle qui se manifeste essentiellement comme l'expression de la nécessité d'un échange, d'un dialogue, d'une rencontre des hommes dans la reconstruction de la vérité et de la connaissance. Le message principal d'*Areopagitica* est que penser et s'exprimer librement n'est pas seulement un droit, mais avant tout un devoir envers Dieu, envers les autres et envers soi-même. Ceci a des conséquences politiques directes : si Milton affirme dans *The Tenure* que la souveraineté du peuple est inaliénable, il semblerait toutefois que seuls ceux qui ont compris que la quête de la vérité est un devoir peuvent exercer véritablement cette souveraineté. N'est-il pas toutefois possible de considérer que Milton puisse voir la quête de la vérité projetée dans l'espace, à tous les niveaux de la société des hommes, de la même façon qu'il la voit dans le temps, projetée vers l'avenir ?

BIBLIOGRAPHIE

- BLUM, Abbe. "The Author's Authority: *Areopagitica* and the Labour of Licensing." *Re-Membering Milton: Essays on the Texts and Traditions*. Ed. Nyquist, Mary & Margaret W. Ferguson. New York: Methuen, 1988. 74-96.
- BURNS, J.H. Ed. *The Cambridge History of Political Thought, 1450-1700*. Cambridge: CUP, 1991.
- CABLE, Lana. "Milton's iconoclastic truth." *Politics, Poetics and Hermeneutics in Milton's Prose*. Eds. Loewenstein, David & James Grantham Turner. Cambridge: CUP, 1990. 135-51.
- CICÉRON. *Les Devoirs. Introduction*. Livre I. Paris : Les Belles Lettres, 1974.

- DAVIS, J.C. "Religion and the struggle for freedom in the English Revolution." *Historical Journal* 35.3 (1992) : 507-30.
- DZELZAINIS, Martin. "Introduction." John Milton., *Political Writings*. Ed. Martin Dzelzainis. Cambridge: CUP, 1991. ix-xxv.
- FISH, Stanley. "Driving from the Letter: Truth and Indeterminacy in *Areopagitica*." *Re-Membering Milton: Essays on the Texts and Traditions*. Ed. Mary Nyquist and Margaret W. Ferguson. New York: Methuen, 1988. 234-54.
- FULTON, Thomas. "*Areopagitica* and the Roots of Liberal Epistemology." *English Literary Renaissance*. 34.1. (Winter 2004) : 42-82.
- HALLER, William. *Liberty and Reformation*. New York:, Columbia University Press, 1963.
- HILL, Christopher. *Milton and the English Revolution*. London: Faber & Faber, 1977.
- KAHN, Victoria. "The metaphorical contract in Milton's *Tenure of Kings and Magistrates*." *Milton and Republicanism*. Ed. David Armitage, Armand Himy & Quentin Skinner. Cambridge: CUP, 1998. 98-103.
- KENDRICK, Christopher. *Milton: a Study in Ideology and Form*. New York: Methuen, 1986.
- LESSAY, Franck. « Milton contractualiste : le thème du *covenant* dans *The Tenure of Kings and Magistrates* ». *Milton et le Tyrannicide*. Dir. Frédéric Herrmann. Revue électronique CARMA / Lyon 2. <<http://recherche.univ-lyon2.fr/carma/rubrique-5-Revue-electronique.html>>
- MARTINET, Marie-Madeleine. *La Liberté à Double Tranchant*. John Milton. *Écrits Politiques*. Dir. Marie-Madeleine Martinet. Paris : Belin, 1993. 221-74.
- MILTON, John. *Complete Prose Works*. 8 vols. Ed. Don M. Wolfe. 1953. New Haven: Yale University Press, 1982.
- ORGEL, Stephen & Jonathan GOLDBERG. Eds. *John Milton. The Major Works*. Oxford: OUP, *Oxford World's Classics*, 1991.
- RAPAPORT, Herman. *Milton and the Postmodern*. Lincoln: 1983.
- ROSENBLATT, Jason. *Torah and Law in Paradise Lost*. Princeton: Princeton University Press, 1994.

SANDLER, Florence. "Icon & Iconoclast." *Achievements of the left hand: essays in the Prose of John Milton*. Eds. Michael Lieb & John T. Shawcross. Amherst: the University of Massachusetts Press, 1974. 160-84.

SIRLUCK, Ernest. "Introduction." John Milton. *Complete Prose Works*. Vol.2. New Haven: Yale University Press, 1959. 158-83.

UNDERDOWN, David. *Pride's Purge: Politics in the Puritan Revolution*. 1971. London: George Allen & Unwin, 1985.

ZISKIND, Jonathan R. *John Selden on Jewish Marriage Law, The Uxor Hebraica*. Leiden: Brill, 1991.