Umberto
ECO

Construire l'ennemi

et autres écrits occasionnels

Grasset

UMBERTO ECO

CONSTRUIRE L'ENNEMI

et autres écrits occasionnels

Traduit de l'italien
par
MYRIEM BOUZAHER

BERNARD GRASSET
PARIS

Introduction

Le véritable titre de ce recueil aurait dû être son sous-titre : « Écrits occasionnels ». Seul le souci de mon éditeur qu'un titre si pompeusement modeste pût ne pas attirer l'attention du lecteur, tandis que celui du premier essai présente quelque motif de curiosité, a fait pencher pour le choix final.

Qu'est-ce qu'un écrit occasionnel et quelles sont ses vertus ? En général, l'auteur ne pensait pas avoir à s'occuper d'un sujet donné, mais il y a été poussé par l'invitation à une série de causeries ou essais à thème. L'idée a stimulé l'auteur et l'a amené à réfléchir sur un point qu'il aurait sinon négligé – et souvent, un sujet reçu par commande extérieure se révèle plus fécond qu'un autre né de quelque lubie personnelle.

Autre vertu de l'écrit occasionnel : il n'engage pas à l'originalité à tout prix, mais il vise plutôt à amuser tant celui qui parle que celui qui écoute. En somme, l'écrit occasionnel est un exercice rhétorique en baroque, comme quand Roxane imposait à Christian (et par l'intermédiaire de Cyrano) des défis du type « parlez-moi d'amour ».

Au bas de chaque texte (tous de la dernière décennie), je stipule à la fois la date et le cadre du discours. Mais pour souligner leur occasionnalité, je rappelle que *Absolu et relatif* et *La flamme est belle* ont été prononcés lors des soirées du festival culturel de Milan, La Milanesiana, qui sont précisément des événements à thème. Si cela a été une occasion intéressante de parler de l'absolu à une époque où éclatait la polémique sur le relativisme, celle du feu a été une belle expérience car je n'aurais jamais imaginé devoir m'entretenir (à chaud) sur ce sujet.

Les embryons hors du paradis est la transcription d'une conférence tenue en 2008 à Bologne lors d'un congrès sur l'éthique de la recherche, puis publiée dans les actes (Francesco Galofaro éd., *Etica della ricerca medica e identità culturale europea*, Bologne, CLUEB, 2009).

Les réflexions sur la poétique de l'excès chez Hugo synthétisent trois interventions différentes, écrites et orales, tandis que le divertissement sur les astronomies imaginaires avait été impudemment présenté, sous deux versions différentes, à deux congrès distincts, l'un d'astronomes et l'autre de géographes.

Délices fermentées a été présenté lors d'un congrès sur Piero Camporesi.

Deux écrits de ce recueil sont de véritables divertissements, publiés à deux dates différentes dans *L'Almanach du bibliophile*. Ils avaient été inspirés par les thèmes de ces almanachs, à savoir

« Divagations sentimentales sur les lectures des vertes années » pour *Je suis Edmond Dantès !* et « Critiques en retard » pour *Il ne nous manquait plus qu'*Ulysse. L'*Almanach du bibliophile* 2011 a publié *Pourquoi l'île n'est jamais trouvée*, mais ce texte reprend une communication présentée lors d'un congrès sur les îles tenu à Caloforte en 2010.

Réflexions sur WikiLeaks est la réélaboration de deux articles parus l'un dans *Libération* (le 2 décembre 2010) et l'autre dans *L'Espresso* (le 31 décembre 2010).

Enfin, le premier texte de ce recueil, *Construire l'ennemi*, a été lu à l'occasion d'une des rencontres sur les classiques organisées à l'Université de Bologne par Ivano Dionigi. Ces quelque vingt feuillets semblent un peu maigres maintenant que Gian Antonio Stella a développé ce thème avec brio sur plus de trois cents pages dans *Negri, froci, giudei & co. L'eterna guerra contro l'altro* (Noirs, pédés, juifs & co. L'éternelle guerre contre l'autre, Milan, Rizzoli, 2009) ; mais tant pis, des ennemis, on continue à en construire.

Construire l'ennemi

Il y a quelques années à New York, je suis tombé sur un chauffeur de taxi au nom difficile à déchiffrer et il m'a expliqué qu'il était pakistanais. Il m'a demandé d'où je venais, je lui ai répondu d'Italie et il a été frappé d'apprendre que nous étions si peu nombreux et que notre langue n'était pas l'anglais.

Enfin, il m'a demandé quels étaient nos ennemis. Devant mon incompréhension, il m'a expliqué qu'il voulait savoir avec quels peuples nous étions en guerre depuis des siècles pour des revendications territoriales, des haines ethniques, d'incessantes violations de frontières, etc. Je lui ai dit que nous n'étions en guerre avec personne. Avec patience, il m'a réexpliqué qu'il voulait savoir quels étaient nos adversaires historiques, ceux qui nous massacraient et ceux que nous massacrions. Je lui ai répété que nous n'en avions pas, que la dernière guerre, nous l'avions faite il y a plus d'un demi-siècle, et d'ailleurs en la commençant avec un ennemi et en la finissant avec un autre.

Il n'était pas satisfait. Comment pouvait-il exister un peuple sans ennemis ? Je suis descendu en lui laissant deux dollars de pourboire pour le dédommager de notre pacifisme indolent, puis m'est venu à l'esprit ce que j'aurais dû lui répondre, à savoir qu'il est inexact de dire que les Italiens n'ont pas d'ennemis. En fait, ils n'ont pas d'ennemis extérieurs, et, de toute façon, étant sans cesse en guerre les uns avec les autres, ils n'arrivent jamais à se mettre d'accord pour établir qui ils sont : Pise contre Lucques, guelfes contre gibelins, Nordistes contre Sudistes, fascistes contre partisans, Mafia contre État, gouvernement contre magistrature – et dommage qu'à l'époque il n'y ait pas encore eu la chute des deux gouvernements Prodi, sinon j'aurais pu lui expliquer avec plus de clarté ce que signifiait perdre une guerre sous le feu ami.

Toutefois, en réfléchissant davantage à cet épisode, j'ai été convaincu que l'un des malheurs de notre pays, au cours des soixante dernières années, a justement été de ne pas avoir eu de véritables ennemis. L'unité de l'Italie s'est faite grâce à la présence des Autrichiens ou, comme le disait Berchet de l'*irto, increscioso alemanno*[*1] ; Mussolini a pu jouir du consensus populaire en nous incitant à nous venger de la victoire mutilée, des humiliations subies à Dogali et à Adoua et des démo-ploutocraties juives qui nous infligeaient d'iniques sanctions. Voyez ce qui s'est produit aux États-Unis lorsque l'Empire du Mal a disparu et que le grand ennemi soviétique s'est dissous. Les Américains risquaient de perdre leur identité jusqu'à ce que Ben Laden, reconnaissant des bienfaits

reçus quand ils l'avaient soutenu contre l'Union soviétique, leur a tendu une main miséricordieuse et a fourni à Bush l'occasion de créer un nouvel ennemi, de renforcer le sentiment d'identité nationale et son pouvoir.

Avoir un ennemi est important pour se définir une identité, mais aussi pour se confronter à un obstacle, mesurer son système de valeurs et montrer sa bravoure. Par conséquent, au cas où il n'y aurait pas d'ennemi, il faut le construire. Voyez la généreuse flexibilité avec laquelle les skinheads nazis de Vérone taxaient d'ennemi quiconque n'appartenait pas à leur groupe, dans le but de se définir à tout prix comme groupe. J'en arrive donc à penser que ce qui nous intéresse ici, ce n'est pas tant le phénomène presque naturel d'identification d'un ennemi qui nous menace, mais plutôt le processus de production et de diabolisation de l'ennemi.

Dans les *Catilinaires* (II, 1-10), Cicéron n'a nul besoin de dessiner une image de l'ennemi, car il a toutes les preuves du complot de Catilina. Mais il le construit néanmoins quand, dans la deuxième oraison, il dépeint aux sénateurs l'image des amis de Catilina, en répercutant sur le principal accusé leur halo de perversité morale :

> Nonchalamment couchés dans leurs festins, entourés de femmes impudiques, affaissés par l'ivresse, gorgés de mets, couronnés de guirlandes, inondés de parfums, énervés de débauches, ils vomissent dans leurs discours impies des menaces de meurtre contre les bons citoyens et d'incendie contre la ville. […] Vous les voyez avec une chevelure élégamment peignée, brillants de parfums, sans barbe ou la barbe arrangée avec art, vêtus de tuniques à manches et traînantes, portant des voiles plutôt que des toges ; et toute leur activité, toute leur force à supporter les veilles se fait voir dans des festins qui se prolongent jusqu'au jour. Ce vil troupeau n'est qu'un ramas de tous les joueurs, de tous les adultères, de tout ce qu'il y a d'impur et d'impudique. Ces jeunes gens si gracieux et si délicats n'ont pas appris seulement l'art d'aimer et de se faire aimer, de chanter et de danser ; ils savent aussi darder le poignard et verser le poison.

Le moralisme de Cicéron sera ensuite celui de saint Augustin, qui marquera du sceau de l'infamie les païens parce que, à la différence des chrétiens, ils fréquentent les cirques, les théâtres, les amphithéâtres, et célèbrent des fêtes orgiaques. Les ennemis sont *différents* de nous, et ils suivent des coutumes qui ne sont pas les nôtres.

Le différent par excellence, c'est l'étranger. Déjà les bas-reliefs romains représentent les Barbares barbus et camus, et l'appellation même de barbare, on le sait, fait allusion à un défaut de langage et donc de pensée.

Toutefois, au départ, les ennemis ne sont pas tant ceux qui nous menacent directement du fait de leurs différences (comme ce serait le cas des Barbares), mais ceux que certains ont intérêt à représenter comme menaçants même s'ils ne le sont pas. Ce n'est pas leur caractère menaçant qui fait ressortir leur différence, mais leur différence qui devient un signe de menace.

Voyez ce que Tacite dit des juifs : chez eux, « est profane tout ce qui chez nous est sacré, légitime tout ce que nous tenons pour abominable » (et on se prend à penser à la réprobation des Anglo-Saxons envers les Français mangeurs de grenouilles et à celle des Allemands envers les Italiens gros consommateurs d'ail). Les juifs sont « étranges » parce qu'ils s'abstiennent de manger de la viande de porc, ne mettent pas de levain dans leur pain, chôment le septième jour, ne se marient qu'entre eux, se font circoncire (non pas au nom d'une norme hygiénique ou religieuse, mais « pour marquer leur diversité »), enterrent leurs morts et ne vénèrent pas nos Césars. Après avoir démontré combien certaines de leurs coutumes (circoncision, repos du shabbat) sont différentes, on peut insister sur la diversité en insérant dans le portrait des coutumes légendaires (ils consacrent l'effigie d'un âne, ils méprisent père et mère, enfants, frères, la patrie et les dieux).

Pline ne trouve, pour les chrétiens, aucun chef d'accusation significatif, car il est bien obligé

d'admettre qu'ils ne s'adonnent pas à des actes délictueux, mais à des actions vertueuses. Pourtant, il les envoie à la mort parce qu'ils ne sacrifient pas à l'empereur, et que ce refus obstiné d'une chose aussi évidente et naturelle établit leur diversité.

Par la suite, avec le développement des contacts entre les peuples, une nouvelle forme d'ennemi verra le jour : ce sera certes celui qui est dehors et affiche son étrangeté de loin, mais aussi celui qui est parmi nous – aujourd'hui nous dirions l'immigré extracommunautaire – et qui se comporte de manière différente ou parle mal notre langue tel, dans la satire de Juvénal, le méchant Grec fourbe et véreux, irrespectueux, libidineux, capable de culbuter la grand-mère d'un ami.

L'étranger d'entre tous, de surcroît différent par la couleur, c'est le Nègre. À l'entrée « Nègre » de l'*Encyclopaedia Britannica*, première édition américaine de 1798, on lisait ceci :

> Dans le teint des nègres, on rencontre plusieurs nuances ; mais tous se différencient des autres hommes par les traits de leur visage. Joues rondes, pommettes hautes, front légèrement grand, nez court, large et épaté, lèvres épaisses, oreilles petites, laideur et irrégularité de forme caractérisent leur aspect extérieur. Les négresses ont une cambrure très marquée et des fesses très grosses, qui leur confèrent la forme d'une selle. Les vices les plus connus semblent être le destin de cette race malheureuse : on dit que l'oisiveté, la trahison, la vengeance, la cruauté, l'impudence, le vol, le mensonge, l'obscénité, la débauche, la mesquinerie et l'intempérance ont éteint les principes de la loi naturelle et ont fait taire les reproches de la conscience. Ils sont étrangers à tout sentiment de compassion et constituent un terrible exemple de la corruption de l'homme quand il est laissé à lui-même.

Le nègre est laid. L'ennemi doit l'être car on identifie le beau au bon (*kalokagathia*), et l'une des caractéristiques fondamentales de la beauté a toujours été ce que le Moyen Âge appellera plus tard *integritas* (c'est-à-dire posséder la même chose que le représentant moyen d'une espèce donnée, si bien que parmi les humains, seront laids ceux à qui il manque un bras, un œil, qui ont une taille inférieure à la moyenne ou une couleur « inhumaine »). Voici alors que, du cyclope Polyphème au nain Mime, nous avons immédiatement le modèle d'identification de l'ennemi. Priscus Panita au Ve siècle après J.-C. décrit Attila comme de petite taille, avec un thorax large et une grosse tête, des yeux minuscules, une barbe fine et grisonnante, le nez aplati et (trait fondamental) la carnation foncée. Mais il est curieux de voir combien le visage d'Attila est semblable à la physionomie du diable tel que le décrira, plus de cinq siècles après, Raoul Glaber : taille moyenne, cou chétif, visage émacié, yeux très noirs, front plissé par les rides, nez écrasé, bouche saillante, lèvres gonflées, menton étroit et effilé, barbe caprine, oreilles hirsutes et pointues, cheveux raides et ébouriffés, denture canine, crâne allongé, torse proéminent, dos bossu (*Chronique*, V, 2).

Dans la rencontre avec une civilisation encore inconnue, les Byzantins vus par Liutprand de Crémone, envoyé en 968 par l'empereur Otton Ier à Byzance, sont dépourvus d'*integritas* (*Relation de l'ambassade à Constantinople*) :

> Je fus introduit auprès de Nicéphore […] ; c'est un homme assez monstrueux, une sorte de pygmée, à la tête grasse, et ses tout petits yeux le font ressembler à une taupe, ses cheveux longs et fournis le font ressembler d'assez près tandis que sa couleur évoque un Éthiopien qu'on ne voudrait pas rencontrer en pleine nuit ; il a une large panse, les fesses décharnées, ses cuisses sont démesurément longues par rapport à sa petite taille, ses jambes sont courtes, tout comme ses talons et ses pieds ; il est vêtu d'une veste de soie, mais beaucoup trop vieille et devenue, en raison d'un usage quotidien, repoussante et jaunâtre[*2].

Fétide. L'ennemi pue toujours. Un certain Bérillon, au début de la Première Guerre mondiale (1915), démontre dans *La Polychésie de la race allemande* que l'Allemand moyen produit plus de fèces que le Français, et d'odeur plus désagréable. Si le Byzantin puait, le Sarrasin puait aussi dans l'*Evagatorium in Terrae Sanctae, Arabiae et Egypti peregrinationem de* Felix Fabri (XVe siècle) :

> Les Sarrasins souffrent d'une odeur horrible, ce qui explique qu'ils aient recours à des ablutions fréquentes et variées ; nous n'avons pas cette odeur, et ils ne voient pas d'inconvénients à ce que nous puissions nous baigner avec eux – ce qu'ils ne laissent pas faire aux Juifs qui dégagent une odeur pire encore. Ils nous voient donc d'un bon œil aux bains[*3].

Ils puaient aussi, les Autrichiens de Giusti :

> J'entre et, je me trouve devant un tas de soldats,
> de ces soldats septentrionaux
> comme seraient des Bohèmes et des Croates
> mis ici dans la vigne plantés comme des piquets
> […]
> Je restai en arrière, car, tombé au milieu
> de cette populace, je ne nie pas
> avoir éprouvé un sentiment d'horreur
> que votre fonction vous épargne.
> Il flottait une chaleur étouffante, un souffle de puanteur ;
> Pardonnez-moi, Excellence, mais dans cette
> belle maison du Seigneur, même les cierges
> du maître-autel me paraissaient de suif.

À son tour, le Gitan ne peut que puer, puisqu'il se nourrit de charognes (Lombroso, *L'Homme criminel*, 1876, 1, II), et, dans *Bons Baisers de Russie*, elle pue aussi Rosa Klebb, l'ennemie de James Bond, qui est russe et soviétique mais lesbienne par-dessus le marché.

> Avant même que la porte anonyme, peinte en crème, se fût ouverte, Tatiana sentait déjà l'odeur qui régnait à l'intérieur. Quand on lui eut dit sur un ton sec d'entrer, et qu'elle eut ouvert la porte, l'odeur la prit à la gorge, tandis que son regard plongeait dans celui de la femme assise derrière une table ronde, sous un plafonnier. C'était l'odeur du métro un soir de grande chaleur : parfum bon marché, mêlé d'effluves animaux. En Russie, les gens s'inondent de parfum, même s'ils ont oublié de prendre un bain, et de préférence quand ils n'en ont pas pris. […]
>
> Rosa Klebb avait ôté ses lunettes. Ses yeux étaient barbouillés de mascara, ses joues et ses lèvres recouvertes d'une épaisse couche de rouge. […] Elle tapota le divan à côté d'elle. « Éteignez la lumière, ma chère. L'interrupteur est près de la porte. Et venez vous asseoir près de moi. Il faut que nous fassions plus ample connaissance[*4]. »

Le juif, vu comme modèle de l'Antéchrist, l'archi-ennemi, non seulement notre ennemi mais celui de Dieu, est tout aussi monstrueux et puant, du moins à partir des origines du christianisme :

> Voici ses traits : sa tête est comme une flamme ardente, son œil droit est injecté de sang, le gauche est d'un vert félin, et il a deux pupilles, ses paupières sont blanches, sa lèvre inférieure est grosse, son fémur droit est faible, ses pieds sont gros, son pouce écrasé et allongé. (*Testament syriaque de Notre Seigneur Jésus-Christ*, 1, 4, v^e^ siècle)

> L'Antéchrist naîtra du peuple des juifs […] de l'union d'un père et d'une mère, comme tous les hommes, et non, selon le dire de certains, d'une vierge. […] Au début de sa conception, le diable entrera dans l'utérus maternel, par la vertu du diable, il sera nourri dans le ventre de la mère, et la puissance du diable sera toujours avec lui (Adso de Montier-en-Der, *Sur la naissance et les temps de l'Antéchrist*, x^e^ siècle).

> Il aura deux yeux de feu, des oreilles comme celles d'un âne, un nez et une bouche de lion, parce qu'il enverra aux hommes

des actes de folie du plus délictueux d'entre les feux et les voix les plus honteuses de la contradiction, leur faisant renier Dieu, répandant dans leurs sens la puanteur la plus horrible, lacérant les institutions de l'Église avec la plus féroce des cupidités ; ricanant avec un rictus énorme et découvrant d'horribles dents de fer. (Hildegarde de Bingen, *Liber scivias*, III, 1, 14, XIIe siècle)

Si l'Antéchrist vient du peuple hébreu, son modèle ne pourra que se réverbérer sur l'image du juif, qu'il s'agisse d'antisémitisme populaire, d'antisémitisme théologique ou d'antisémitisme bourgeois des XIXe et XXe siècles.

Commençons par le visage :

En général, ils ont le visage blafard, le nez crochu, les yeux enfoncés, le menton proéminent, et les muscles constricteurs de la bouche fortement prononcés. […] On ajoute que les Juifs sont cacochymes et très sujets aux maladies qui indiquent corruption dans la masse du sang, comme autrefois la lèpre et aujourd'hui le scorbut, qui a tant d'affinités avec elle, les scrofules, le flux de sang. […] On prétend aussi que les Juifs exhalent constamment une mauvaise odeur. […] D'autres attribuent ces effets à l'usage fréquent des légumes dont l'odeur est pénétrante, comme l'oignon et l'ail. […] Et d'autres enfin prétendent que la chair d'oie, dont ils sont friands, les rend atrabilaires et livides, attendu que cette nourriture abonde en sucs grossiers et visqueux. (Baptiste-Henry Grégoire, *Essai sur la régénération physique, morale et politique des Juifs*, 1788)

Plus tard, Wagner compliquera le portrait avec des aspects phonétiques et mimiques :

Le Juif, qui a un Dieu bien à lui, nous frappe à première vue par son aspect extérieur, et cela à quelque nationalité qu'il appartienne et nous nous sentons, de ce fait, devant un étranger. Involontairement, nous désirons n'avoir rien de commun avec un pareil homme […] Nous ne pouvons en effet pas nous figurer un Juif représentant sur la scène tel héros ou tel amoureux, ancien ou moderne, sans qu'aussitôt nous apparaisse l'énormité et le ridicule d'une telle impropriété. […] D'ailleurs, l'accent purement physique du parler juif nous choque désagréablement. Malgré un contact de plus de vingt siècles avec les nations européennes, la civilisation n'est pas arrivée à faire disparaître certaines particularités d'expression et de tonalités propres au Juif. Rien de plus désagréable pour notre oreille que le son à la fois zézayant, criard et traînard qui est à la base de la prononciation juive. De plus, le Juif a une façon tout à fait impropre d'employer notre langue, l'altération systématique qu'il fait de certains termes, certains tours de phrases qu'il emploie mal à propos ne manquent pas de provoquer en notre esprit un trouble tel que nous ne demandons plus qu'est-ce qu'il nous dit, mais comment il nous le dit. […] Il est de toute importance de reconnaître ce phénomène pour nous expliquer l'impression produite sur nous par les œuvres musicales des Juifs modernes. Lorsque nous entendons un Juif parler, nous sommes blessés de rencontrer dans ses discours une absence complète de chaleur et d'humanité. […] Si l'on considère le chant comme l'expression la plus adéquate d'une sensibilité exagérée, mais profondément humaine, il est naturel que le Juif atteigne le plus haut degré de sa sécheresse égoïste et nous pouvons donc en déduire que dans tous les domaines de la vie artistique – en dehors de ceux mêmes qui ont le chant à leur base – on est en droit de dénier à la race juive toute possibilité d'exprimer des pensées d'art[*5].

Hitler procède avec plus de grâce, presque à la limite de l'envie :

Justement chez les jeunes gens, l'habillement doit être mis au service de l'éducation. […] Si la beauté corporelle n'était pas de nos jours si complètement reléguée au second plan par la niaiserie de la mode, des centaines de milliers de jeunes filles ne se laisseraient pas séduire par de repoussants bâtards juifs aux jambes torses[*6].

Du visage aux coutumes, il n'y a qu'un pas, et voici l'ennemi juif qui massacre les enfants et s'abreuve de leur sang. Il apparaît très vite dans les *Contes de Canterbury* de Chaucer, où l'on raconte par exemple que, au moment où il passe par le quartier juif en chantant *O Alma Redemptoris Mater*, un enfant ressemblant à saint Simonin de Trente est enlevé, qu'on lui tranche la gorge et qu'on le jette au fond d'un puits.

Le juif qui tue les enfants et s'abreuve de leur sang a une généalogie très complexe, car le même modèle préexistait dans la construction de l'ennemi interne au christianisme, à savoir l'hérétique. Un seul texte suffit :

Sur le soir, environ l'heure qu'on allume les cierges, lorsque nous célébrons la salutaire passion de Notre Seigneur Jésus-Christ, ils assemblent en quelque logis à ce destiné les jeunes filles instruites en leur catéchisme, puis éteignent les chandelles,

de peur que la lumière ne soit témoin de leur abomination, et alors se jettent lubriquement sur les filles, quiconque soit celle qui première tombe ès mains d'un chacun d'entre eux, soit-elle sa sœur, soit-elle sa fille. Car il leur est avis qu'en cela ils font chose très agréable et plaisante aux diables, s'ils transgressent les lois et ordonnances de Dieu, par lesquelles tous mariages de consanguinité sont défendus. Et lors ce beau sacrifice parachevé, ils se retirent chacun chez soi, et après avoir attendu le terme ordinaire de neuf mois, étant échu le temps d'enfanter ces enfants exécrables conçus de tant exécrable semence, ils se rassemblent au même lieu. Puis le quatrième jour après l'enfantement, ils vous arrachent ces misérables d'entre les bras de leurs mères, puis incisant et scarifiant tout autour ces petits tendrons avec rasoirs bien affilés, ils reçoivent en certaines fioles on boucalz le sang qui en dégoutte et ruisselle de toutes parts : cela fait, jettent au feu ces pauvrets encore pantelants et haletants, et là les font brûler et consumer. Puis ils détrempent les cendres avec le sang contenu et réservées dites fioles, et ainsi pétrissent et composent je ne sais quelle abominable drogue de laquelle par après celéement ils souillent et honnissent leurs viandes et breuvages, comme ceux qui mixtionnent le poison avec le mélicrat ou quelque autre breuvage doux, comme hypocras, puis participent tous ensemble à ce banquet diabolique[*7].

Parfois, l'ennemi est perçu comme différent et laid parce qu'il est de classe inférieure. Dans l'*Iliade*, Thersite (« Bancroche et boiteux d'un pied, il a de plus les épaules voûtées, ramassées en dedans. Sur son crâne pointu s'étale un poil rare. » *Iliade*, II, 212[*8]) est socialement inférieur à Agamemnon ou à Achille et par conséquent il les jalouse. Entre Thersite et le Franti de De Amicis, il y a peu de différences, ils sont laids tous les deux. Ulysse frappait au sang le premier et la société jettera le second en prison (Edmondo De Amicis, *Le livre Cœur*, 25 octobre, 21 janvier[*9]) :

Il est assis à côté d'une espèce d'effronté, un triste sire, un dénommé Franti, qui a déjà été renvoyé d'une autre école. […] Il n'y en avait qu'un pour rire pendant que Derossi décrivait les funérailles du roi, et Franti a ri.

Je le déteste. Il est mauvais. Quand le père d'un élève vient à l'école pour réprimander son fils, ça le réjouit ; quand quelqu'un pleure, il rit. Il tremble devant Garrone, et il frappe le petit maçon qui est tout menu ; il tourmente Crossi à cause de son bras paralysé ; il raille Precossi qui est respecté par tout le monde ; il se moque même de Robetti, le garçon de seconde élémentaire qui marche avec des béquilles depuis qu'il a sauvé un enfant. Il provoque les plus faibles et, lorsqu'il en vient aux mains, il essaie vraiment de faire mal.

Il y a quelque chose de repoussant dans son front bas, dans les yeux troubles qu'il cache presque sous la visière de sa casquette de toile cirée. Il ne craint rien et rit aux yeux du maître ; dès qu'il peut, il vole, puis il le nie avec une expression effrontée ; il se dispute toujours avec quelqu'un, il apporte à l'école de grosses épingles pour piquer ses voisins. Il arrache les boutons de sa veste, il arrache ceux des autres, et il les joue ; son cartable, ses cahiers, ses livres, tout est froissé, déchiré, sale. Sa règle est toute tordue, il mordille son porte-plume, il se ronge les ongles. Ses habits sont pleins de taches et de déchirures qu'il se fait quand il se bat. […] Le maître fait parfois semblant de ne pas voir ses canailleries, alors Franti en rajoute. Il a essayé de le prendre par la gentillesse, mais le garçon s'est moqué de lui. Le maître lui a dit des mots terribles ; Franti s'est caché le visage dans les mains, comme s'il pleurait, mais il riait.

Parmi les êtres atteints de laideur à cause de leur position sociale, on trouve évidemment le délinquant et la prostituée. Mais avec la prostituée, nous entrons dans un autre univers, celui de l'inimitié ou du racisme sexuel. Pour le mâle qui gouverne et écrit, ou gouverne en écrivant, la femme est représentée comme l'ennemie. Ne nous laissons pas berner par les *donne angelicate*, au contraire ; c'est justement parce que la grande littérature est dominée par des créatures belles et très douces, que le monde de la satire – qui est d'ailleurs celui de l'imaginaire populaire – diabolise la femme, dès l'Antiquité et jusqu'aux temps modernes. Pour l'Antiquité, je me limite à Martial (*Épigrammes*, 94) :

Quoique tu aies déjà vu passer trois cents consuls, Vetustilla, qu'il ne te reste que trois cheveux et quatre dents, que tu aies une poitrine de cigale, de misérables cuisses de fourmi, un front où se montrent plus de rides que ta robe n'a de plis, des mamelles semblables à des toiles d'araignée ; […] que tu n'y voies pas plus clair qu'une chouette le matin ; que l'odeur de ton corps soit pareille à celle qu'exhale le mâle de la chèvre, que tu aies le croupion d'une oie maigre, […] tu te complais, après deux cents veuvages, dans la pensée d'un nouvel hymen, et tu cherches, insensée, un homme chez qui ta cendre excite le désir. […] Qui pourra te nommer sa femme, son épouse, […]. Celui qui met le feu aux bûchers portera devant toi la torche de la nouvelle mariée : il ne faut pas moins que ce flambeau pour entrer dans un organe comme le tien[*10].

Et qui pourrait bien être l'auteur des lignes suivantes ?

> La femme est un animal imparfait, proie passionnée de mille passions déplaisantes et exécrables ne serait-ce qu'à rappeler, et plus encore à raconter. […] Nul autre animal n'est plus sale qu'elles ; même le porc, encore qu'il soit plus barbouillé de fange, n'atteint pas leur hideur. Et si d'aventure certains voulaient le nier, qu'ils observent comment elles accouchent, qu'ils cherchent les endroits secrets où, honteusement, elles dissimulent les horribles instruments qu'elles utilisent pour extraire leurs humeurs superflues[*11].

Si Boccace (*Corbaccio*) pouvait penser ainsi, lui, le laïc et le débauché, imaginez ce que devait penser et écrire un moraliste du Moyen Âge pour réaffirmer le principe de Paul selon lequel, si jamais c'était possible sans brûler, mieux valait ne jamais connaître les plaisirs de la chair.

Odon de Cluny au xe siècle rappelait que :

> La beauté du corps est tout entière dans la peau. En effet, si les hommes voyaient ce qui est sous la peau, doués comme les lynx de Béotie d'intérieure pénétration visuelle, la vue seule des femmes leur serait nauséabonde : cette grâce féminine n'est que saburre, sang, humeur, fiel. Considérez ce qui se cache dans les narines, dans la gorge, dans le ventre : saletés partout… Et nous qui répugnons à toucher même du bout du doigt de la vomissure ou du fumier, comment donc pouvons-nous désirer de serrer dans nos bras le sac d'excréments lui-même[*12] ?

De la misogynie que nous dirions « normale », on arrive à la construction de la sorcière, chef-d'œuvre de la civilisation moderne. La sorcière était déjà connue dans l'Antiquité classique, et je me contente de rappeler Horace (« J'ai vu, de mes propres yeux, marcher d'un pas ferme, dans une ample robe noire retroussée, Canidie, les pieds nus et les cheveux épars, hurlant avec l'aînée des Saganas : leur pâleur les rendait l'une et l'autre effrayantes à voir[*13]. » *Satires*, 8) ou les sorcières de *L'Âne d'or* d'Apulée. Mais dans l'Antiquité comme au Moyen Âge, on parlait de sorciers et de sorcières surtout en se référant à des croyances populaires, comme des faits de possession somme toute épisodiques. Rome au temps d'Horace ne se sentait pas menacée par les sorcières et, au Moyen Âge, on pensait encore que la sorcellerie était un phénomène d'autosuggestion, c'est-à-dire que la sorcière était celle qui croyait être une sorcière, comme le disait au ixe siècle le *Canon episcopi* :

> Certaines femmes perdues, perverties par Satan, séduites par ses illusions et ses séductions croient et professent ouvertement que, au milieu de la nuit, elles chevauchent certaines bêtes en compagnie d'une multitude de femmes, à la suite de la déesse païenne Diane. […] C'est pourquoi les prêtres doivent constamment prêcher au peuple de Dieu, que ces choses sont tout à fait fausses et que de telles divagations ne sont pas envoyées dans la pensée des fidèles par l'Esprit divin mais bien par celui du mauvais. Satan, en effet, se transforme en ange de la lumière, prend possession de l'esprit de ces bonnes femmes et les domine à cause de leur peu de foi et de leur incrédulité.

En revanche, c'est à l'aube du monde moderne que les sorcières commencent à se rassembler en sectes, à célébrer leur sabbat, à voler, à se transmuer en animal, et à devenir l'ennemi de la société au point de mériter les procès de l'Inquisition et le bûcher. Ce n'est pas ici que nous aborderons le problème complexe du syndrome de sorcellerie, en cherchant à savoir s'il s'agit de la recherche d'un bouc émissaire lors de profondes crises sociales, des influences du chamanisme sibérien ou de la permanence d'archétypes éternels. Ce qui nous intéresse ici, c'est encore le modèle récurrent de la création d'un ennemi – modèle qui est analogue à celui de la construction de l'hérétique ou du juif. Et il ne suffit pas que des hommes de science comme Jérôme Cardan (*De rerum varietate*, XV) soulèvent leurs objections de bon sens :

> Ce sont de petites femmes de condition misérable, qui vivotent dans les vallées en se nourrissant d'herbes et de châtaignes. Si elles ne buvaient aussi un peu de lait, elles ne survivraient pas. Aussi sont-elles émaciées, difformes, de couleur terreuse, avec les yeux hors de la tête, et montrent-elles par leur regard qu'elles sont d'un tempérament mélancolique et bilieux. Elles sont aussi taciturnes, distraites, un peu différentes des personnes possédées par le démon. Elles sont très fermes dans leurs opinions, si bien qu'en ne prêtant attention qu'à leurs discours, on pourrait croire vraies les choses qu'elles racontent avec tant

de conviction, alors qu'elles ne sont jamais advenues, et n'adviendront jamais[*14].

Les nouvelles vagues de persécutions commencent avec les lépreux. Carlo Ginzburg rappelle, dans *Le Sabbat des sorcières*, qu'en 1321 ils furent brûlés dans toute la France pour avoir essayé de tuer la population en empoisonnant les eaux, les fontaines et les puits : « Les femmes lépreuses qui avaient avoué leur crime, spontanément ou sous l'effet de la torture, devaient être brûlées, à moins qu'elles ne soient enceintes ; si elles l'étaient, elles devaient être tenues au secret jusqu'à leur accouchement et au sevrage des enfants, et puis elles devaient être brûlées. »

Il n'est pas difficile d'identifier ici les racines de tout procès fait aux contaminateurs. Mais l'autre aspect de la persécution cité par Ginzburg, c'est que les lépreux contaminateurs étaient associés aux Juifs et aux Sarrasins. Différents chroniqueurs colportaient des rumeurs selon lesquelles les Juifs étaient complices des lépreux, et c'est pourquoi beaucoup étaient brûlés en même temps qu'eux : « Le petit peuple se faisait justice lui-même, sans en appeler ni au prévôt ni au bailli ; il enfermait les gens chez eux, en même temps que le bétail et le mobilier, et il mettait le feu. »

L'un des chefs des lépreux aurait avoué qu'il avait été acheté par un Juif qui lui avait remis du poison (fait de sang humain, d'urine, de trois herbes et d'hosties consacrées) placé dans des sachets lestés pour les faire couler plus aisément au fond des fontaines, mais que c'était le roi de Grenade qui s'était adressé aux Juifs – et une autre source ajoutait au complot le sultan de Babylone. Ainsi, d'un seul coup, étaient réunis les trois types d'ennemi traditionnel : le lépreux, le Juif et le Sarrasin. Le quatrième ennemi, l'hérétique, était apparu lorsque ordre avait été donné aux lépreux de cracher sur l'hostie et de piétiner la croix.

Plus tard, des rituels de ce genre seront pratiqués par les sorcières. Si le XIVe siècle avait vu la publication des premiers manuels d'instruction pour les procès inquisitoriaux visant les hérétiques, comme *Practica inquisitionis hereticae pravitatis* de Bernard Gui ou *Directorium Inquisitorum* de Nicolau Eymerich, c'est au XVe siècle (tandis qu'à Florence Marsile Ficin traduit Platon sur l'ordre de Côme de Médicis et que, selon une fameuse parodie goliardique, les êtres humains s'apprêtaient à chanter « Quel soulagement, quel soulagement – nous sommes sortis du Moyen Âge ») entre 1435 et 1437 que paraît (publié ensuite en 1473) le *Formicarius* de Nider où, pour la première fois, on parle des différentes pratiques de sorcellerie au sens moderne du terme.

Dans la bulle *Summis desiderantes affectibus*, Innocent VIII, en 1484, écrira :

> Récemment, il en est venu à nos oreilles, non sans susciter beaucoup de chagrin, que dans certaines régions du nord de l'Allemagne […], nombre de personnes de l'un et de l'autre sexe, sans souci pour leur salut et en s'éloignant de la foi catholique, se sont abandonnées aux démons, aux succubes et aux incubes et, en faisant recours aux incantations, sortilèges, conjures et d'autres infâmes activités superstitieuses et pratiques magiques, ont tué des enfants encore dans le ventre de la mère, des veaux et du bétail, elles ont fait sécher les récoltes […]. Attendu que nous voulons empêcher, comme nous l'impose notre charge, par des remèdes opportuns, que le fléau de la dépravation hérétique ne diffuse ses poisons au détriment des innocents, il sera consenti aux inquisiteurs susnommés Kramer et Sprenger d'exercer l'office inquisitorial sur ces terres.

Et en effet, inspiré du *Formicarius*, Sprenger et Kramer publieront en 1486 l'infâme *Malleus Maleficarum* (*Le marteau des sorcières*).

Comment on construit une sorcière, nous l'apprenons (un exemple entre mille) dans les actes du procès inquisitorial contre Antoinette de la paroisse de Saint-Jorioz, diocèse de Genève, en 1477 :

> L'accusée, ayant abandonné son mari et sa famille, rejoignit avec Masset le lieu-dit « laz Perroy » près du torrent […] où se tenait une synagogue d'hérétiques, et elle y trouva des hommes et des femmes en grand nombre, qui là se courtisaient, se

trémoussaient et dansaient en arrière. Il lui montra alors un démon, appelé Robinet, qui avait l'aspect d'un nègre, en disant : « Voici notre maître, à qui nous devons rendre hommage, si tu veux avoir ce que tu désires. » L'accusée lui demanda comment elle devait se comporter […] et ledit Masset lui répondit : « Tu renieras Dieu ton créateur, et la foi catholique et cette maquerelle de Vierge Marie et tu accepteras comme ton seigneur et maître ce démon appelé Robinet et tu feras à sa façon tout ce qu'il voudra […]. » À ces mots, l'accusée s'attrista et refusa de le faire sur-le-champ. Mais à la fin, elle renia Dieu son créateur en disant : « Je renie Dieu mon créateur et la foi catholique et la sainte Croix, et je t'accepte, toi, Robinet, pour mon seigneur et maître. » Et elle rendit hommage au démon en lui baisant le pied […]. Ensuite, en signe de mépris de Dieu, elle jeta par terre et piétina du pied gauche et brisa la croix de bois. […] Elle se fit transporter sur un bâton de la longueur d'un pied et demi ; pour se rendre aux synagogues, elle devait l'enduire d'un onguent contenu dans un ciboire, qui en était rempli, et se le placer entre les cuisses en disant : « Va, va vers le diable ! » et immédiatement, elle était transportée dans les airs en un mouvement rapide, jusqu'au lieu de la synagogue. Elle confesse encore que, dans le lieu susdit, ils mangèrent du pain et des chairs ; ils burent du vin et à nouveau ils dansèrent ; puis, ledit démon, leur maître, s'étant transmuté d'homme en un chien noir, ils l'honorèrent et le révérèrent, l'embrassant sur son derrière ; enfin, le démon, ayant éteint le feu qui resplendissait de flammes vertes illuminant la synagogue, s'exclama à haute voix « Meclet ! Meclet ! » et, à ce cri, les hommes couchèrent bestialement avec les femmes, et elle avec le susdit Masset Garin[*15].

Cette déposition, avec les différents détails de la destruction de la croix et du baiser à l'anus, rappelle presque littéralement les dépositions du procès des Templiers qui s'était tenu un siècle et demi plus tôt. Ce qui est frappant, c'est que les inquisiteurs de ce procès du XVe siècle sont guidés, dans leurs questions et leurs contestations par ce qu'ils ont lu dans des procès précédents, mais aussi par le fait que la victime, au terme d'un interrogatoire sans doute proche de la torture, se convainc d'être coupable de ce dont elle est accusée. Dans les procès en sorcellerie, non seulement on construit une image de l'ennemi, non seulement la victime finit par avouer ce qu'elle n'a pas commis, mais en l'avouant, elle se convainc de l'avoir commis. Vous vous souvenez sans doute que, dans *Le Zéro et l'Infini* (1941), Arthur Koestler raconte un processus analogue – et que dans les procès staliniens aussi on construisait l'image de l'ennemi pour ensuite persuader la victime de se reconnaître dans cette image.

La construction de l'ennemi réduit à cela même celui qui aurait aspiré à une reconnaissance bienveillante. Théâtre et littérature nous montrent des exemples de « vilains petits canards » qui, méprisés par leur semblables, se conforment à l'image que ceux-ci ont d'eux. Comme exemple typique, je citerai *Richard III* :

> Moi qui suis tronqué de nobles proportions,
> Floué d'attraits par la trompeuse nature,
> Difforme, inachevé, dépêché avant terme
> Dans ce monde haletant à peine à moitié fait…
> Si boiteux et si laid
> Que les chiens aboient quand je les croise en claudiquant…
> Eh bien, moi, en ce temps de paix alangui à la voix de fausset,
> Je n'ai d'autre plaisir pour passer le temps,
> Que d'épier mon ombre au soleil,
> Et de fredonner des variations sur ma propre difformité.
> Et donc, si je ne puis être l'amant
> Qui charmera ces jours si beaux parleurs
> Je suis déterminé à être un scélérat,
> Et à haïr les frivoles plaisirs de ces jours.
> J'ai tramé des intrigues, de perfides prologues,
> Grâce à des prophéties d'ivrogne, des libelles et des rêves,
> Pour dresser mon frère Clarence et le roi

En haine mortelle l'un contre l'autre :
Et si le roi Edouard est aussi franc et droit
Que je suis rusé, fourbe et traître,
Aujourd'hui même Clarence sera bouclé
D'après une prophétie, qui dit que « G »
Des héritiers d'Edouard sera le meurtrier…
Plongez, pensées, au fond de mon âme :
voici Clarence qui vient[*16].

Il semble qu'il soit impossible de se passer de l'ennemi. La figure de l'ennemi ne peut être abolie par les procès de civilisation. Le besoin est inné même chez l'homme doux et ami de la paix. Simplement, dans ces cas, on déplace l'image de l'ennemi, d'un objet humain à une force naturelle ou sociale qui, peu ou prou, nous menace et doit être combattue, que ce soit l'exploitation du capitalisme, la faim dans le monde ou la pollution environnementale. Mais, même si ce sont là des cas « vertueux », Brecht nous rappelle que la haine de l'injustice déforme elle aussi le visage.

L'éthique est-elle donc impuissante face au besoin ancestral d'avoir des ennemis ? Je dirais que l'instance éthique survient non quand on feint qu'il n'y ait pas d'ennemis, mais quand on essaie de les comprendre, de se mettre à leur place. Il n'y a pas chez Eschyle une haine envers les Perses, dont il vit la tragédie parmi eux et de leur point de vue. César traitera les Gaulois avec beaucoup de respect, tout au plus les fera-t-il paraître un peu pleurnichards chaque fois qu'ils se rendent, et Tacite admire les Germains, les trouvant même d'une belle complexion, se limitant à déplorer leur saleté et leur réticence aux travaux pénibles parce qu'ils ne supportent pas la chaleur et la soif.

Essayer de comprendre l'autre, signifie détruire son cliché, sans nier ou effacer son altérité.

Mais soyons réalistes. Ces formes de compréhension de l'ennemi sont le propre des poètes, des saints ou des traîtres. Nos pulsions les plus profondes sont d'un bien autre ordre. En 1968, parut aux États-Unis un *Report from Iron Mountain: on the possibility and desirability of peace*, sous la plume d'un Anonyme (on l'avait même attribué à Galbraith[*17]). Il s'agit d'un pamphlet contre la guerre, ou du moins d'un lamento pessimiste sur son caractère inévitable. Mais puisque, pour faire la guerre, il faut un ennemi contre qui guerroyer, l'inéluctabilité de la guerre correspond à l'inéluctabilité de l'individuation et de la construction de l'ennemi. Ainsi, l'auteur affirmait très sérieusement que la reconversion de la société américaine à une situation de paix eût été désastreuse car seule la guerre constitue le fondement du développement harmonieux des sociétés humaines. Son gaspillage organisé est une soupape de sécurité qui règle le bon fonctionnement de la société. Elle résout le problème des stocks ; c'est un rouage essentiel. La guerre permet à une communauté de se reconnaître en tant que « nation » ; sans le contrepoids de la guerre, un gouvernement ne pourrait même pas établir la sphère de sa légitimité ; seule la guerre assure l'équilibre entre les classes et permet de situer et d'exploiter les éléments antisociaux. La paix produit de l'instabilité et de la délinquance juvénile ; la guerre canalise de la manière la plus juste les forces turbulentes en leur donnant un « *status* ». L'armée est l'ultime espoir des déshérités et des inadaptés ; seul le système de guerre, avec son pouvoir de vie et de mort, prépare la société à payer un prix du sang même pour des institutions qui n'en dépendent pas, comme le développement de l'automobilisme. Écologiquement, la guerre offre une soupape de sécurité à la surpopulation ; et si, jusqu'au XIX^e^ siècle, n'y mouraient que les membres les plus valides du corps social (les guerriers), alors que les réformés y échappaient, les systèmes actuels ont permis de résoudre ce

problème avec les bombardements sur les centres civils. Le bombardement régule la croissance démographique mieux que l'infanticide rituel, la chasteté religieuse, la mutilation forcée ou l'usage extensif de la peine de mort… Enfin, c'est la guerre qui permet le développement d'un art vraiment « humaniste », où prédominent les situations de conflit.

S'il en est ainsi, la construction de l'ennemi doit être intensive et constante. Dans *1984*, Orwell nous en donne un modèle vraiment exemplaire :

> Un instant plus tard, un horrible crissement, comme celui de quelque monstrueuse machine tournant sans huile, éclata dans le grand télécran du bout de la salle. C'était un bruit à vous faire grincer des dents et à vous hérisser les cheveux. La Haine avait commencé.
>
> Comme d'habitude, le visage d'Emmanuel Goldstein, l'Ennemi du Peuple, avait jailli sur l'écran. Il y eut des coups de sifflet çà et là dans l'assistance. La petite femme rousse jeta un cri de frayeur et de dégoût. Goldstein était le renégat et le traître. Il y avait longtemps […] il avait été l'un des meneurs du Parti […]. Il s'était engagé dans une activité contre-révolutionnaire, avait été condamné à mort, s'était mystérieusement échappé et avait disparu. […] Il était le traître fondamental, le premier profanateur de la pureté du Parti. Tous les crimes subséquents contre le Parti, trahisons, actes de sabotage, hérésies, déviations, jaillissaient directement de son enseignement. Quelque part, on ne savait où, il vivait encore et ourdissait des conspirations. […]
>
> Le diaphragme de Winston s'était contracté. Il ne pouvait voir le visage de Goldstein sans éprouver un pénible mélange d'émotions. C'était un mince visage de Juif, largement auréolé de cheveux blancs vaporeux, qui portait une barbiche en forme de bouc, un visage intelligent et pourtant méprisable par quelque chose qui lui était propre, avec une sorte de sottise sénile dans le long nez mince sur lequel, près de l'extrémité, était perchée une paire de lunettes. Ce visage ressemblait à celui d'un mouton, et la voix, elle aussi, était du genre bêlant. Goldstein débitait sa venimeuse attaque habituelle contre les doctrines du Parti. […] Goldstein insultait Big Brother, dénonçait la dictature du Parti, exigeait l'immédiate conclusion de la paix avec l'Eurasia, défendait la liberté de parler, la liberté de la presse, la liberté de réunion, la liberté de pensée. Il criait hystériquement que la révolution avait été trahie […].
>
> Avant les trente secondes de la Haine, la moitié des assistants laissait échapper des exclamations de rage. Le visage de mouton satisfait et la terrifiante puissance de l'armée eurasienne étaient plus qu'on n'en pouvait supporter. Par ailleurs, voir Goldstein, ou même penser à lui, produisait automatiquement la crainte et la colère. […]
>
> À la seconde minute, la Haine tourna au délire. Les gens sautaient sur place et criaient de toutes leurs forces pour s'efforcer de couvrir le bêlement affolant qui venait de l'écran. […] La petite femme aux cheveux roux avait tourné au rose vif, et sa bouche s'ouvrait et se fermait comme celle d'un poisson hors de l'eau. La fille brune qui était derrière Winston criait : « Cochon ! Cochon ! Cochon ! » Elle saisit soudain un lourd dictionnaire de novlangue et le lança sur l'écran. Il atteignit le nez de Goldstein et rebondit. La voix continuait, inexorable. Dans un moment de lucidité, Winston se vit criant avec les autres et frappant violemment du talon contre les barreaux de sa chaise. L'horrible, dans ces Deux Minutes de la Haine, était, non qu'on fût obligé d'y jouer un rôle, mais que l'on ne pouvait, au contraire, éviter de s'y joindre. Au bout de trente secondes, toute feinte, toute dérobade devenait inutile. Une hideuse extase, faite de frayeur et de rancune, un désir de tuer, de torturer, d'écraser des visages sous un marteau, semblait se répandre dans l'assistance comme un courant électrique et transformer chacun, même contre sa volonté, en un fou vociférant et grimaçant[*18].

Il n'est pas nécessaire d'atteindre les délires de *1984* pour reconnaître en nous des êtres ayant besoin d'un ennemi. On voit bien la force de la peur engendrée par les nouveaux flux migratoires. En élargissant à toute une ethnie les caractéristiques de certains de ses membres marginalisés, on est en train de construire aujourd'hui en Italie l'image de l'ennemi rom, bouc émissaire idéal pour une société qui, emportée dans un processus de transformation ethnique, n'arrive plus à se reconnaître.

La vision la plus pessimiste à ce propos est celle de Sartre dans *Huis clos*. D'un côté, nous ne pouvons nous reconnaître nous-mêmes qu'en présence d'un Autre, et c'est sur cela que reposent les règles de la cohabitation et de la mansuétude. Mais, plus volontiers, nous trouvons cet Autre insupportable parce qu'il n'est pas nous. En le réduisant à l'ennemi, nous nous construisons notre enfer sur terre. Quand Sartre enferme trois défunts, qui ne se connaissaient pas de leur vivant, dans une chambre d'hôtel, l'un d'eux comprend la terrible vérité :

Vous allez voir comme c'est bête. Bête comme chou ! Il n'y a pas de torture physique, n'est-ce pas ? Et cependant, nous sommes en enfer. Et personne ne doit venir. Personne. Nous resterons jusqu'au bout seuls ensemble. […] En somme, il y a quelqu'un qui manque ici : c'est le bourreau. […] Eh bien, ils ont réalisé une économie de personnel. Voilà tout. […] Le bourreau, c'est chacun de nous pour les deux autres[*19].

[Conférence prononcée à l'Université de Bologne le 15 mai 2008, dans le cadre des soirées sur les classiques et publiée in Ivano Dionigi éd., *Elogio della politica*, Milan, BUR, 2009.]

*1. L'hirsute, insupportable Teuton. (*Note de la traductrice, N.d.l.T.*)

*2. Liutprand de Crémone, *Ambassades à Byzance*, traduction Joël Schnapp, Éditions Anacharsis, Paris, 2004 ; deuxième ambassade, p. 45. (*N.d.l.T.*)

*3. Felix Fabri, *Voyage en Égypte de 1483*, traduction du Révérend Père Jacques Masson, Éditions de l'Institut d'archéologie orientale du Caire, 1975 ; tome 1, 15b, traité V, pp. 27-28. (*N.d.l.T.*)

*4. Ian Fleming, *Bons Baisers de Russie* (1957), traduction d'André Gilliard, Paris, Livre de Poche, chap. 9, pp. 95-107. (*N.d.l.T.*)

*5. Richard Wagner, *Le Judaïsme dans la musique* (1850), traduction de B. de Trèves, Paris, Société d'édition Muller et Cie.

*6. Adolf Hitler, *Mein Kampf*, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1934, traduction intégrale par J. Gaudefroy-Demombynes et A. Calmettes.

*7. Michel Psellos, *De la puissance des démons*, in *Revue des Etudes grecques*, Paris, Éditions Ernest Leroux, 1920, traduit du grec par Emile Renauld.

*8. Traduction Mazon, 1937. (*N.d.l.T.*)

*9. 2. Edmondo De Amicis, *Le livre Cœur*, traduction de Piero Caracciolo, Marielle Macé, Lucie Marignac et Gilles Pécout – Notes et postface de Gilles Pécout, Paris, Éditions Rue d'Ulm, 2001. (*N.d.l.T.*)

*10. Traduction de Constant Dubos, Paris, J. Chapelle Éditeurs, 1841. (*N.d.l.T.*)

*11. Boccace, *Corbaccio/Corbeau de malheur*, traduction de P. Pionchon, Paris, Les Belles Lettres, 2010. (*N.d.l.T.*)

*12. Odon de Cluny, *Collationum*, lib. III, Migne, t. CXXXM, p. 556.

*13. 2. Horace, *Satires*, traduction de François Villeneuve, Paris, Les Belles Lettres, 1995. (*N.d.l.T.*)

*14. Jérôme Cardan, *De la variété des choses*, 1557, in U. Eco, *Histoire de la laideur*, Paris, Flammarion, 2007, p. 208. (*N.d.l.T.*)

*15. Cité dans Giuseppina et Eugenio Battisti, *La civiltà delle streghe*, Milan, Lerici, 1964, pp. 75 et suivantes.

*16. Traduction de Jean-Michel Déprats, Paris, Gallimard/NRF, 1995. (*N.d.l.T.*)

*17. *La paix indésirable ? Rapport sur l'utilité des guerres*, préface de H. McLandres (pseudonyme de J.K. Galbraith), introduction de Leonard C. Lewin, Paris, Calmann-Lévy, 1968. Traduction de l'ouvrage américain *Report from Iron Mountain: on the possibility and desirability of peace*, paru en 1967 chez Leonard C. Lewin. (*N.d.l.T.*)

*18. George Orwell, *1984*, Paris, Gallimard/Folio, 1950, traduction d'Amélie Audiberti.

*19. Jean-Paul Sartre, *Huis clos*, Paris, Gallimard, 1991.

Absolu et relatif

Si vous vous êtes réunis ici malgré le titre terroriste de ma causerie, cela signifie que vous êtes préparés à tout, mais une conférence sérieuse sur des concepts d'Absolu et de Relatif devrait durer au moins deux mille cinq cents ans, autant que le débat réel. Je me trouve devant vous ce soir parce que la Milanesiana de cette année est consacrée aux « Conflits de l'Absolu », et que je me suis naturellement demandé ce que l'on entendait par ce terme. C'est la question la plus élémentaire qu'un philosophe doit se poser.

Je suis allé chercher sur Internet des images d'artistes qui se réclament de l'Absolu, et j'ai trouvé une *Recherche de l'Absolu* de Magritte, d'autres œuvres dont il n'est pas important de rappeler l'auteur, comme *La Peinture de l'Absolu*, *Quête d'Absolu*, *La Connaissance de l'Absolu*, *Marcheur d'Absolu*, et diverses images publicitaires comme celle de la vodka Absolut. Apparemment, l'Absolu fait recette.

Par ailleurs, la notion d'Absolu m'a renvoyé à l'un de ses opposés, la notion de Relatif, à la mode depuis que des ecclésiastiques au plus haut niveau et même des penseurs laïques ont lancé une campagne contre le relativisme, un terme désormais dénigrant utilisé à des fins quasi terroristes, tout comme le mot « communisme » pour Berlusconi. C'est pourquoi, ici, je me limiterai non pas à vous éclaircir mais à vous embrouiller les idées, en vous suggérant comment chacun de ces termes signifie – selon les circonstances et le contexte – des choses très différentes entre elles, et donc comment ne pas les utiliser comme des battes de base-ball.

Selon les dictionnaires de philosophie, Absolu serait tout ce qui est *ab solutus*, c'est-à-dire ce qui est sans relation, limitation, condition, ni dépendance, ce qui ne dépend que de soi-même pour exister, ce qui, dans la pensée comme dans la réalité, ne dépend d'aucune autre chose et porte en soi sa raison d'être. Quelque chose donc de très semblable à Dieu, dans le sens où Il se définissait comme « Je suis celui qui est » (« *Ego sum qui sum* »), par rapport auquel tout le reste est contingent, c'est-à-dire qu'il n'a pas sa propre cause en lui et – même s'il existe par accident – pourrait très bien ne pas exister, ou ne plus exister demain, comme c'est le lot du système solaire ou de chacun d'entre nous.

Étant des êtres contingents, et donc destinés à mourir, nous avons un besoin désespéré de penser que l'on peut s'ancrer à quelque chose qui ne périt pas, c'est-à-dire à un Absolu. Cet Absolu, toutefois, peut être transcendant, comme la divinité biblique, ou immanent. Même sans parler de

Spinoza ou de Giordano Bruno, avec les philosophes idéalistes nous aussi faisons partie de l'Absolu, car l'Absolu serait (par exemple chez Schelling) l'unité indissociable du sujet qui connaît et de ce qui jadis était considéré comme étranger au sujet, à savoir la nature ou le monde. Dans l'Absolu, nous nous identifions à Dieu, nous participons de quelque chose qui ne s'est pas encore pleinement accompli : processus, développement, croissance infinie et infinie autodéfinition. Mais s'il en est ainsi, nous ne pourrons jamais ni définir ni connaître l'Absolu puisque nous en faisons partie, et tenter de le concevoir serait faire comme le baron de Münchhausen qui sortait du marais en se soulevant lui-même par les cheveux.

L'alternative est alors de penser à l'Absolu comme à quelque chose que nous ne sommes pas et qui est ailleurs, qui ne dépend pas de nous, comme le Dieu d'Aristote qui se pense lui-même pensant et qui, comme le voulait Joyce dans *Dedalus*, « reste à l'intérieur, ou derrière, ou au-delà, ou au-dessus de son œuvre, invisible, subtilisé, hors de l'existence, indifférent, en train de se curer les ongles ». D'ailleurs, au XV^e^ siècle, Nicolas de Cues dans *De docta ignorantia* écrivait déjà : « *Deus est absolutus* ».

Mais pour Nicolas de Cues, en tant qu'Absolu, Dieu n'est jamais pleinement atteignable. Le rapport entre notre connaissance et Dieu est le même que celui qui s'instaure entre un polygone inscrit et la circonférence dans laquelle il est inscrit : au fur et à mesure qu'on multiplie les côtés du polygone, on s'approche de plus en plus de la circonférence, mais le polygone et la circonférence ne seront jamais égaux. Nicolas de Cues disait que Dieu est comme un cercle dont le centre est partout et la circonférence nulle part.

Peut-on penser un cercle avec un centre partout et une circonférence nulle part ? Évidemment non. Et pourtant, nous pouvons le nommer, et c'est ce que je fais en cet instant, et chacun de vous comprend que je suis en train de parler d'une chose qui concerne la géométrie, sauf qu'elle est géométriquement impossible et inconcevable. Donc, il y a une différence entre pouvoir concevoir quelque chose ou pas, et pouvoir la nommer malgré tout en lui attribuant un signifié.

Que veut dire utiliser un mot et lui attribuer un signifié ? On peut avancer plusieurs réponses :

A. *Posséder un mode d'emploi pour reconnaître l'éventuel objet ou événement*. Par exemple, font partie du signifié des mots « chien » ou « trébucher » des descriptions, même sous forme d'images, pour reconnaître un chien et le distinguer d'un chat, et distinguer l'acte de trébucher de celui de sauter.

B. *Disposer d'une définition et/ou classification.* On a des définitions et des classifications du chien, mais on en a aussi pour des événements ou situations comme « homicide involontaire », acte alors distinct de « homicide avec préméditation ».

C. *Connaître d'une entité donnée d'autres propriétés, dites factuelles ou encyclopédiques.* Par exemple, je sais du chien qu'il est fidèle, qu'il est bon à la chasse ou comme gardien ; de l'homicide involontaire, je sais que, selon le code pénal, il peut conduire à une condamnation déterminée, etc.

D. *Si possible, posséder un mode d'emploi sur la façon de produire l'objet ou l'événement correspondant.* Je connais le signifié du terme « pot » parce que, même si je ne suis pas un potier, je sais comment on devrait produire un pot – et il en va de même pour les termes « décapitation » ou « acide sulfurique ». En revanche, pour un terme comme « cerveau », je connais les signifiés A et B, certaines des propriétés C, mais je ne sais pas comment je pourrais le produire.

Un très beau cas où les propriétés A, B, C et D nous sont connues est proposé par C.S. Peirce, qui

définit ainsi le lithium :

> Si vous cherchez dans un manuel de chimie la définition de *lithium*, vous trouverez peut-être que c'est un élément dont le poids atomique est très près de 7. Mais si l'auteur a un esprit plus logique, il vous dira que si vous cherchez parmi les minéraux vitreux, translucides, gris ou blancs, très durs, cassants et insolubles, et trouvez celui qui donne une coloration cramoisie à une flamme incolore ; ce minéral-là, après l'avoir pilé et mélangé avec de la chaux ou de la mort-aux-rats, si vous pouvez le dissoudre partiellement dans de l'acide muriatique ; et si, une fois cette solution évaporée et le résidu extrait à l'aide d'acide sulfurique et dûment purifié, vous pouvez le transformer en un chlorure par la méthode habituelle, et obtenir ce chlorure à l'état solide, le fondre et l'électrolyser avec une demi-douzaine d'éléments puissants pour en obtenir un globule de métal argent rosé qui flottera sur de l'essence, le matériau résultant de *tout ça* est un spécimen de lithium. La particularité de cette définition – ou plutôt cette formule qui est plus pratique que la définition – est qu'elle vous dit ce que le mot lithium dénote en vous expliquant ce que vous *devez faire* pour obtenir une connaissance perceptuelle de l'objet du mot (*Collected Papers*, 2.330[*1]).

Bel exemple de représentation complète et satisfaisante du signifié d'un terme. Mais d'autres expressions ont en revanche des signifiés brumeux et imprécis – et par degrés de clarté décroissante. Ainsi, même l'expression « le plus grand nombre pair » a un signifié, c'est si vrai que nous savons déjà qu'il devrait avoir la propriété d'être divisible par deux (et donc nous serions en mesure de le distinguer du plus grand des nombres impairs) et que nous possédons même un vague mode d'emploi pour sa production, car nous pouvons imaginer de compter des nombres de plus en plus grands, en séparant les pairs des impairs… Seulement voilà, nous sentons que nous n'y arriverons jamais, à l'image d'un rêve où l'on pressent que l'on peut s'emparer de quelque chose sans jamais y parvenir. En revanche, l'expression « cercle avec le centre n'importe où et la circonférence nulle part » ne suggère aucune règle apte à produire un objet correspondant, car non seulement il ne supporte aucune définition, mais il frustre tout effort visant à l'imaginer, sauf à nous donner le vertige. Une expression comme Absolu a une définition tautologique (est absolu ce qui n'est pas contingent, mais est contingent ce qui n'est pas absolu), mais elle ne suggère pas de descriptions, de définitions, de classification ; nous ne pouvons pas penser à des modes d'emploi pour produire quelque chose de correspondant, nous n'en connaissons aucune propriété, sauf à supposer qu'il les a toutes et qu'il est probablement cet *id cujus nihil majus cogitari possit* dont parlait saint Anselme d'Aoste (il me vient à l'esprit la phrase de Rubinstein : « Si je crois en Dieu ? Non, moi je crois en quelque chose… de beaucoup plus grand »). Ce que nous réussissons tout au plus à imaginer en essayant de le concevoir, c'est la nuit classique où tous les chats sont gris (ou, pour le dire avec Hegel, où toutes les vaches sont noires).

Certes, il est possible de nommer et même de représenter visuellement ce que l'on ne peut concevoir. Toutefois, ces images ne représentent pas l'inconcevable : simplement, elles nous invitent à imaginer l'inconcevable pour mieux frustrer notre attente. Ce qui nous saisit lorsqu'on essaie de les comprendre, c'est précisément ce sentiment d'impuissance que Dante exprime au dernier chant du *Paradis* (XXXIII, vv. 82-96) : il voudrait nous confier ce qu'il a vu après avoir fixé son regard sur la divinité, mais tout ce qu'il est capable de dire, c'est qu'il lui est impossible de dire, et il a alors recours à la métaphore fascinante d'un livre aux pages infinies :

> Ô flot croissant de grâce, par qui j'ose
> planter mes yeux dans l'éterne lumière
> à la perdition de leur vertu !
> Dans son profond je vis comme s'entressent
> d'amour liées en un livre les pages
> qui çà et là par le monde s'effeuillent ;

substance, et accident, et ces coutumes
qui les fondent ensemble, en telle guise
que mon dire n'en est que lueur.
Et de ce nœud la forme universelle,
je la cuide avoir vue : car, en disant,
je sens en moi s'élargir ma joyance.
Un seul clin d'œil m'est plus grande léthargie
que vingt-cinq siècles à l'emprise lointaine
d'Argo, troublant Neptune de son ombre[*2].

Et il n'est pas différent, ce sentiment d'impuissance qu'exprime Leopardi lorsqu'il veut nous parler de l'infini (« Ainsi, dans cette immensité s'abîme ma pensée : / et dans cette mer il m'est doux de naufrager[*3] »).

Déjà, le Pseudo-Denys l'Aréopagite rappelait que, puisque le Dieu unique est si loin de nous qu'il ne peut être ni compris ni atteint, il nous faut en parler par métaphores et allusions, mais surtout, pour rendre évidente l'insuffisance de notre discours, à travers des symboles négatifs, des expressions dissemblables :

tantôt enfin, déguisée sous des objets infimes, c'est un parfum de bonne odeur, c'est une pierre angulaire. Même les Écritures la présentent sous des formes animales, la comparant au lion, à la panthère, au léopard et à l'ours en fureur. (*La Hiérarchie Céleste*, II, 5[*4])

Certains philosophes naïfs ont avancé que seuls les poètes seraient à même de dire ce qu'est l'Être ou l'Absolu, mais en réalité ils n'expriment que l'indéfini. C'était la poétique de Mallarmé, qui a passé sa vie à essayer d'exprimer une « explication orphique de la terre » :

> Je dis : une fleur ! et, hors de l'oubli où ma voix relègue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se lève, idée même et suave, l'absente de tous bouquets. (*Crise de vers*, 1895)

Ce texte est intraduisible et il nous dit seulement que l'on nomme un mot, isolé dans l'espace blanc qui l'entoure, et que de ce mot doit jaillir la totalité du non-dit, mais sous forme d'une absence. En effet

> *Nommer* un objet, c'est supprimer les trois quarts de la jouissance du poème qui est faite du bonheur de deviner peu à peu ; le *suggérer*, voilà le rêve. (*Sur l'évolution littéraire : réponse à l'enquête de Jules Huret*, 1891)

Toute la vie de Mallarmé est placée sous l'enseigne de ce rêve, mais aussi, sous l'enseigne de l'échec. Échec que Dante avait donné pour acquis dès le départ, puisqu'il avait compris que prétendre exprimer de manière finie l'infini relevait de l'orgueil luciférien, et qu'il avait évité l'échec de la poésie en faisant une poésie de l'échec, laquelle n'est pas une poésie qui veut dire l'indicible mais une poésie de l'impossibilité de le dire.

Réfléchissez au fait que Dante (comme du reste le Pseudo-Denys et Nicolas de Cues) était croyant. Peut-on croire en un Absolu et affirmer que celui-ci est impensable et indéfinissable ? Certes, en acceptant que, à l'impossible pensée de l'Absolu, on substitue le sentiment de l'Absolu et donc la foi, « qui est substance à choses espérables […] et argument des non-visibles ». Elie Wiesel

a rappelé les paroles de Kafka selon lequel il est possible de parler avec Dieu mais non de Dieu. Si l'Absolu est philosophiquement une nuit où toutes les vaches sont noires, pour le mystique qui, comme Jean de la Croix, le ressent comme une « nuit obscure » (« Ô nuit qui m'a guidé, ô nuit plus aimable que l'aurore »), l'Absolu est source d'émotions ineffables. Jean de la Croix exprime son expérience mystique grâce à la poésie : face à l'indicibilité de l'Absolu, on pourrait assumer comme garantie le fait que cette tension insatisfaite peut se résoudre matériellement en une forme accomplie. Ce qui permettait à Keats, dans son *Ode sur une urne grecque*, de voir la Beauté comme substitut de l'expérience de l'Absolu :

> La beauté est vérité, la vérité beauté – c'est tout ce qu'on sait ici-bas, et tout ce qu'il faut savoir.

Et cela convient à ceux qui ont décidé de pratiquer une religion esthétique. Mais Jean de la Croix nous aurait dit que, en réalité, seule son expérience mystique de l'Absolu lui garantissait l'unique vérité possible. D'où la conviction de maints hommes de foi que ces philosophies qui nient la possibilité de connaître l'Absolu nient automatiquement tout critère de vérité ou que, en niant qu'il y ait un critère absolu de vérité, elles nient la possibilité d'avoir une expérience de l'Absolu. Mais c'est une chose de dire qu'une philosophie nie la possibilité de connaître l'Absolu, et c'en est une autre de dire qu'elle nie tout critère de vérité – même pour ce qui concerne le monde contingent. Vérité et expérience de l'Absolu sont-elles donc si inséparables que cela ?

La conviction qu'il y a quelque chose de vrai est fondamentale pour la survie des êtres humains. Si nous ne pensions pas que nos semblables nous disent le vrai ou le faux, toute vie sociale serait impossible. Nous ne pourrions même pas prêter foi au fait que, si une boîte de médicament porte l'inscription « Aspirine », nous pouvons exclure que c'est de la strychnine.

La théorie spéculaire de la vérité dit que celle-ci est *adaequatio rei et intellectus*, comme si notre esprit était un miroir qui, s'il remplit sa fonction, s'il n'est ni déformant ni embué, doit refléter fidèlement les choses telles qu'elles sont. C'est la théorie soutenue par exemple par saint Thomas, mais aussi par le Lénine de *Matérialisme et Empiriocriticisme* (1909), et comme saint Thomas ne pouvait pas être léniniste, il en résulterait que Lénine, en philosophie, était un néothomiste – bien sûr sans le savoir. En réalité, à l'exception d'états extatiques, nous sommes contraints de parler et de dire ce que notre intellect réfléchit. Toutefois, nous définissons comme vraies (ou fausses) non pas les choses mais nos assertions sur ce qu'elles sont. La célèbre définition de Tarski dit que l'énoncé « La neige est blanche » est vrai si et seulement si la neige est blanche. Mais, laissons tomber la blancheur de la neige, qui deviendra de plus en plus discutable, et considérons un autre exemple : l'énoncé « Il pleut » (entre guillemets) est vrai si et seulement si, dehors, il pleut (sans guillemets).

La première partie de la définition (celle entre guillemets) est un énoncé verbal et il ne représente rien d'autre que lui-même, mais la seconde partie devrait exprimer ce qu'il en est vraiment. Toutefois, ce qui devrait être un état de fait est de nouveau exprimé en mots. Pour éviter cette médiation linguistique, nous devrions dire que « Il pleut » (entre guillemets) est vrai si [il y a] cette chose-là (et que sans rien dire, nous montrions du doigt la pluie qui tombe). Mais, s'il nous paraît possible d'effectuer ce recours indical à l'évidence des sens avec la pluie, il serait plus difficile de le faire avec l'énoncé « La Terre tourne autour du Soleil » (car nos sens nous diraient peut-être exactement le contraire).

Pour établir que l'énoncé correspond à un état de choses ou pas, il faut avoir interprété le terme « pleuvoir » et en avoir stipulé une définition. Il faut avoir établi : que, pour parler de pluie, il ne

suffit pas de sentir des gouttes d'eau qui tombent d'en haut (il pourrait s'agir de quelqu'un qui arrose ses fleurs sur son balcon) ; que la consistance des gouttes doit être d'une certaine portée (sinon on parlerait de rosée ou de bruine) ; que la sensation doit être continue (sinon on dirait qu'il y a eu un commencement de pluie aussitôt avorté) et ainsi de suite. Cela étant stipulé, on doit ensuite passer à une vérification empirique qui, dans le cas de la pluie, est à la portée de tout le monde (il suffit de tendre la main et de prêter foi à ses sens).

Mais dans le cas de l'énoncé « La Terre tourne autour du Soleil », les procédures de vérification sont plus compliquées. Quel sens prend le mot « vrai » pour chacun des énoncés suivants :

1) J'ai mal au ventre.
2) Cette nuit j'ai rêvé que m'apparaissait Padre Pio.
3) Demain il va certainement pleuvoir.
4) La fin du monde sera en 2536.
5) Il y a une vie après la mort.

Les énoncés 1 et 2 expriment une évidence subjective, mais le mal de ventre est une sensation évidente et incontrôlable, tandis que, en me souvenant d'un rêve fait la veille, je pourrais ne pas être sûr de mon souvenir. En outre, les deux énoncés ne peuvent être immédiatement vérifiés par d'autres. Certes, un médecin voulant comprendre si j'ai une colite ou si je suis hypocondriaque aurait des instruments de vérification, mais si je disais à un psychanalyste que j'ai rêvé de Padre Pio, il aurait du mal à vérifier mon affirmation car je pourrais très bien lui mentir.

Les affirmations 3, 4 et 5 ne sont pas immédiatement vérifiables. Toutefois, il va pleuvoir demain pourra être vérifié le lendemain, tandis que « la fin du monde sera en 2536 » nous poserait problème (voilà pourquoi nous distinguons la fiabilité du présentateur météo à la télévision de celle d'un prophète). La différence entre 4 et 5, c'est que la 4 deviendra vraie ou fausse au moins en 2536, alors que la 5 continuera à rester empiriquement indécidable *per saecula saeculorum.*

6) Tout angle droit fait nécessairement 90°.
7) L'eau bout toujours à 100°.
8) La pomme est une angiosperme.
9) Napoléon est mort le 5 mai 1821.
10) On atteint la côte en suivant le cours du Soleil.
11) Jésus est le fils de Dieu.
12) La bonne interprétation des Saintes Écritures est définie par le magistère de l'Église.
13) Les embryons sont déjà des êtres humains et ils ont une âme.

Certains de ces énoncés sont vrais ou faux relativement à des règles que nous nous sommes données : l'angle droit mesure 90° seulement dans le cadre d'un système de postulats euclidiens ; que l'eau bouille à 100° est vrai non seulement si nous donnons crédit à une loi physique élaborée par généralisation inductive, mais aussi sur la base de la définition du degré centigrade ; une pomme est une angiosperme uniquement sur la base de certaines règles de classification botanique.

Certains énoncés prévoient la confiance en des vérifications faites par d'autres avant nous : nous croyons qu'il est vrai que Napoléon est mort le 5 mai 1821 car nous acceptons ce que disent les livres d'histoire, mais nous devons admettre qu'il est possible qu'un document inédit attestant qu'il est mort à une autre date soit découvert un jour dans les archives de l'amirauté britannique. Parfois,

pour des raisons utilitaristes, nous acceptons une idée que nous savons être fausse : ainsi, pour nous orienter dans le désert, nous nous comportons comme s'il était vrai que le Soleil aille de l'est vers l'ouest.

Quant aux affirmations de caractère religieux, nous ne dirions pas qu'elles sont indécidables. Si l'on qualifie d'historique le témoignage des Évangiles, les preuves de la divinité du Christ emporteraient l'adhésion même d'un protestant. En revanche, ce ne serait pas le cas pour ce qui concerne le magistère de l'Église. Quant à l'affirmation sur les embryons, elle dépend d'une stipulation des signifiés de mots tels que « vie », « humain » et « âme ». Saint Thomas par exemple (cf. *infra* « Les embryons hors du paradis ») pensait qu'ils n'avaient qu'une âme sensitive, comme les animaux, et que par conséquent, n'étant pas encore des êtres humains dotés d'une âme rationnelle, ils ne participaient pas à la résurrection de la chair. Aujourd'hui, il serait accusé d'hérésie, mais à cette époque très civilisée, on en a fait un saint.

Il s'agit donc de décider comment négocier au coup par coup les critères de vérité que nous utilisons.

C'est précisément sur la reconnaissance des différents degrés de vérifiabilité ou d'acceptabilité d'une vérité que se fonde notre sens de la tolérance. Je peux avoir le devoir scientifique et didactique de recaler un étudiant qui soutiendrait que l'eau bout à 90° tel un angle droit – il paraît que cela a été dit lors d'un examen –, mais même un chrétien devrait accepter que, pour certains, il n'y ait pas d'autre dieu qu'Allah et que Mahomet soit son prophète (et nous demandons aux musulmans la réciproque).

En revanche, à la lumière de récentes polémiques, il semble que cette distinction entre divers critères de vérité, typique de la pensée moderne et en particulier de la pensée logico-scientifique, donne lieu à un relativisme entendu comme maladie historique de la culture contemporaine, qui nie toute idée de vérité. Mais qu'entendent par relativisme les antirelativistes ?

Certaines encyclopédies philosophiques nous disent qu'il y a un relativisme cognitif, selon lequel les objets ne peuvent être connus que sous des conditions déterminées par les facultés humaines. Mais en ce sens, même Kant aurait été relativiste, lui qui ne niait pas du tout que l'on pût énoncer des lois de valeur universelle – et qui, par ailleurs, fût-ce sur des bases morales, croyait en Dieu.

Dans une autre encyclopédie philosophique, je trouve au contraire que, par relativisme, on entend : « toute conception qui n'admet pas de principes absolus dans le domaine du connaître et de l'agir ». Mais il y a une différence entre nier des principes absolus dans le domaine du connaître et dans celui de l'agir. Il y a des personnes disposées à soutenir que l'assertion « la pédophilie, c'est mal » n'est qu'une vérité relative par rapport à un système de valeurs donné, puisque dans certaines cultures elle était, ou est, admise ou tolérée, et qui sont pourtant prêtes à soutenir que le théorème de Pythagore doit être valable de tout temps et pour toutes les cultures.

Aucune personne sérieuse ne placerait sous l'étiquette du relativisme la théorie de la relativité d'Einstein. Dire qu'une mesure dépend des conditions de mouvement de l'observateur, se présente comme un principe valable pour tout être humain en tout temps et en tout lieu.

Le relativisme, en tant que doctrine philosophique ainsi nommée, naît avec le positivisme du XIX^e^ siècle, où l'on soutient l'inconnaissabilité de l'Absolu, tout au plus entendu comme limite mobile d'une recherche scientifique continue. Mais aucun positiviste n'a jamais soutenu qu'il était impossible d'atteindre des vérités scientifiques objectivement testables et valables pour tous.

Une position philosophique qui, à une lecture hâtive des manuels, pourrait être définie comme

relativiste, est ce que l'on nomme le holisme, selon lequel tout énoncé est vrai/faux (et acquiert un signifié) uniquement à l'intérieur d'un système organique d'assomptions, d'un schéma conceptuel donné ou, comme d'aucuns ont pu dire, à l'intérieur d'un paradigme scientifique donné. Un holiste soutient (à juste titre) que la notion d'espace a un sens différent dans le système aristotélicien et dans celui de Newton, si bien que les deux systèmes sont incommensurables, et qu'un système scientifique vaut l'autre dans la mesure où il réussit à rendre raison d'un ensemble de phénomènes. Mais les holistes sont les premiers à nous dire qu'il y a des systèmes qui n'arrivent pas à rendre raison d'un ensemble de phénomènes, et que d'autres, à la longue, prévalent car ils y arrivent mieux que les autres. Donc, même un holiste, dans son apparente tolérance, se confronte à quelque chose dont il faut rendre raison, et, même quand il ne le dit pas, il s'en tient à ce que j'appellerais un réalisme minimal, pour lequel il doit y avoir une façon dont les choses sont ou vont. Peut-être ne pourrons-nous jamais le connaître, mais, si nous ne croyions pas qu'il existe, notre recherche n'aurait pas de sens et cela n'en aurait pas non plus d'élaborer de nouveaux systèmes d'explication du monde.

Le holiste se dit en général pragmatiste, mais ici aussi il ne faut pas lire hâtivement les manuels de philosophie : le véritable pragmatiste, comme l'était Peirce, ne disait pas que les idées sont vraies uniquement si elles montrent qu'elles sont efficaces, mais qu'elles montrent leur efficacité quand elles sont vraies. Et lorsqu'il soutenait le faillibilisme, à savoir la possibilité que toutes nos connaissances puissent être remises en doute, il affirmait par là même qu'à travers la continuelle correction de ses connaissances, la communauté humaine fait avancer la « torche de la vérité ».

Ce qui induit à soupçonner de relativisme ces théories, c'est le fait que les différents systèmes soient mutuellement incommensurables. Certes, le système ptolémaïque est incommensurable par rapport au système copernicien, et c'est uniquement dans le premier que les notions d'épicycle et de déférent prennent un sens précis. Mais si ces deux systèmes sont incommensurables, ils n'en sont pas pour autant incomparables, et c'est précisément en les confrontant que l'on comprend quels sont les phénomènes célestes expliqués par Ptolémée par les notions d'épicycle et de déférent, et que ces phénomènes célestes étaient les mêmes que ceux dont les coperniciens voulaient rendre raison selon un schéma conceptuel différent.

Le holisme des philosophes ressemble au holisme linguistique, pour lequel une langue donnée, à travers sa structure sémantique et syntaxique, imposerait une vision du monde déterminée, dont le locuteur est, pour ainsi dire, prisonnier. Benjamin Lee Whorf rappelait, par exemple, que dans les langues occidentales, on tend à analyser nombre d'événements comme des objets, et une expression comme « trois jours » est grammaticalement équivalente à « trois pommes », alors que certaines langues amérindiennes analysent le processus et voient des événements là où nous voyons des choses – si bien que la langue Hopi serait plus outillée que l'anglais pour définir certains phénomènes étudiés par la physique moderne. Et Whorf rappelait aussi que les Inuits avaient, au lieu du mot « neige », quatre termes différents en fonction de la consistance de la neige et que, par conséquent, ils verraient des choses différentes là où nous n'en voyons qu'une seule. Sauf que cette nouvelle a été contestée, car même un skieur occidental sait distinguer entre des types de neige de consistance diverse, et il suffit qu'un Inuit soit en contact avec nous pour qu'il comprenne très bien que, lorsque nous disons neige pour les quatre choses qu'il nomme de différentes façons, nous nous comportons comme un Français qui appelle *glace* l'eau prise par le froid, le bâton glacé, le cornet de glace, le miroir, la vitre d'une devanture, et qui toutefois n'est pas prisonnier de sa langue au point de se raser le matin devant un cornet de glace à la vanille.

Enfin, à part le fait que la pensée contemporaine n'accepte pas de façon unanime la perspective holiste, cette dernière se situe dans le sillage de ces théories de la prospectivité de la connaissance selon lesquelles on ne peut donner de la réalité que des prospectives différentes et où chaque prospective en adapte un aspect, même si elle n'en épuise pas l'insondable richesse. Il n'y a rien de relativiste dans le fait de soutenir que la réalité est toujours définie d'un point de vue particulier (ce qui ne signifie pas subjectif et individuel), et affirmer que nous la voyons toujours et seulement sous une certaine description ne nous dispense pas de croire et d'espérer que ce que nous nous représentons est toujours la même chose.

Les encyclopédies enregistrent, à côté du relativisme cognitif, le relativisme culturel. Que différentes cultures aient des langues ou des mythologies différentes ainsi que des conceptions culturelles diverses (toutes raisonnables dans leur domaine), cela, Montaigne d'abord, puis Locke ensuite, ont commencé à le comprendre au moment où l'Europe est entrée de manière plus critique en contact avec d'autres cultures. Que certains primitifs des forêts de la Nouvelle-Guinée considèrent aujourd'hui encore que le cannibalisme est légitime et recommandable (alors qu'un Anglais n'est pas de cet avis), cela me paraît être une observation irréfutable, comme il est irréfutable que, dans certains pays, on réserve aux femmes adultères un type de réprobation différent du nôtre. Mais la reconnaissance de la diversité des cultures, en premier lieu, ne remet pas en question le fait que certains comportements soient plus universels (par exemple, l'amour d'une mère pour ses petits, ou le fait qu'en général on utilise les mêmes expressions faciales pour exprimer le dégoût ou l'hilarité) ; en second lieu, elle n'implique pas automatiquement le relativisme moral, selon lequel, comme il n'existe pas de valeurs éthiques égales pour toutes les cultures, nous pouvons librement adapter notre comportement à nos désirs ou intérêts. Reconnaître qu'une culture autre est différente, et doit être respectée dans sa diversité, ne signifie pas abdiquer notre identité culturelle.

Comment en est-on arrivé alors à construire le fantasme du relativisme en tant qu'idéologie homogène, cancer de la civilisation contemporaine ?

Il y a une critique laïque au relativisme, qui se concentre surtout contre les excès du relativisme culturel. Marcello Pera, qui présente ses thèses dans un livre à quatre mains avec Joseph Ratzinger, *Senza radici* ([Sans racines], Milan, Mondadori, 2004), sait très bien qu'il y a des différences entre les cultures, mais il soutient que certaines valeurs de la culture occidentale (la démocratie, la séparation de l'Église et de l'État ou encore le libéralisme) se sont montrées supérieures à celles d'autres cultures. Or, la culture occidentale a de bonnes raisons de se considérer plus évoluée que d'autres sur ces sujets, mais, en soutenant que cette supériorité devrait être universellement évidente, Pera utilise un argument contestable. Il dit : « Si des membres de la culture B affichent librement qu'ils préfèrent la culture A et non vice versa – si par exemple les flux migratoires vont de l'Islam vers l'Occident et non l'inverse – alors, il y a des raisons de croire que A est meilleure que B. » L'argument est faible si l'on songe que les Irlandais au XIX^e^ siècle ont émigré massivement aux États-Unis, non parce qu'ils préféraient ce pays protestant à leur chère Irlande catholique, mais parce que, chez eux, ils mouraient de faim à cause du mildiou de la pomme de terre. Le refus du relativisme culturel de Pera est dicté par la préoccupation que la tolérance envers les autres cultures dégénère en capitulation et que l'Occident cède, sous la pression des flux migratoires, à la prépotence de cultures étrangères. Le problème de Pera n'est pas la défense de l'Absolu mais la défense de l'Occident.

Dans *Contro il relativismo* ([Contre le relativisme], Bari, Laterza, 2005), Giovanni Jervis

construit un relativiste de facilité, étrange union entre un tardo-romantique, un penseur postmoderne d'origine nietzschéenne, et un adepte du New Age, pour qui le relativisme serait une forme d'irrationalisme s'opposant à la science. Jervis dénonce une nature réactionnaire du relativisme culturel : si l'on soutient que toute forme de société doit être respectée et justifiée, voire idéalisée, on encourage la ghettoïsation des peuples. De plus, ces anthropologues culturels qui, au lieu d'essayer d'identifier des caractéristiques biologiques et des comportements constants entre les peuples, ont souligné leurs différences dues à la seule culture – en donnant trop d'importance à la culture et en négligeant les facteurs biologiques –, ceux-là mêmes ont indirectement soutenu une fois encore la primauté de l'esprit sur la matière, et donc ils ont été solidaires des instances d'une pensée religieuse.

Il est donc difficile de savoir clairement si le relativisme est opposé à l'esprit religieux ou s'il est une forme masquée de pensée religieuse. Si au moins les antirelativistes se mettaient d'accord. Mais le fait est que des personnes différentes parlant de relativisme mettent derrière ce mot des phénomènes différents.

Certains croyants se trouvent face à une double crainte : que le relativisme culturel conduise nécessairement au relativisme moral, et que le fait de soutenir l'existence de différentes façons de vérifier la vérité d'une proposition puisse remettre en question la possibilité de reconnaître une vérité absolue.

Sur le relativisme culturel, celui qui était alors le cardinal Ratzinger, en quelques notes doctrinales de la Congrégation de la Foi, posait une étroite relation entre relativisme culturel et relativisme éthique, déplorant que, de plusieurs côtés, on soutienne que le pluralisme éthique est la condition de la démocratie.

Que le relativisme culturel n'implique pas le relativisme éthique, on l'a déjà dit : par relativisme culturel, on consent à ce qu'un Papou de la Nouvelle-Guinée s'enfile un clou dans le nez et pourtant, en vertu d'une éthique que notre groupe ne met pas en question, on ne permet pas à un adulte (fût-il curé) d'abuser d'un enfant de sept ans.

Quant au contraste entre relativisme et vérité, Jean-Paul II, dans l'encyclique *Fides et ratio*, affirmait que :

> La philosophie moderne, oubliant d'orienter son enquête vers l'être, a concentré sa recherche sur la connaissance humaine. Au lieu de s'appuyer sur la capacité de l'homme de connaître la vérité, elle a préféré souligner ses limites et ses conditionnements. Il en est résulté diverses formes d'agnosticisme et de relativisme qui ont conduit la recherche philosophique à s'égarer dans les sables mouvants d'un scepticisme général.

Et Ratzinger, dans une homélie de 2005 :

> L'on est en train de mettre sur pied une dictature du relativisme qui ne reconnaît rien comme définitif et qui donne comme mesure ultime uniquement son propre ego et ses désirs. Nous possédons, en revanche, une autre mesure : le Fils de Dieu, l'homme véritable. (*Missa pro eligendo romane pontefice*, homélie du cardinal Ratzinger, 18 avril 2005)

Ici s'opposent deux notions de vérité, l'une comme propriété sémantique des énoncés et l'autre comme propriété de la divinité. Cela est dû au fait que, déjà dans les Saintes Écritures (du moins selon les traductions à travers lesquelles nous les connaissons), apparaissent les deux notions de vérité. Parfois, on utilise vérité comme correspondance entre quelque chose que l'on dit et la façon dont sont les choses (« En vérité, en vérité je vous le dis »), et parfois, au contraire, la vérité est propriété intrinsèque de la divinité (« Je suis le chemin, la vérité et la vie »). Cela a conduit maints

pères de l'Église à des positions que Ratzinger taxerait aujourd'hui de relativistes, puisqu'ils disaient qu'il n'était pas important de se soucier de savoir si telle ou telle affirmation sur le monde correspondait à la façon dont étaient les choses, l'essentiel étant de porter attention à l'unique vérité digne de ce nom, le message du salut. Saint Augustin, sur la question de savoir si la Terre était ronde ou plate, semblait pencher pour la sphéricité, mais il rappelait que le fait de le savoir ne servait pas à sauver l'âme, et c'est pourquoi il jugeait que, en pratique, une théorie valait l'autre.

En revanche, il est difficile de trouver dans les nombreux écrits du cardinal Ratzinger une définition de vérité qui ne soit pas celle de la vérité révélée et incarnée dans le Christ. Mais, si la vérité de la foi est une vérité révélée, pourquoi l'opposer à la vérité des philosophes et des scientifiques, qui est un concept avec d'autres fins et une autre nature ? Il suffirait de s'en tenir à saint Thomas qui, dans *De aeternitate mundi*, sachant très bien que soutenir la thèse averroïste du monde était une terrible hérésie, acceptait au nom de la foi que le monde était créé, mais, du point de vue cosmologique, il admettait que l'on ne pouvait démontrer rationnellement ni qu'il était créé, ni qu'il était éternel. En revanche, pour Ratzinger, dans son intervention en un volume intitulé *Il Monoteismo* ([Le Monothéisme], Milan, Mondadori, 2002), l'essence de toute la pensée philosophique et scientifique moderne est que :

> la vérité en tant que telle – ainsi pense-t-on – ne peut être connue, mais il est possible d'avancer peu à peu, grâce aux seuls petits pas de la vérification et de la falsification. La tendance à substituer le concept de vérité se renforce avec celui de consensus. Mais cela signifie que l'homme se sépare de la vérité et, par là même, de la distinction entre le bien et le mal, en se soumettant au principe de la majorité… L'homme projette et « monte » le monde sans critères préétablis et ainsi, il dépasse nécessairement aussi le concept de dignité humaine, de sorte que même les droits de l'homme deviennent problématiques. Dans une telle conception de la raison et de la rationalité, il ne reste aucun espace pour le concept de Dieu.

Cette extrapolation, selon laquelle on passe d'un prudent concept de vérité scientifique comme objet de vérification et de correction continuelle, à une dénonciation de la destruction de toute dignité humaine, une telle extrapolation n'est pas soutenable, à moins que l'on n'identifie pas, nous le verrons, toute la pensée moderne à l'affirmation qu'il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations, puis, de là, qu'on passe à l'affirmation qu'il n'y a pas de fondement de l'être, donc que Dieu est mort, et enfin que, si Dieu n'existe pas, alors tout est possible.

Or, ni Ratzinger ni les antirelativistes en général ne sont des visionnaires ou des comploteurs. Simplement, les antirelativistes modérés ou critiques ne rejettent que cette forme spécifique de relativisme extrême pour laquelle il n'existe pas de faits mais seulement des interprétations, tandis que les antirelativistes, que je qualifierai de radicaux, étendent cette affirmation – il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations – à toute la pensée moderne, commettant une erreur qui, de mon temps, n'aurait pas permis d'être reçu à un examen d'histoire de la philosophie à l'université.

L'idée qu'il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations naît avec Nietzsche, et on la trouve expliquée clairement dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral* (1873). Puisque la nature a jeté la clé, l'intellect joue sur des fictions conceptuelles qu'il appelle vérité. Nous croyons parler d'arbres, de couleurs, de neige et de fleurs, mais ce sont des métaphores qui ne correspondent pas

aux essences originelles. Face à la multiplicité des feuilles individuelles, il n'existe pas une « feuille » primordiale « selon laquelle toutes les feuilles seraient tissées, dessinées, cernées, colorées, crêpées, peintes, mais par des mains malhabiles[*5] ». L'oiseau ou l'insecte perçoivent le monde d'une manière différente de la nôtre, et cela n'a aucun sens de dire quelle est la perception la plus juste, car il faudrait posséder ce critère de « perception juste » qui n'existe pas. La nature « ne connaît ni formes ni concepts, donc, pas non plus de genres, mais seulement un X, pour nous inaccessible et indéfinissable ». La vérité devient alors « une multitude mouvante de métaphores, de métonymies, d'anthropomorphismes », d'inventions poétiques qui se sont ensuite rigidifiées dans le savoir, « les vérités sont les illusions dont on a oublié qu'elles le sont ».

Cependant, Nietzsche évite de prendre en considération deux phénomènes. Le premier est que, en nous adaptant aux contraintes de ce savoir discutable qui est le nôtre, nous réussissons malgré tout à nous confronter à la nature : si quelqu'un a été mordu par un chien, le médecin sait quelle injection lui faire, même s'il n'a pas eu l'expérience du chien individuel qui l'a mordu. Le second, c'est que la nature nous contraint parfois à dénoncer comme illusoire notre savoir et à choisir une forme alternative (ce qui est d'ailleurs le problème de la révolution des paradigmes cognitifs). Nietzsche pressent l'existence de contraintes naturelles qui lui apparaissent comme des forces terribles pesant continûment sur nous et s'opposant à nos vérités « scientifiques ». Mais il refuse de les conceptualiser, puisque c'est pour leur échapper que nous aurions construit, en guise de défense, notre armure conceptuelle. Le changement est possible, non comme restructuration, mais comme révolution poétique permanente :

> Si nous avions, chacun pour soi, une sensation de nature différente, percevoir nous-mêmes tantôt comme un oiseau, tantôt comme ver, tantôt comme plante, ou bien si l'un de nous voyait la même excitation comme rouge, l'autre comme bleu, si un troisième l'entendait même comme un son, personne ne parlerait alors d'une telle légalité de la nature[*6].

C'est pourquoi l'art (et avec lui le mythe) :

> sans cesse […] confond les rubriques et les alvéoles des concepts en introduisant de nouvelles transpositions, métaphores, métonymies, sans cesse il manifeste le désir de donner au monde présent de l'homme éveillé une forme aussi charmante et éternellement nouvelle, aussi colorée, décousue, irrégulière et inconséquente que le monde du rêve[*7].

Si telles sont les prémices, la première possibilité serait de nous réfugier dans le rêve pour fuir la réalité. Mais Nietzsche lui-même admet que cette domination de l'art sur la vie serait une supercherie, fût-elle suprêmement réjouissante. Ou alors, et c'est ce que la postérité nietzschéenne a retenu comme véritable leçon, l'art peut dire ce qu'il dit parce que c'est l'Être lui-même qui accepte n'importe quelle définition, parce qu'il n'a pas de fondement. Cette disparition de l'Être coïncidait pour Nietzsche avec la mort de Dieu. Ce qui permet à certains croyants de tirer de cette mort annoncée la fausse conséquence dostoïevskienne : si Dieu n'existe pas ou n'existe plus, alors tout est permis.

Mais peut-être est-ce justement le non-croyant qui sait que, puisqu'il n'y a ni enfer ni paradis, alors il est indispensable de nous sauver sur terre en établissant bienveillance, compréhension et loi morale. En 2006, est sorti un livre d'Eugenio Lecaldano[*8] où, ample documentation anthologique à l'appui, celui-ci affirme que c'est seulement en mettant Dieu de côté que l'on peut avoir une vie morale. Je n'entends pas établir ici si Lecaldano et les auteurs qu'il réunit dans son anthologie ont raison ; je veux juste rappeler que d'aucuns soutiennent que l'absence de Dieu n'élimine pas le problème éthique – et le cardinal Marini avait dû s'en apercevoir, lui qui avait institué à Milan la chaire des non-croyants. Et le fait que, après cela, Martini ne soit pas devenu pape, peut faire douter

de l'inspiration divine du conclave, mais ce sont là des sujets qui échappent à ma compétence. Même Elie Wiesel, il y a une dizaine de jours, nous a rappelé que ceux qui pensaient que tout était permis n'étaient pas ceux qui croyaient que Dieu était mort, mais ceux qui croyaient être Dieu (défaut commun aux grands et aux petits dictateurs).

En tout cas, l'idée qu'il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations n'est pas du tout partagée par l'ensemble de la pensée contemporaine, qui adresse, en grande partie à Nietzsche et à ses disciples, les objections suivantes : 1) S'il n'y a pas de faits mais seulement des interprétations, alors de quoi une interprétation serait-elle l'interprétation ? 2) Et si les interprétations s'interprétaient entre elles, il faudrait bien qu'il y ait eu un objet ou un événement initial qui nous ait poussés à interpréter. 3) En outre, même si l'Être n'était pas définissable, il faudrait dire qui nous sommes, nous qui en parlons métaphoriquement, et le problème de dire quelque chose de vrai se déplacerait de l'objet au sujet de la connaissance. Il est possible que Dieu soit mort, mais Nietzsche non. Sur quel fondement justifions-nous la présence de Nietzsche. En disant qu'il n'est qu'une métaphore ? Mais s'il en est une, qui la prononce ? De plus, même si on parlait souvent de la réalité par métaphores, il faut, pour les élaborer, qu'existent des mots ayant un signifié littéral et dénotant des choses que nous connaissons par expérience : je ne peux pas appeler « pied » le soutien d'une table si je n'ai pas une notion non métaphorique de la jambe et du pied humains, en connaissant leur forme et leur fonction. 4) Enfin, pour affirmer qu'il n'existe plus un critère intersubjectif de vérification, on oublie que, parfois, ce qui est hors de nous (et que Nietzsche appelle les « forces terribles ») s'oppose à nos tentatives de l'exprimer, fût-ce métaphoriquement ; qu'en appliquant, que sais-je, la théorie phlogistique à une inflammation, on ne réussit pas à la guérir, alors qu'en recourant aux antibiotiques, si ; et qu'il existe donc une théorie médicale meilleure qu'une autre.

Donc, il est possible qu'il n'existe pas un Absolu, ou que, s'il existe, il ne soit ni pensable ni atteignable, mais qu'il existe des forces naturelles qui soutiennent ou défient nos interprétations. Si j'interprète une porte ouverte peinte en trompe-l'œil comme une porte véritable et que je fonce dedans pour la passer, le fait que le mur est impénétrable délégitimera mon interprétation.

Il doit y avoir une façon dont les choses sont ou vont – et la preuve est non seulement que tous les hommes sont mortels mais aussi que, si je tente de passer à travers un mur, je me brise le nez. La mort ou ce mur sont l'unique forme d'Absolu dont nous ne pouvons pas douter.

L'évidence de ce mur, qui nous dit « non » quand nous voulons l'interpréter comme s'il n'existait pas, est peut-être un critère de vérité très modeste pour les gardiens de l'Absolu, mais, pour paraphraser Keats, « c'est tout ce que vous savez sur terre et c'est tout ce qu'il vous faut savoir ».

[Conférence tenue dans le cadre de la Milanesiana, consacrée en 2007 à *L'Absolu*, le 9 juillet 2007.]

*1. *Écrits sur le signe*, rassemblés, traduits et commentés par G. Deledalle, Paris, Le Seuil, 1978.

*2. Dante, *La Divine Comédie*, in *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard/Bibliothèque de la Pléiade, 1965, traduction d'André Pézard. Toutes les citations de Dante sont tirées de cette édition. (*N.d.l.T.*)

*3. Giacomo Leopardi, *L'infinito*, traduction de Philippe Di Meo, Saint-Clément, Le Cadran Ligné, 2012. (*N.d.l.T.*)

*4. 2. Traduit du grec par l'abbé Darboy, Paris, Sagnier et Bray Libraires-Éditeurs, 1845. (*N.d.l.T.*)

*5. Friedrich Nietzsche, *Études théorétiques*, 1873, Paris, Aubier-Flammarion, 1969. Toutes les citations de ce passage sont tirées de cet ouvrage. (*N.d.l.T.*)

*6. Friedrich Nietzsche, *La Philosophie à l'époque tragique des Grecs*, Paris, Gallimard / Folio, 1975, traduction de Jean-Louis

Backès, Michel Haar et Marc B. de Launay.

*7. *Ibid*.

*8. Eugenio Lecaldano, *Un'etica senza Dio* [Une éthique sans Dieu], Roma-Bari, Laterza, 2006.

La flamme est belle

La Milanesiana de cette année est consacrée aux quatre éléments. Parler des quatre dépassait mes possibilités, et j'ai choisi de me limiter au feu.

Pourquoi ? Parce que, de tous les éléments, c'est celui qui, tout en restant fondamental pour notre vie, risque d'être le plus oublié. L'air, nous le respirons tous les jours, l'eau, nous en faisons un usage quotidien, la terre, nous la piétinons en permanence, mais notre expérience du feu risque de se réduire de plus en plus. Les fonctions du feu, telles qu'elles étaient, sont progressivement prises par des formes d'énergie invisible ; nous avons dissocié l'idée de lumière de celle de la flamme, et nous n'avons d'expérience du feu qu'avec le gaz (où on ne le voit quasiment pas), avec l'allumette ou le briquet, mais seulement pour ceux qui fument encore, avec les flammes tremblantes des cierges, mais seulement pour ceux qui vont encore à l'église.

Il reste, pour les privilégiés, la cheminée, et c'est de là que je voudrais partir. Dans les années soixante-dix, j'ai acheté une maison de campagne équipée d'une belle cheminée et pour mes enfants, alors âgés de dix et douze ans, l'expérience du feu, de la bûche qui brûle, de la flamme, était un phénomène nouveau. Et je me suis aperçu que, lorsque que le feu était allumé, ils ne cherchaient plus la télévision. La flamme était plus belle et variée que n'importe quel programme, elle racontait des histoires infinies, elle se renouvelait à chaque instant, elle ne suivait pas de schémas fixes comme le show télévisuel.

Celui qui, sans doute, a le plus réfléchi sur la poésie, la mythologie, la psychologie et la psychanalyse du feu, c'est Gaston Bachelard, qui ne pouvait que rencontrer le feu au cours de sa recherche des figures archétypales ayant accompagné l'imaginaire humain depuis ses origines.

La chaleur du feu rappelle la chaleur du Soleil, à son tour vu comme boule de feu ; le feu hypnotise et il est donc à la fois le premier objet et le premier stimulus de l'imaginaire ; le feu nous rappelle la première inhibition universelle (il ne faut pas le toucher), en devenant ainsi épiphanie de la loi ; le feu est la première créature qui, pour naître et croître, dévore les deux bouts de bois qui l'ont engendré – et cette naissance du feu a une forte valence sexuelle car la semence de la flamme jaillit d'un frottement – et d'autre part, si on veut continuer dans une lecture psychanalytique, nous rappellerons que, pour Freud, la maîtrise du feu passe par le renoncement au plaisir de l'éteindre par la miction, et donc par le renoncement à la vie pulsionnelle.

Et pourtant, le feu se fait métaphore de maintes pulsions, de la flambée de colère au feu de la

passion amoureuse ; le feu est métaphoriquement présent dans chaque discours sur les passions, tout comme il se lie métaphoriquement à la vie à travers la couleur qu'il a en commun avec le sang. Le feu comme chaleur préside à cette macération de la matière nutritive qu'est la digestion, et il a en commun avec le processus nutritif le fait que, pour vivre, il doit sans cesse être alimenté.

Le feu se présente immédiatement comme instrument de toute transformation et quand on veut que quelque chose change, on appelle le feu : le feu, pour empêcher qu'il s'éteigne, requiert de notre part un soin semblable à celui que l'on doit à un nouveau-né ; dans le feu, apparaissent de manière évidente les contradictions fondamentales de notre vie, il est l'élément qui donne la vie et celui qui donne la mort, il est symbole de pureté et de purification mais aussi de malpropreté car il produit des cendres qui sont ses excréments.

Le feu peut être lumière éblouissante impossible à fixer, comme on ne peut fixer le Soleil, mais, dûment maîtrisé comme lorsqu'il devient lueur de bougie, il nous permet des jeux de clair-obscur, des veillées nocturnes au cours desquelles une flamme solitaire nous contraint à *imaginer*, avec ses lueurs légères qui s'estompent dans l'obscurité, et la chandelle est à la fois une allusion à une source de vie et à un Soleil qui s'éteint. Le feu naît de la matière pour se transformer en substance de plus en plus légère et aérienne, de la flamme rouge ou bleuâtre de la racine à la flamme blanche du sommet, jusqu'à s'évanouir en fumée… En ce sens, la nature du feu est ascensionnelle, il rappelle à une transcendance, et toutefois, peut-être parce que l'on a appris qu'il vit au cœur de la Terre d'où il éructe seulement lorsqu'un volcan se réveille, il est le symbole des profondeurs infernales. Il est vie, mais il est expérience de son extinction et de sa perpétuelle fragilité.

Et pour finir avec Bachelard, j'aime citer cette page, toujours tirée de *La Psychanalyse du feu* :

> Aux dents de la crémaillère pendait le chaudron noir. La marmite sur trois pieds s'avançait dans la cendre chaude. Soufflant à grosses joues dans le tuyau d'acier, ma grand-mère rallumait les flammes endormies. Tout cuisait à la fois : les pommes de terre pour les cochons, les pommes de terre plus fines pour la famille. Pour moi, un œuf frais cuisait sous la cendre. Le feu ne se mesure pas au sablier : l'œuf était cuit quand une goutte d'eau, souvent une goutte de salive, s'évaporait sur la coquille. Je fus bien surpris quand je lus dernièrement que Denis Papin surveillait sa marmite en employant le procédé de ma grand-mère. Avant l'œuf, j'étais condamné à la panade. […] Mais les jours de ma gentillesse, on apportait le gaufrier. Il écrasait de son rectangle le feu d'épines, rouge comme le dard des glaïeuls. Et déjà la gaufre était dans mon tablier, plus chaude aux doigts qu'aux lèvres. Alors oui, je mangeais du feu, je mangeais son or, son odeur et jusqu'à son pétillement tandis que la gaufre brûlante craquait sous mes dents. Et c'est toujours ainsi, par une sorte de plaisir de luxe, comme dessert, que le feu prouve son humanité[*1].

Le feu est donc trop de choses et – outre que c'est un phénomène physique – il devient un symbole, et comme tous les symboles, il est ambigu, polysémique, et il évoque des sens différents selon les contextes. C'est pourquoi, ce soir, je tenterai de faire non pas une psychanalyse du feu mais bien une sémiotique rudimentaire et désinvolte, en allant à la recherche des différents sens qu'il a pris et prend à nos yeux, nous qui nous réchauffons et parfois mourons par lui.

Étant donné qu'on a la première expérience du feu indirectement à travers la lumière solaire et directement à travers la foudre et l'incendie non maîtrisable, il était évident que le feu devait être associé dès les origines à la divinité, et dans toutes les religions primitives nous trouvons sous quelque forme un culte du feu, depuis la salutation au Soleil qui se lève jusqu'à la conservation du feu sacré, qui ne doit jamais s'éteindre, au plus profond du temple.

Dans la Bible, le feu est toujours image épiphanique du divin, c'est sur un char de feu que sera enlevé Élie, c'est dans la foudre du feu que jubileront les justes (« Ainsi périssent tous tes ennemis, Yahvé ! et ceux qui t'aiment, qu'ils soient comme le soleil quand il se lève dans sa force ! » *Juges*, 5, 31 ; « Les doctes resplendiront comme la splendeur du firmament, et ceux qui ont enseigné la

justice à un grand nombre, comme les étoiles, pour toute l'éternité. » *Daniel*, 12, 3 ; « Au temps de leur visite, ils resplendiront, et comme des étincelles à travers le chaume ils courront. » *Sagesse*, 3, 7) tandis que les pères de l'Église parleront du Christ comme *lampas, lucifer, lumen, lux, oriens, sol iustitiae, sol novus, stella.*

Les premiers philosophes ont réfléchi sur le feu comme principe cosmique. Selon Aristote, pour Héraclite, l'*archè*, l'origine de toute chose était le feu, et dans certains fragments, il semble effectivement qu'Héraclite soutienne cette thèse. Il aurait affirmé que l'univers, à chaque ère, se régénère à travers le feu, qu'il y a un échange réciproque de toutes les choses avec le feu et du feu avec toutes les choses, comme des marchandises avec l'or et de l'or avec les marchandises. Et, selon Diogène Laërce, il aurait soutenu que tout se forme par le feu et se résout dans le feu, que toutes les choses sont, par condensation ou raréfaction, mutations du feu (lequel, en se condensant, se transforme en humidité, celle-ci en se consolidant se transforme en terre, la terre se fluidifie à son tour en eau et l'eau produit des évaporations lumineuses qui alimentent le nouveau feu). Mais hélas, on sait qu'Héraclite était par définition obscur, que « le maître à qui appartient l'oracle qui est à Delphes, ne dit ni ne cache, mais indique », et beaucoup considèrent que les références au feu étaient seulement des métaphores pour exprimer l'extrême mutabilité du tout. C'est-à-dire *panta rei*, tout coule, mobile et muable, et non seulement (gloserais-je) on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, mais on ne se brûle jamais deux fois à la même flamme.

La plus belle identification du feu avec le divin, nous la trouvons sans doute dans l'œuvre de Plotin. Le feu est manifestation du divin justement parce que, paradoxalement, l'Un dont tout émane et dont on ne peut rien dire ne bouge pas et ne se consume pas dans un acte de création. Et l'on pourra penser ce Premier uniquement comme si c'était une irradiation qui se diffusait à partir de lui, tout comme la lumière qui resplendit autour du Soleil, et d'une manière toujours nouvelle l'irradie, tandis qu'il reste tel qu'il était, sans se consumer (*Ennéades*, V, 1, 6).

Et si les choses naissent d'une irradiation, rien ne peut être plus beau sur terre que ce qui est figure même de l'irradiation divine, le feu. La beauté d'une couleur, qui est une chose simple, naît d'une forme qui domine l'obscurité de la matière, et de la présence dans la couleur d'une lumière incorporelle, qui en est la raison formelle. C'est pourquoi, plus que tout autre corps, le feu est beau en soi, car il a l'immatérialité de la forme : de tous les corps, il est le plus léger, au point d'être presque immatériel. Il reste toujours pur, parce qu'il n'accueille pas en lui-même d'autres éléments qui composent la matière, alors que tous les autres accueillent en eux-mêmes le feu. En effet, ils peuvent se réchauffer alors que le feu ne peut se refroidir. Seul le feu, par sa nature, possède les couleurs et c'est de lui que les autres choses reçoivent forme et couleur, et quand elles s'éloignent de la lumière du feu, elles cessent d'être belles.

Les pages du Pseudo-Denys l'Aréopagite (v-vi^{e} siècle) sont d'empreinte néoplatonicienne, et elles influenceront toute l'esthétique médiévale. Voyez cet extrait de *La Hiérarchie céleste*, XV :

> Ainsi donc l'igné manifeste, je crois, l'aspect le plus déiforme des esprits célestes. Les saints porte-parole de Dieu décrivent maintes fois, en effet, l'Essence suressentielle et sans forme sous les espèces du feu en tant qu'il contient, s'il est permis de s'exprimer de la sorte, maintes images en quelque façon sensibles de la propriété théarchique. Car le feu sensible est pour

ainsi dire en tout et resplendit sans mélange à travers tout, et il est pourtant séparé de tout, étant à la fois totalement lumineux et comme secret, inconnaissable en soi s'il ne s'y adjoint une matière où se manifeste sa vertu propre, insoutenable et impossible à regarder, ayant pouvoir sur tout[*2].

Les conceptions médiévales de la beauté sont dominées par le concept de proportion, et par celui de clarté et de luminosité. Cinéma et jeux de rôles nous encouragent à penser le Moyen Âge comme une séquence de siècles « obscurs », pas seulement métaphoriquement mais bien en termes de couleur nocturne et d'ombres sombres. Rien de plus faux. Certes, les gens du Moyen Âge vivaient dans des lieux obscurs, des forêts, des pièces de châteaux, des salles exiguës à peine éclairées par la cheminée ; mais, à part qu'ils se couchaient tôt et étaient plus habitués au jour qu'à la nuit (qui plaira tant aux romantiques), le Moyen Âge se représente pourtant dans des tons éclatants.

Le Moyen Age identifiait la beauté (outre qu'à la proportion) à la lumière et la couleur, et cette couleur était toujours élémentaire, une symphonie de rouges, bleus, or, argent, blanc et vert, sans nuances ni clair-obscur, où la splendeur se génère de l'accord d'ensemble au lieu de se faire déterminer par une lumière qui enveloppe de l'extérieur, ou qui fasse dépasser la couleur au-delà des limites de la figure. Dans les miniatures médiévales, la lumière semble irradier des objets.

Chez les poètes, ce sens de la couleur éclatante est toujours présent : l'herbe est verte, le sang rouge, le lait blanc, une belle dame a pour Guinizelli un « visage de neige coloré de carmin » (sans parler, plus tard, des « claires, fraîches, douces eaux » de Pétrarque).

Le feu anime les visions des mystiques, en particulier d'Hildegarde de Bingen. Voyez par exemple cet extrait tiré du *Liber scivias* (II, 2) :

> Ensuite, je vis une lumière éblouissante et, en elle, une forme humaine, couleur de saphir, qui brûlait tout entière d'un feu suave et rougeoyant, et ce feu rougeoyant envahit toute cette lumière éblouissante et cette même lumière éblouissante et ce même feu rougeoyant envahirent toute cette forme humaine, formant ainsi une lumière unique ayant une puissance unique. […]
>
> La flamme est faite de brillante clarté, de vigueur pourprée et d'ardeur ignée. Elle a une brillante clarté pour éclairer, une vigueur pourprée pour revigorer et une ardeur ignée pour donner ardeur[*3].

Sans parler des visions de lumières qui resplendissent dans le *Paradis* dantesque et qui, curieusement, ont été rendues dans leur maximale splendeur par un artiste du XIXe siècle, Gustave Doré, qui a essayé (comme il pouvait, mais on ne pouvait pas) de rendre visibles ces flamboyances, ces tourbillons de flammes, ces lampes, ces soleils, ces clartés qui naissent « à guise d'horizon qui resclarcit » (XIV, v. 69), ces candides roses, ces fleurs rubicondes, qui resplendissent dans la troisième partie de la *Comédie* où même la vision de Dieu apparaît comme une extase de feu (*Paradis*, XXXIII, vv. 15-120) :

> Dans la profonde et claire subsistance
> du haut foyer, trois cercles m'apparurent,
> de trois couleurs et d'une contenance ;
> comme iris en iris me semblait l'un
> miré en l'autre ; et le tiers semblait feu,
> respirant des deux parts égale ardence[*4].

Ce qui domine au Moyen Âge, c'est une cosmologie de la lumière. Déjà au IXe siècle, dans le *Commentaire à la Hiérarchie céleste,* I, de Jean Scot Érigène, il est dit :

> Aussi advient-il que cette fabrique universelle du monde est une immense lumière composée de maintes parties, telles

maintes lumières, pour révéler les espèces pures des choses intelligibles et les percevoir par la vision de l'esprit, grâce à l'opération de la grâce divine dans le cœur des fidèles savants et à l'aide de la raison. C'est bien pour cela que le théologien appelle Dieu le père des Lumières, car de Lui procéderont toutes choses par lesquelles et en lesquelles il se manifeste et c'est dans la splendeur de la lumière de Sa sagesse qu'il les unifie et les crée[*5].

Au XIIIe siècle, la cosmologie de la lumière proposée par Robert Grosseteste élabore une image de l'univers formé par un unique flux d'énergie lumineuse, source à la fois de beauté et d'être, qui nous fait penser à une sorte de Big Bang. De la lumière unique, dérivent par raréfactions et condensations progressives les sphères astrales et les zones naturelles des éléments, et par conséquent, les nuances infinies de la couleur et les volumes des choses. Bonaventure de Bagnoregio (*Commentaire aux sentences*, II, 12, 1 ; 13, 2) rappellera que la lumière est la nature commune que l'on retrouve en tout corps, qu'il soit terrestre ou céleste, qu'elle est la forme substantielle des corps qui possèdent l'être d'autant plus réellement et dignement qu'ils participent d'elle davantage.

Mais puisque le feu, qui évolue dans le ciel et irradie jusqu'à nous, jaillit aussi des profondeurs de la Terre en semant la mort, il est, depuis les origines, associé également aux royaumes infernaux.

Dans *Le livre de Job* (41, 11-13), de la gueule du Léviathan « jaillissent des torches, il s'en échappe des étincelles de feu. Ses naseaux crachent de la fumée, comme un chaudron qui bout sur le feu. Son souffle allumerait des charbons, une flamme sort de sa gueule ».

Dans l'*Apocalypse*, quand le septième sceau est ouvert, le feu et la grêle s'abattent sur la Terre pour la dévaster, le puits des abîmes s'ouvre, d'où sortent une fumée et des sauterelles, les quatre anges, déliés du fleuve Euphrate où ils étaient attachés, s'avancent avec des armées innombrables de cavaliers aux cuirasses de feu. Et lorsque reparaît l'Agneau et qu'arrive, sur un nuage blanc, le juge suprême, le Soleil brûle les survivants. Et, après l'Armageddon, la Bête sera précipitée en même temps que le faux prophète dans un lac de feu brûlant de soufre.

Dans les Évangiles, on condamne les pécheurs au feu de la Géhenne (*Matthieu*, 13, 40-42) :

> De même donc qu'on enlève l'ivraie et qu'on la consume au feu, de même en sera-t-il à la fin du monde : le Fils de l'homme enverra ses anges, qui ramasseront de son Royaume tous les scandales et tous les fauteurs d'iniquité, et les jetteront dans la fournaise ardente : là seront les pleurs et les grincements de dents[*6].

Curieusement, dans l'enfer de Dante, il y a moins de feu que ce que l'on pourrait croire, car le poète s'ingénie à inventer des supplices divers et variés, mais nous pouvons nous contenter des hérétiques qui gisent dans des tombes enflammées, des violents plongés dans un fleuve de sang bouillant, des blasphémateurs, des sodomites et des usuriers frappés par des pluies de feu, des simoniaques plantés dans le sol, la tête en bas, les pieds en feu, et des trafiquants immergés dans la poix bouillante…

Le feu infernal sera plus invasif dans les textes baroques, avec une description des tourments infernaux qui dépasse la violence dantesque, sans doute aussi parce qu'elle n'est pas rachetée par le souffle de l'art. Comme dans cette page de saint Alphonse de Liguori :

> De toutes les peines que le damné souffre dans ses sens, la plus cruelle est celle du feu […]. Même en ce monde, la peine du feu est la plus grande de toutes les peines. Et pourtant notre feu et le feu de l'enfer diffèrent tellement que, mis à côté l'un de l'autre, le premier ne conserve plus que l'apparence du feu ; et comme dit saint Augustin, « ce n'est du feu qu'en peinture ». […] Aussi le malheureux damné sera tout environné de flammes, comme le bois dans une fournaise. Il aura donc un abîme de feu sous ses pieds, un abîme de feu par-dessus sa tête ; un abîme de feu autour de lui. Ce qu'il touche, ce qu'il voit, ce qu'il respire, c'est du feu, rien que du feu. Il sera dans le feu comme le poisson dans l'eau. Que dis-je ? Non content de l'entourer, le feu, pénétrant à l'intérieur, ira tourmenter le damné jusque dans ses entrailles. Son corps ne sera plus que du feu, en sorte

que les entrailles lui brûleront dans le corps, le cœur dans la poitrine, le cerveau dans la tête, le sang dans les veines, la moelle même dans les os. […] Voilà donc ce que deviendra chaque damné : une fournaise ardente au-dedans de lui-même[*7].

Et Ercole Mattioli, dans la *Pietà illustrata* (1694), dira :

Un grand prodige sera qu'un seul feu contienne en lui, éminemment, selon le jugement de philosophes très éclairés, le froid des glaces, les piqûres des épines et du fer, le fiel des aspics, les venins des vipères, la cruauté de toutes les bêtes sauvages, la malignité de tous les éléments et des étoiles […]. Un plus grand prodige sera toutefois que, *et supra virtutem ignis*, ce feu, bien que d'une seule espèce, sache distinguer en tourmentant davantage ceux qui péchèrent le plus, se référant à Tertullien, *sapiens ignis*, et à Eusebio Emisseno, *ignis arbiter*, car, ayant à adapter la grandeur et la diversité des supplices à la grandeur et à la diversité des fautes […], le feu, comme s'il était doté de raison et de pleine conscience, pour discerner entre pécheur et pécheur, fera sentir plus ou moins l'acerbité de ses rigueurs.

Pour arriver à la révélation du dernier secret de Fatima de la part de sœur Lucia, ex-bergère :

Le secret comporte trois choses distinctes, et je vais en dévoiler deux. La première fut la vision de l'Enfer. Notre-Dame nous montra une grande mer de feu, qui paraissait se trouver sous la terre et, plongés dans ce feu, les démons et les âmes, comme s'ils étaient des braises transparentes, noires ou bronzées, avec une forme humaine. Ils flottaient dans cet incendie, soulevés par les flammes, qui sortaient d'eux-mêmes avec des nuages de fumée. Ils retombaient de tous côtés, comme les étincelles retombent dans les grands incendies, sans poids ni équilibre, avec des cris et des gémissements de douleur et de désespoir qui horrifiaient et faisaient trembler de frayeur. Les démons se distinguaient par leurs formes horribles et dégoûtantes d'animaux épouvantables et inconnus, mais transparents et noirs[*8].

Feu alchimique

À mi-chemin entre feu divin et feu infernal, il y a le feu opérateur alchimique. Feu et creuset sont essentiels à l'opération alchimique, qui se propose d'agir sur une matière première afin d'en obtenir, à travers une série de manipulations, la pierre philosophale, capable d'opérer la projection, c'est-à-dire la transformation des métaux vils en or.

Les manipulations de la matière première adviennent à travers trois phases, distinguées par la couleur que prend la matière au fur et à mesure : l'œuvre au noir, l'œuvre au blanc, et l'œuvre au rouge. L'œuvre au noir prévoit une cuisson (et donc l'intervention du feu) et une décomposition de la matière ; l'œuvre au blanc est un processus de sublimation ou de distillation, et l'œuvre au rouge est le stade final (le rouge est la couleur solaire et le Soleil est souvent mis pour l'or, et vice-versa). L'instrument fondamental de la manipulation, c'est le four hermétique, l'athanor, mais on utilise aussi des alambics, des vases, des mortiers, tous désignés par des noms symboliques, comme œuf philosophique, ventre maternel, chambre nuptiale, pélican, sphère, sépulcre, etc. Les substances fondamentales sont le soufre, le mercure et le sel. Mais les procédés ne sont jamais clairs, parce que le langage des alchimistes se base sur trois principes :

1) Comme l'objet de l'art est un secret maximal et indicible, le secret des secrets, n'importe quelle expression ne dit jamais ce qu'elle semble vouloir dire, n'importe quelle interprétation symbolique ne sera jamais l'interprétation définitive, car le secret sera toujours ailleurs : « Et toi, pauvre idiot que tu es, serais-tu assez simple pour croire que nous enseignassions ouvertement et clairement le plus grand et le plus important de tous les secrets et de prendre nos paroles à la lettre ? Je t'assure de bonne foi (car je ne suis point envieux comme les autres philosophes), je t'assure, dis-je, que celui qui voudra expliquer ce que les autres philosophes ont écrit selon le sens ordinaire et littéral des paroles se trouvera engagé dans les détours d'un labyrinthe d'où il ne se débarrassera jamais, parce qu'il n'aura pas le fil d'Ariane pour se conduire et pour en sortir. » (*Le livre d'Artéphius*)

2) Quand il semble qu'on parle de substances communes, or, argent, mercure, on parle d'une autre chose, l'or ou le mercure des Philosophes, qui n'ont rien à voir avec les métaux communs.

3) Si aucun discours ne dit jamais ce qu'il semble dire, à l'inverse tout discours parlera toujours du même secret. Comme le dit la *Turba philosophorum* : « Sachez que nous sommes tous d'accord, quoi que nous disions. […] L'un éclaire ce que l'autre a caché et celui qui cherche vraiment peut tout trouver. »

Quand le feu intervient-il dans le processus alchimique ? Si le feu alchimique avait une analogie avec le feu qui préside à la digestion ou à la gestation, il devrait intervenir au cours de l'œuvre au noir, c'est-à-dire quand la chaleur, en agissant sur et contre l'humidité radicale métallique, visqueuse et huileuse, génère, sur le sujet, la *nigredo.* Si nous nous fions à un texte comme le *Dictionnaire Mytho-Hermétique* de Dom Pernety (Paris, Delalain, 1787), nous lisons que :

> Lorsque la chaleur agit sur ces matières, elles se changent d'abord en poudre et eau grasse et gluante, qui monte en vapeur au haut du vase, et redescend en rosée ou pluie, au fond du vase, où elle devient à peu près comme un bouillon noir un peu gras. C'est pourquoi on l'a appelée sublimation et volatilisation, ascension et descension. L'eau se coagule ensuite davantage, devient comme de la poix noire, ce qui la fait nommer terre fétide et puante. Elle donne une odeur de relent, de sépulcre et de tombeaux. (*La clef de l'œuvre*, pp. 155-156)

Toutefois, on peut trouver dans les textes des affirmations pour lesquelles les termes distillation, sublimation, calcination, ou digestion ou cuisson, réverbération, dissolution, descension, et coagulation ne sont qu'une seule et même « Opération », faite dans un même vase, c'est-à-dire une cuisson de la matière. Pernety conclut :

> Il faut donc regarder cette opération comme unique, mais exprimée en termes différents. On saura encore que toutes les expressions suivantes ne signifient aussi que la même chose. Distiller à l'alambic ; séparer l'âme du corps ; brûler ; aquéfier ; calciner ; cérer ; donner à boire ; adapter ensemble, faire manger ; assembler ; corriger ; cribler ; couper avec des tenailles ; diviser, unir les éléments, les extraire ; les exalter, les convertir ; les changer l'un dans l'autre ; couper avec le couteau ; frapper du glaive, de la hache, du cimeterre ; percer avec la lance, le javelot, la flèche ; assommer ; écraser ; lier ; délier ; corrompre ; solier ; fondre ; engendrer ; concevoir ; mettre au monde ; puiser ; humecter ; arroser ; imbiber ; empâter ; amalgamer ; enterrer ; incérer, laver ; laver avec le feu ; adoucir, polir ; limer, battre avec le marteau ; mortifier ; noircir ; putréfier ; tourner au tour ; circuler ; rubéfier ; dissoudre ; sublimer ; lessiver ; inhumer, ressusciter, réverbérer, broyer ; mettre en poudre ; piler dans le mortier ; pulvériser sur le marbre, et tant d'autres expressions semblables ; tout cela ne veut dire que cuire par un même régime, jusqu'au rouge foncé. On doit donc se donner de garde de remuer le vase, et de l'ôter du feu ; car si la matière se refroidissait, tout serait perdu. (*Règles générales*, p. 206)

Mais alors, de quel feu s'agit-il, puisque différents auteurs de traités parlent à la fois de feu de Perse, feu d'Égypte, feu des Indes, feu élémentaire, feu naturel, feu artificiel, feu de cendres, feu de sable, feu de limaille, feu de fusion, feu de flammes, feu contre nature, feu Algir, feu azotique, feu céleste, feu corrosif, feu de la matière, feu de lion, feu de putréfaction, feu dragon, feu de fumier, etc., etc. ?

Le feu réchauffe toujours le four, du début jusqu'à l'œuvre au rouge. Mais le terme « feu » ne serait-il pas aussi métaphore pour la matière rouge qui apparaît dans le processus alchimique ? Et en effet, voici quelque noms, toujours pour Pernety, que l'on donne à la pierre au rouge : gomme rouge, huile rouge, rubis, vitriol, cendres de Tartre, corps rouge, fruit, gomme rouge, pierre rouge, magnésie rouge, huile rouge, pierre étoilée, sel rouge, soufre rouge, sang, coquelicot, vin rouge, vitriol rouge, cochenille, et, justement, « feu, feu de nature » (*Signes*, pp. 187-189).

Donc, les alchimistes ont toujours travaillé avec le feu et le feu est à la base de la pratique

alchimiste, et pourtant, c'est bien le feu qui constitue l'un des mystères alchimistes les plus impénétrables. Comme je n'ai jamais produit d'or, je ne sais pas donner une réponse à ce problème et je passe à un autre type de feu, celui d'une autre alchimie, l'alchimie artistique où le feu devient instrument d'une nouvelle genèse, et où l'artiste se pose comme imitateur des dieux.

Feu comme cause de l'art

Dans le *Protagoras* (320d et suiv.), Platon raconte que :

> Il fut jadis un temps où les dieux existaient, mais non les espèces mortelles. […] Quand le moment de les amener à la lumière approcha, ils chargèrent Prométhée et Épiméthée de les pourvoir et d'attribuer à chacun des qualités appropriées. Mais Épiméthée demanda à Prométhée de lui laisser faire seul le partage. Quand je l'aurai fini, dit-il, tu viendras l'examiner. Sa demande accordée, il fit le partage, et, en le faisant, il attribua aux uns la force sans la vitesse, aux autres la vitesse sans la force ; il donna des armes à ceux-ci, les refusa à ceux-là, mais il imagina pour eux d'autres moyens de conservation ; car à ceux d'entre eux qu'il logeait dans un corps de petite taille, il donna des ailes pour fuir ou un refuge souterrain ; pour ceux qui avaient l'avantage d'une grande taille, leur grandeur suffit à les conserver, et il appliqua ce procédé de compensation à tous les animaux. Ces mesures de précaution étaient destinées à prévenir la disparition des races. Mais quand il leur eut fourni les moyens d'échapper à une destruction mutuelle, il voulut les aider à supporter les saisons de Zeus ; il imagina pour cela de les revêtir de poils épais et de peaux serrées, suffisantes pour les garantir du froid, capables aussi de les protéger contre la chaleur et destinées enfin à servir, pour le temps du sommeil, de couvertures naturelles, propres à chacun d'eux ; il leur donna en outre comme chaussures, soit des sabots de corne, soit des peaux calleuses et dépourvues de sang ; ensuite il leur fournit des aliments variés suivant les espèces, aux uns l'herbe du sol, aux autres les fruits des arbres, aux autres des racines ; à quelques-uns même il donna d'autres animaux à manger ; mais il limita leur fécondité et multiplia celle de leurs victimes, pour assurer le salut de la race.
>
> Cependant Épiméthée, qui n'était pas très réfléchi, avait, sans y prendre garde, dépensé pour les animaux toutes les facultés dont il disposait et il lui restait la race humaine à pourvoir, et il ne savait que faire. Dans cet embarras, Prométhée vient pour examiner le partage ; il voit les animaux bien pourvus, mais l'homme nu, sans chaussures, ni couverture, ni armes […] Alors Prométhée, ne sachant qu'imaginer pour donner à l'homme le moyen de se conserver, vole à Héphaïstos et à Athéna la connaissance des arts avec le feu ; car, sans le feu, la connaissance des arts était impossible et inutile ; et il en fait présent à l'homme[*9].

Avec la conquête du feu, naissent les arts, au moins au sens grec de techniques, et donc la domination de l'homme sur la nature. Il est dommage que Platon n'ait pas lu Lévi-Strauss et qu'il ne nous ait pas dit aussi que, avec la production du feu, commence la cuisson des aliments ; mais au fond la cuisine n'est autre qu'un art, et donc elle était comprise sous la notion platonique de *technè*.

Et combien le feu a à voir avec les arts, Benvenuto Cellini nous le raconte très bien dans sa *Vita*, en parlant de la façon dont il avait fondu son Persée, le revêtant d'une tunique de terre pour ensuite, à feu doux, en retirer la cire,

> qui s'écoulait par les nombreux évents que j'avais ménagé car, plus on en met, mieux se remplit le moule. La cire entièrement retirée, je construisis autour du moule de Persée un fourneau de briques encastrées les unes dans les autres de manière à laisser des espaces vides par où le feu puisse passer facilement. Je l'emplis de bois complètement et le chauffai sans arrêt deux jours et deux nuits. Quand toute la cire fut sortie et le moule parfaitement cuit, je me mis sans perdre un instant à creuser la fosse pour y enterrer mon moule dans les règles de l'art. Une fois la fosse creusée, je m'occupai du moule. À l'aide de treuils et de solides cordages, je le redressai soigneusement et le suspendis à une brasse au-dessus du plan du fourneau en le laissant pendre exactement au milieu de la fosse. […] Je m'assurai de la parfaite stabilité du moule et de la sûreté du procédé pour le caler avec des tubes bien en place […] et m'occupai de mon fourneau. Je l'avais fait remplir de nombreux blocs de cuivre et de morceaux de bronze en les disposant l'un au-dessus de l'autre selon les règles de l'art, un morceau en soulevant un autre pour permettre aux flammes de circuler et au métal de s'échauffer plus vite, de fondre et de se liquéfier. Avec décision je donnai l'ordre d'allumer le fourneau qu'on chargea en bois de pin. Grâce à l'onctuosité de la résine et à la bonne conception du fourneau, le feu brûlait si fort que j'étais obligé de courir de-ci de-là ; moments épouvantablement fatigants, mais je ne songeai pas à me ménager. Le feu prit à mon atelier et nous eûmes peur de le voir s'écrouler sur nous. […] À force de combattre durant des heures ces désastres, je tombai dans un épuisement qui eut raison de ma robustesse

naturelle. Une fièvre soudaine me saisit, d'une violence inimaginable, et me força à aller me jeter sur mon lit[*10].

Et ainsi de suite, entre feux accidentels, feux artificiels et fièvres corporelles, d'une telle conception, prend forme la statue.

Toutefois, si le feu est un élément divin, en apprenant à faire du feu, l'homme s'empare d'un pouvoir jusqu'alors réservé aux dieux, et donc, même le feu qu'il allume dans le temple est l'effet d'un acte d'orgueil. La civilisation grecque assigne aussitôt cette connotation d'orgueil à la conquête du feu, et il est curieux de voir que les célébrations de Prométhée, dans la tragédie classique comme dans l'art ultérieur, insistent moins sur le don du feu que sur la punition qui s'ensuit.

Le feu comme expérience épiphanique

Lorsque l'artiste accepte et reconnaît avec orgueil et *hubris* qu'il est semblable aux dieux, lorsqu'il voit l'œuvre de l'art comme substitut de la création divine, alors, avec la sensibilité décadente, se fait jour l'assimilation entre expérience esthétique et feu, et entre feu et épiphanie.

Le concept (sinon le terme) d'épiphanie naît avec Walter Pater, dans sa *Conclusion de la Renaissance*. Ce n'est pas un hasard si la célèbre *Conclusion* s'ouvre sur une citation d'Héraclite. La réalité est une somme de forces et d'éléments qui évoluent et se défont au fur et à mesure, et seule l'expérience superficielle nous les fait paraître substantiels et fixés dans une présence importune : « Mais quand la réflexion s'attache à ces objets, les voilà qui se dissipent ; leur force de cohésion semble suspendue comme par un tour de magie[*11] ». Nous somme alors dans un monde d'impressions instables, vacillantes, inconsistantes : l'habitude est rompue, la vie ordinaire se vanifie et il ne reste d'elle et au-delà d'elle, que des moments singuliers, saisissables un instant, aussitôt évanouis.

> À chaque instant, une forme parfaite surgit devant nous, c'est une belle main, un beau visage ; ou bien une tonalité qui s'étend sur les collines ou sur la mer, plus exquise que tout au monde ; une humeur sentimentale, une intuition, une émotion intellectuelle qui prend une consistance irrésistible et qui nous fascine, mais un instant seulement[*12].

Maintenir cette extase sera la « réussite d'une vie » :

> Puisque tout se dérobe sous nos pieds, pourquoi ne pas saisir au vol la passion délicieuse, la précieuse acquisition intellectuelle qui semble alléger l'horizon et libérer l'espace d'un temps notre esprit, l'émoi de nos sens devant une teinte mystérieuse, une couleur étrange, une odeur curieuse, l'œuvre d'un artiste, le visage d'un ami[*13] ?

L'extase esthétique et sensuelle est ressentie en termes de fulgurance par tous les écrivains décadents. Mais celui qui a relié pour la première fois l'extase esthétique à l'idée du feu, c'est sans doute D'Annunzio. Et nous ne nous bornerons pas à le rattacher banalement à l'idée sommaire que la « flamme est belle » (pour reprendre la célèbre exclamation de Mila, fille de Jorio, avant de monter au bûcher, dans la tragédie éponyme). On retrouve aussi ce concept de l'extase esthétique comme expérience du feu dans le roman justement intitulé *Le Feu*. Face à la beauté de Venise, Stelio Effrena a l'expérience du feu :

> Toutes les vitalités et toutes les transfigurations de la pierre antique où le temps accumula ses mystères et où la gloire grava ses emblèmes, toutes ces alternances de créations et de destructions merveilleusement faciles qui simulent dans l'eau esclave

les libres vicissitudes du ciel ; la fulgurante vibration lumineuse depuis les croix des coupoles gonflées de prière jusqu'aux petits cristaux salins pendus sous l'arche des ponts ; et l'Époux lui-même, incliné sur son char de feu vers la Cité belle, et dans ce juvénile visage inhumain ces lèvres pleines de murmures et de sylvestres silences, et cette sorte de bestialité délicate et cruelle qui contrastait avec de profonds regards d'entendement, et ce sang qui bondissait par tout son corps jusqu'aux pouces de ses pieds agiles, jusqu'aux extrêmes phalanges de ses mains fortes, et tout l'or fauve et toute la pourpre qu'il portait avec lui, – tout passa et rayonna dans la voix du poète… Avec quelle passion, palpitante en ses mille ceintures vertes et sous ses immenses colliers, la Cité s'abandonnait au dieu magnifique[*14] !

Inspiré par le *Feu* dannunzien, qu'il avait lu et aimé, le plus grand théoricien de l'épiphanie est James Joyce. « Par épiphanie, il entendait une soudaine manifestation spirituelle se traduisant par la vulgarité de la parole ou du geste ou bien par quelque phrase mémorable de l'esprit même » (*Stephen le Héros*). Or, cette expérience apparaît toujours chez Joyce comme une expérience flamboyante. Le mot « feu » revient 59 fois dans le *Portrait*, « flamme » et « flamboyant(e) » 35 fois, sans parler des termes associés comme « radiosité » et « splendeur ». Dans *Le Feu*, la Foscarina écoute les paroles de Stelio et se sent « [a]ttirée dans cette atmosphère aussi ardente que le foyer d'une forge[*15] ». Pour Stephen Dedalus, l'extase esthétique se manifeste toujours sous forme de fulgurance, et s'exprime par des métaphores solaires, et il en va de même pour Stelio Effrena.

Comparons les deux passages. D'Annunzio :

Le bateau vira de bord. Un miracle le surprit : les premiers rayons du soleil transpercèrent la voile palpitante, foudroyèrent les anges élevés sur les campaniles de Saint-Marc et de Saint Georges Majeur, incendièrent le globe de la Fortune, couronnèrent de fulgurations les cinq mitres de la Basilique. […]

« Gloire au Miracle ! » Un sentiment surhumain de puissance et de liberté gonfla le cœur du jeune homme à l'instant où la brise gonfla la voile pour lui transfigurée. Dans la pourpre de la voile, il se vit comme dans la splendeur de son propre sang[*16].

Et dans le *Portrait* :

Ses réflexions n'étaient qu'un crépuscule de doute et de méfiance vis-à-vis de lui-même, qu'illuminaient par moments des éclairs d'intuition, mais des éclairs d'une grâce si sereine qu'en ces moments le monde périssait à ses pieds comme s'il avait été consumé par le feu. Après quoi, sa langue s'épaississait et il croisait les regards des autres avec des yeux apathiques tant il avait l'impression que l'esprit du beau l'avait enveloppé telle une mante[*17].

Le feu qui régénère

Nous avions vu que, pour Héraclite, à chaque ère, l'univers se régénérait par le feu. Empédocle a sans doute été plus familier avec le feu, lui qui, pour se diviniser ou convaincre ses partisans qu'il s'était divinisé, s'était jeté (au dire de quelques-uns) dans l'Etna. Cette purification finale, ce choix de l'anéantissement dans le feu, a séduit les poètes de tous les temps, et il suffit de rappeler Hölderlin :

Vois ! bien-aimé ! tout autre et plus léger déjà
Et plus libre est mon souffle, et comme la neige
Du haut Etna là-bas à la lumière du soleil
Se réchauffe et brille et fond et dévale
La montagne à flots, et l'arc d'Iris s'épanouit

Fleurissant dans le flot de sa chute,
Ainsi dévale et coule à flots de mon cœur,
Au loin, ce que le temps sur moi a fait peser
Et tombe, tombe la pesanteur, et claire fleurit
La vie, l'éthérée, par-dessus tout[*18].

Quoi qu'il en soit, entre Héraclite et Empédocle se dessine un autre aspect du feu, non seulement comme élément créateur mais aussi comme élément à la fois destructeur et régénérateur. Les Stoïciens nous ont parlé de l'*ekpyrosis* comme de la conflagration universelle (ou incendie et fin du monde) à travers laquelle toute chose, dérivant du feu, retourne au feu à la fin de son cycle évolutif. En soi, l'idée d'ekpyrosis ne suggère pas que la purification par le feu puisse être atteinte grâce au projet et à l'opération de l'homme. Mais, sous-jacente à maints sacrifices fondés sur le feu, il y a certainement l'idée que le feu, en détruisant, purifie et régénère. D'où la sacralité du bûcher.

Les siècles passés sont emplis de bûchers, ceux des hérétiques médiévaux bien sûr, mais aussi ceux des sorcières brûlées dans le monde moderne, au moins jusqu'au XVIIIe siècle. Et ce n'est pas seulement l'esthétisme dannunzien qui faisait dire à Mila, fille de Jorio, que la flamme était belle. Ils sont horribles ces bûchers qui ont puni tant d'hérétiques, car en plus ils faisaient suite à d'autres tortures, et il suffit de lire (tirée de *L'histoire de fra Dolcino hérésiarque*) la description du supplice de fra Dolcino quand, avec sa femme Margherita, il fut livré au bras séculier. Tandis que les cloches de la ville carillonnaient à toute volée, ils furent mis sur un char, entourés des bourreaux, suivis par la milice, qui parcourut toute la ville, tandis qu'à chaque coin de rue, avec des tenailles enflammées, on lacérait les chairs des coupables. Margherita fut brûlée la première, devant Dolcino, lequel ne bougea pas un muscle de son visage, tout comme il n'avait pas émis une plainte quand les tenailles lui mordaient les membres. Puis le char continua sa route, tandis que les bourreaux plongeaient leurs fers dans des vases pleins de torches ardentes. Dolcino subit d'autres tourments, et il resta toujours muet, sauf quand on lui amputa le nez, car il haussa un peu les épaules, et quand on arracha son membre viril, car il lança alors un long soupir, comme un mugissement. Les dernières choses qu'il dit sonnèrent comme une impénitence, et il annonça qu'il ressusciterait le troisième jour. Puis il fut brûlé et ses cendres furent dispersées au vent.

Pour les inquisiteurs de chaque époque, race et religion, le feu purifie les péchés des êtres humains mais aussi ceux des livres. Nombreuses sont les histoires de bûchers de livres, certaines advenues par incurie, d'autres par ignorance, mais d'autres encore, comme les bûchers nazis des livres, pour purifier et éliminer les témoins d'un art dégénéré. Les amis pleins de sollicitude brûlent, pour des raisons de moralité et de santé mentale, la bibliothèque romanesque de Don Quichotte. On brûle la bibliothèque d'*Auto da fé* d'Elias Canetti, en un bûcher qui rappelle le sacrifice d'Empédocle (« quand les flammes l'atteignent enfin, il rit à pleine voix comme il n'avait jamais ri de sa vie »).

Les livres condamnés à la disparition brûlent dans *Fahrenheit 451* de Ray Bradbury. Par fatalité, mais à cause d'une censure originelle, ma bibliothèque de l'abbaye du *Nom de la rose* part en fumée.

Fernando Baez, dans *Histoire universelle de la destruction des livres* (Paris, Fayard, 2008), se demande quelles sont les raisons pour lesquelles le feu a été le facteur dominant dans la destruction

des livres. Et il répond :

> Le feu est un élément salvateur et pour cette raison, presque toutes les religions l'utilisent pour honorer leurs divinités respectives. Ce pouvoir qui protège la vie est aussi, il faut le rappeler, un pouvoir destructeur. En détruisant par le feu, l'homme joue à être Dieu, seigneur, à travers le feu, de la vie et de la mort. De cette façon, il s'identifie avec un culte solaire purificateur et avec le grand mythe de la destruction, qui se produit presque toujours à travers la conflagration. La raison de l'utilisation du feu est évidente : il réduit l'esprit d'une œuvre à une pure matière.

Ekpyrosis contemporaines

Le feu est destructeur dans chaque épisode de guerre, depuis le feu grec des Byzantins, fabuleux et fabulé (secret militaire s'il en fut, et je voudrais rappeler le beau roman que lui avait consacré Luigi Malerba, *Le Feu grec*) jusqu'à la découverte fortuite de la poudre à canon de la part de Berthold le Noir, qui disparaît dans une ekpyrosis personnelle et punitive. Le feu est punition pour qui, à la guerre, mène double jeu, et « feu » est l'ordre qui commande toute passation par les armes, comme si on invoquait l'origine de la vie pour accélérer l'épilogue de la mort. Mais le feu de guerre qui a le plus atterré l'humanité – je veux dire l'humanité tout entière, pour la première fois informée sur tout le globe de ce qui se passait dans une de ses parties –, c'est sans aucun doute l'explosion de la bombe atomique.

L'un des pilotes qui a largué la bombe sur Nagasaki a écrit : « Soudain, la lumière de mille soleils illumina la cabine. Je fus contraint de fermer les yeux, malgré mes lunettes aux verres fumés ». Le *Bhagavad-Gita* disait : « Si la Lumière de mille Soleils pouvait resplendir d'un coup dans le ciel, elle serait comparable à la splendeur de ce Dieu magnanime. […] Je suis devenu la Mort, la destructrice des Mondes », et ces vers étaient venus à l'esprit d'Oppenheimer après l'explosion de la première bombe atomique.

Avec cela, nous nous approchons dramatiquement de la conclusion de mon discours et – dans un espace de temps plus raisonnable – de la conclusion de l'aventure humaine sur la Terre ou de l'aventure de la Terre dans le cosmos. Parce que jamais comme aujourd'hui, trois des éléments primordiaux n'ont été menacés : l'air, anéanti par la pollution et l'anhydride carbonique, l'eau, qui d'un côté se corrompt et de l'autre vient à manquer de plus en plus. Seul triomphe le feu, sous forme d'une chaleur qui assèche la Terre en bouleversant les saisons, et qui, en faisant fondre les glaces, invitera les mers à l'envahir. Sans nous en rendre compte, nous marchons vers la première et véritable ekpyrosis. Tandis que les États-Unis et la Chine refusent le protocole de Kyoto, nous marchons vers la mort par le feu – et peu nous importe que, après notre holocauste, l'univers se régénère, car ce ne sera pas le nôtre.

Dans son *Sermon du feu*, Bouddha disait :

> Moines, tout brûle. Et quel est ce tout qui brûle ? Les yeux brûlent. Les formes matérielles brûlent. La conscience visuelle brûle. Le contact visuel brûle. Et toutes les sensations ayant pour cause et condition le contact visuel – que ce soit le plaisir, la douleur, ou ni le plaisir ni la douleur – brûlent également. Et qu'est-ce qui a allumé cet incendie ? C'est le feu du désir, le feu de l'aversion et le feu de l'ignorance. Je vous le dis, c'est le feu de la naissance, du vieillissement et de la mort ; le feu du chagrin, des lamentations, de la douleur, de la détresse et du désespoir.
>
> Les oreilles brûlent. Les sons brûlent. La conscience auditive brûle. Le contact auditif brûle. […]
>
> Le nez brûle. Les odeurs brûlent. La conscience olfactive brûle. Le contact olfactif brûle. […]
>
> La langue brûle. Les saveurs brûlent. La conscience gustative brûle. Le contact gustatif brûle. […]

Le corps brûle. Les choses tangibles brûlent. La conscience tactile brûle. Le contact physique brûle. […]

Le mental brûle. Les idées brûlent. La conscience mentale brûle. Le contact mental brûle. […]

Ayant entendu et compris cet enseignement, le noble disciple perd toute attirance pour les yeux, perd toute attirance pour les formes matérielles, perd toute attirance pour la conscience visuelle, perd toute attirance pour les contacts visuels. Et, envers les sensations ayant pour cause et condition le contact visuel – que ce soit le plaisir, la douleur, ou ni le plaisir ni la douleur – il perd aussi toute attirance.

Il perd toute attirance pour les oreilles, perd toute attirance pour les sons, perd toute attirance pour la conscience auditive, perd toute attirance pour les contacts auditifs. Et, envers les sensations ayant pour cause et condition le contact auditif – que ce soit le plaisir, la douleur, ou ni le plaisir ni la douleur – il perd aussi toute attirance.

Il perd toute attirance pour le nez, perd toute attirance pour les odeurs, perd toute attirance pour la conscience olfactive, perd toute attirance pour les contacts olfactifs. Et envers les sensations ayant pour cause et condition le contact olfactif – que ce soit le plaisir, la douleur, ou ni le plaisir ni la douleur – il perd aussi toute attirance.

Il perd toute attirance pour la langue, perd toute attirance pour les saveurs, perd toute attirance pour la conscience gustative, perd toute attirance pour les contacts gustatifs. Et, envers les sensations ayant pour cause et condition le contact gustatif – que ce soit le plaisir, la douleur, ou ni le plaisir ni la douleur – il perd aussi toute attirance[*19].

Mais l'humanité n'a pas su renoncer (au moins en partie) à l'attachement à ses odeurs, ses saveurs, ses sons et ses plaisirs du toucher – ni à produire du feu par frottement. Peut-être devait-elle en laisser la génération aux dieux, qui nous l'auraient donné seulement de temps en temps, sous forme de foudre.

[Conférence tenue dans le cadre de la Milanesiana, consacrée en 2008 aux *Quatre éléments : feu, air, terre et eau*, le 7 juillet 2008.]

*1. Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du feu*, Paris, Gallimard, 1949, pp. 37-38.

*2. Pseudo-Denys l'Aréopagite, *La Hiérarchie céleste*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1958. Traduction et notes de Maurice de Gandillac.

*3. Hildegarde de Bingen, *Livre des visions*, II, 2.

*4. Dante, *La Divine Comédie*, *op. cit.* (*N.d.l.T.*)

*5. Traduction de François Rosso, à partir de *Patrologia Latina*. (*N.d.l.T.*)

*6. *La Bible de Jérusalem*. (*N.d.l.T.*)

*7. Saint Alphonse de Liguori, *Préparation à la mort ou considérations sur les vérités éternelles*, traduction du Père Eugène Pladys, Versailles, Éditions Saint-Paul, 2001. (*N.d.l.T.*)

*8. Congrégation pour la doctrine de la Foi, *Le Message de Fatima*.

*9. Platon, *Œuvres*, Paris, Garnier Frères, 1919, traduction d'Emile Chambry. (*N.d.l.T.*)

*10. *La vie de Benvenuto Cellini, fils de Maître Giovanni, florentin, écrite par lui-même* (1500-1571), traduction et notes de Nadine Blamoutier, sous la direction d'André Chastel, Paris, Éditions Scala, 1992. (*N.d.l.T.*)

*11. Walter Pater, *Essais sur l'art et la Renaissance*, Paris, Klincksieck, 1985, p. 48, traduit de l'anglais par Anne Henry.

*12. *Ibid.*, p. 49.

*13. *Ibid.*, pp. 49-50.

*14. Gabriele D'Annunzio, *Le Feu*, La Revue de Paris, 1900 (pp. 1-368). Traduction de Georges Hérelle. Toutes les citations du *Feu* sont tirées de cet ouvrage. (*N.d.l.T.*)

*15. *Ibid.*

*16. *Ibid.*

*17. James Joyce, *Dedalus, Portrait de l'artiste en jeune homme*, Les Éditions Numeriklivres, 14 avril 2012, nouvelle traduction

de Jean-Yves Cotté.

*18. Friedrich Hölderlin, *La mort d'Empédocle* (troisième version), Arles, Actes Sud Babel, 2004, traduit par Eloi Recoing.

*19. Traduction de Jeanne Schut. (*N.d.l.T.*)

Délices fermentées

Mes rapports avec Piero Camporesi ont toujours été très amicaux, cordiaux et empreints d'une estime réciproque, ou du moins je l'espère, à tel point que j'ai pillé ses citations gourmandes pour mes romans comme *Le Nom de la rose* et *L'Île du jour d'avant*, et que lui m'avait demandé de lui écrire une préface pour l'édition anglaise de son livre sur le sang ; toutefois, nos rencontres se limitent au cadre universitaire. J'entends par là que nous nous voyions pour des conseils de cours de licence, dans les couloirs de l'université ou sous les arcades de Bologne, mais il ne m'est jamais arrivé de le fréquenter dans la vie privée ni de visiter sa bibliothèque.

D'après ce que j'en sais, Camporesi était un gourmet, il aimait la bonne cuisine, quelqu'un m'a dit qu'il était aussi bon cuisinier – et ce n'est pas surprenant pour un auteur qui a consacré tant de pages aux déplaisirs mais aussi aux plaisirs du corps, au lait, aux sauces et bons petits plats, et nous ne pourrions nous attendre à autre chose de la part de quelqu'un qui a déclaré jadis (dans une interview à *La Stampa* en août 1985) que, après avoir étudié Pétrarque, le Baroque, Alfieri et le Romantisme, sa rencontre avec Pellegrino Artusi, vers la fin des années soixante, avait été pour lui traumatisante.

Cela dit, mes informations sur la gourmandise de Camporesi ne sont que livresques. Autant dire que je n'ai dîné en sa compagnie que dans les pages de ses livres.

Je suis donc autorisé à célébrer le Camporesi gourmet uniquement en ma qualité de dégustateur de livres. Il nous a parlé de misères, d'humeurs, de putrescence du corps, et aussi de ses extases et de ses luxures, et cela en fouillant de son scalpel dans des corps livresques, autrement dit des livres qui parlaient de corps – nouveau Mondino de' Liuzzi –, il a disséqué non pas des cadavres subtilisés à quelque cimetière, mais des livres déterrés de la réclusion des bibliothèques où ils gisaient, souvent ignorés, dissimulant au plus grand nombre leurs délices, tout comme le Des Esseintes d'*À rebours* allait redécouvrir dans les chroniques oubliées du haut Moyen Âge la « grâce balbutiante, la maladresse parfois exquise des moines mettant en un pieux ragoût les restes poétiques de l'Antiquité […], les fabriques de verbes aux sucs épurés, de substantifs sentant l'encens, d'adjectifs bizarres, taillés grossièrement dans l'or, avec le goût barbare des bijoux goths ».

Certes, si Camporesi voulait des textes sur lesquels se lécher les babines en savourant leur excessive désuétude et leurs intempérances lexicales, il aurait pu se tourner vers les classiques de la corruption linguistique, tel l'italo-joycien *Hypnerotomachia Poliphili*, vers les macaronis

macaroniques de Folengo, ou – pour dévorer la modernité – vers Gadda. Au lieu de cela, il est allé redécouvrir des textes ignorés, ou connus pour d'autres raisons. Certes, après avoir lu le corpus de Camporesi, nous en savons davantage sur le sang, le pain, le vin ou le chocolat, nous découvrons des choses inouïes sur la faim, la vermine, les bubons et les scrofules, les fibres, les intestins, les vomissements, la gloutonnerie, les pays de cocagne et les carnavals, mais j'ose affirmer que ces explorations seraient fascinantes même si les phénomènes évoqués ne s'étaient jamais produits, et même si Camporesi nous avait parlé de corps et de nutriments de corps, que sais-je, vénusiens, trop difformes par rapport au nôtre pour susciter en nous attraction ou dégoût. Je veux dire par là qu'il est fascinant de savoir que les siècles lointains ont été traversés par des bandes de vagabonds, mais il est encore plus fascinant de le découvrir comme pur *flatus vocis*, et de lire des choses à propos de faux moines, de charlatans, d'arnaqueurs, d'escrocs, de va-nu-pieds et de mendiants, de lépreux et d'estropiés, de chemineaux, de vagabonds, de ménestrels, de clercs sans patrie, d'étudiants itinérants, de faussaires, de jongleurs, de mercenaires invalides, de juifs errants, de fous, de fugitifs frappés de bannissement, de malfaiteurs aux oreilles coupées, de sodomites.

Ce n'est pas la pharmacopée mais la lexicographie ou l'histoire de la langue qui exultent en découvrant dans ses pages des sirops opiacés, des onctions, des onguents, des bains, des inhalations, des poudres, des fumigations, la *spongia somnifera* imbibée de sucs d'opium, de jusquiame, de ciguë, de mandragore…

Ouvrons *L'Officine des sens* au premier chapitre sur « Le fromage maudit ». Que le fromage, bien qu'issu d'un liquide chaste et suave comme le lait, soit d'autant plus appétissant qu'il sent la putréfaction et évoque des moisissures et émanations corporelles qu'en général nous nous échinons à éliminer par des bains de pieds et des bains de siège, on le sait, et non seulement le glouton le sait, mais aussi et surtout le gourmet. Mais je ne sais pas si Camporesi aurait pu écrire vingt-huit pages sur la nocivité du fromage simplement en reniflant du gorgonzola ou du stilton, en gardant sur la langue un fromage de fosse, un reblochon, un roquefort ou un vacherin. Il devait aller explorer des pages ignorées du *De sensu rerum* de Campanella, ou pire encore, récupérer, au XVIIe plus oublié, *Le Marché des Merveilles de la nature* de Nicolò Serpetro, la *Physica subterranea* de Joachim Becher, le *De casei nequitia* de Lotichio, *Autour des laitages* de Paolo Boccone, pour pouvoir superposer à l'odeur du véritable fromage ce collage de citations bien plus pourri et nauséabond :

> Nombreux sont ceux qui pendant des siècles pensèrent que la malignité intrinsèque du fromage, sa « malfaisance », était annoncée et signalée par son odeur, pour beaucoup nauséabonde et écœurante, indice sûr de matière « défunte », de résidu en décomposition, de corps faisandé et délétère, de substance putrescente nocive à la santé qui corrompait terriblement les humeurs. […] Chose fétide et répugnante, le fromage est l'écrémage de la partie excrémentielle du lait, des scories nocives, le caillot de la partie inférieure, fangeuse et terrestre du liquide blanc, l'accouplement […] des pires substances, au contraire du beurre qui, lui, en est la partie la meilleure, élue, pure, véritable délice divin, *Iovis medulla*, moelle de Zeus. « Chose fétide, puante, immonde, putride », le fromage n'est rien d'autre qu'une « masse informe, fétide, coagulée ou composée de résidus, de morceaux de terre et de déchets, base des aliments » ; une nourriture à abandonner aux fossoyeurs et aux miséreux (« *ad fossores et proletarios* »), une « chose grossière et immonde », indigne des personnes de qualité, des citoyens honorables ; en un mot, un aliment de va-nu-pieds et de manants, accoutumés à manger de « méchants mets ». […] Pour Pietro Lotichio, les mangeurs de fromage ressemblent à des amateurs dégénérés et à des dégustateurs sordides de substances putréfiées (« *putredinem in deliciis habent* »). La logique médicale préscientifique lui donnait non seulement raison mais lui fournissait aussi des arguments faciles pour démontrer la perniciosité du fromage : les humeurs ne pouvaient être qu'altérées et viciées par la corruption d'aliments fétides et putrides. En s'en nourrissant, on mettait en branle un mécanisme incontrôlable de multiplication de ces vers qui, même en temps normal, « trouvent asile et pullulent dans les viscères ». Car telle était l'horrible vérité : le fromage engendrait dans les obscurs méandres splanchniques, au creux des replis des entrailles humaines, des petits monstres répugnants, accroissant ainsi la pourriture préexistante. […] Si, de la pourriture naissaient spontanément, casuellement (la génération spontanée *ex putri*) des limaces et des escargots ; si, du fumier bovin jaillissaient des cafards, des chenilles, des guêpes, des bourdons ; si de la rosée sortaient des papillons, des fourmis, des sauterelles, des cigales ; si tout cela était, se pouvait-il que dans les intestins de l'homme, gluants de pituite et de résidus en décomposition, ne se produisît pas

le même processus qui donnait une vie incontrôlée et surprenante (en dehors de l'accouplement et de l'insémination de l'œuf) à des myriades d'horribles animalcules ? Pourquoi ne pas considérer que dans le bas-ventre aussi, véritable fosse à fumier de l'homme, fermentait la même immondice, la même faune grouillante, équivoque, de petits animaux, d'« *animalcula* », plaie cruelle de l'homme ? Pourquoi une chose identique ne pouvait-elle se produire puisque « tous les vers et les lombrics tirent leur origine d'une matière pituiteuse, grasse et grossière[*1] » ?

Et, de la même façon, l'exploration de textes désuets ne s'arrêtait pas au *De spiritu ardente ex lacte bubulo* de Nicolaus Oseretskowsky, auteur du XVIIe, qui nous révèle que les Tatars s'enivraient au lait fermenté, mais seul Camporesi, parmi les rares dévots qui ont dû lire *La Vie de la Vénérable Mère Marie Marguerite Alacoque* de 1784, je veux parler de la sainte qui eut la première vision du Sacré-Cœur de Jésus, seul Camporesi, disais-je, pouvait aller repêcher dans cette biographie la nouvelle bouleversante selon laquelle cette mystique, prête à n'importe quelle mortification des sens, n'arrivait pas à vaincre sa répugnance pour le fromage, au point d'être tentée de renoncer à la vie conventuelle afin de ne pas être contrainte par l'obéissance à manger cette nourriture horrible bien que très humble – pour finalement réussir à accomplir le suprême sacrifice. D'où le commentaire de Camporesi, « Incroyables conflits au bord de la désespérance et du suicide, hallucinantes batailles livrées par une âme tourmentée devant un morceau de fromage[*2] ».

Vous savez, l'épisode existait et existe dans cette biographie de la sainte, mais comment l'esprit d'un être humain a-t-il pu avoir l'idée d'aller chercher dans ces pages virtuoses un texte sur le fromage, Dieu seul le sait. Peut-être que Camporesi (c'est une hypothèse que j'avance par amour du paradoxe) n'a jamais mangé de fromage, mais, comme l'apôtre, des pages et des pages infinies de livres venus d'on ne sait où – et que tel fut son divin et coupable camembert.

Si cette hypothèse peut paraître excessive, voyez avec quelle égale volupté Camporesi réussit à nous parler d'une nourriture blâmable ou du moins blâmée comme le fromage, de divagations culinaires capables de mettre l'eau à la bouche de n'importe qui, de pratiques pénitentiaires qui feraient vomir toute âme délicate, ou encore du prince Raimondo di Sangro qui ne redécouvre pas, comme tout le monde, les méfaits momificatoires et les théâtres glaciaux de nerfs, muscles et veines mis à nu, mais l'imagination arcimboldesque dans la contrefaçon de nourritures, tel Héliogabale qui,

excessivement luxuriant en toute chose, faisait préparer certains jours un dîner tout entier d'herbes, certains autres tout entier de fruits ; parfois tout entier de mets doux et miellés, parfois de plats faits de lait. C'est pourquoi, il avait des officiers de bouche si experts et maîtres dans l'art de manipuler les douceurs et les laitages que, tous les mets que les cuisiniers composaient avec de la viande, du poisson et tant d'autres sortes d'animaux, ceux-ci les faisaient, merveilleusement imités, avec du lait et du miel, et ils contrefaisaient aussi en mille guises tous les fruits[*3].

Mais de la même façon, et avec la même volupté, le voici qui relit Sebastiano Pauli et ses *Sermons du Carême*, sermons qui nous font dresser les cheveux sur la tête, mais qui le font saliver lorsqu'il ramène au jour quelques pieuses recommandations en vue d'une bonne mort.

À peine ce corps, pourtant bien composé et bien organisé, est-il enfermé dans le sépulcre, il change de carnation et devient jaune et blafard, mais d'une certaine pâleur et d'une certaine lividité qui donne la nausée et fait peur. Ensuite, il noircit complètement, de la tête aux pieds ; et une couleur sinistre et sombre, comme celle d'un charbon éteint, l'entoure et le recouvre. Puis, le visage, la poitrine et le ventre commencent étrangement à gonfler : sur cet écœurant gonflement, naît une moisissure fétide et grasse, répugnante preuve de la corruption proche. Et il ne faut pas longtemps avant que le ventre si jaune et si gonflé n'en vienne à se déchirer, à éclater par-ci, à se rompre par-là : de ces béances suinte une lente lave de pourriture et

d'horreurs dans laquelle, par bribes, cette chair noire et putride flotte et surnage. Et l'on voit ondoyer ici la moitié d'un œil vermineux, là un lambeau de lèvre putréfiée et corrompue, et plus loin un amas de boyaux acérés et livides. Dans cette grasse fange se génère ensuite quantité de petites mouches, de vers et d'autres animalcules répugnants qui grouillent et se pelotonnent dans ce sang corrompu et, s'attaquant à cette chair putréfiée, ils la mangent et la dévorent. Une partie de ces vers sort de la poitrine, une autre, avec un je ne sais quoi de sale et de muqueux, coule des narines ; d'autres, englués dans cette pourriture entrent et sortent par la bouche, et les plus rassasiés vont et viennent, grouillent et gargouillent le long de la gorge[*4].

Y a-t-il une différence entre la description d'un festin de Trimalcion au pays de Cocagne, faisant penser au Dario Fo de *Mistero Buffo* lequel se repaît voluptueusement d'une nourriture imaginaire, et la délectation de l'horrible représentation des damnés dans les sermons quadragésimaux de Romolo Marchelli ou, à partir de ceux du Père Segneri, l'évocation du spectacle, digne du bas empire, de damnés dont la plus grande peine est de voir Dieu rire de leur peine ?

Et même quand ils lèvent les yeux pour se tourner vers ce grand Dieu qui l'éclaira, ils voient que lui (devrais-je le dire ?), ils voient que lui, devenu pour eux […] Néron, non par injustice mais par sévérité, n'entend point les consoler, ou les secourir, ou les plaindre, mais qu'en plus, *plaudit manu ad manum*, et avec un plaisir incroyable il se rit d'eux. Pensez donc en quelle affliction ils doivent être jetés, et en quelle fureur ! Nous, nous brûlons, et Dieu rit ? Nous, nous brûlons, et Dieu rit ? Ô Dieu très cruel ! […] Il nous leurra trop celui qui nous dit que le majeur tourment serait de regarder le visage d'un Dieu indigné. D'un Dieu rieur, aurait-il dû nous dire, d'un Dieu rieur[*5].

Je ne vois pas de différence entre le ton avide avec lequel Camporesi savoure, dans les pages de *Le delizie e i faulti dell'agricoltura e della villa* [Les délices et les fruits de l'agriculture et de la villa] de Giovan Battista Barpo, des énumérations de viande salée de bœuf et de brebis, de mouton, de porc et de veau, et puis d'agneaux, de chapons, de poulardes et de canards, et encore de racines d'herbes aromatiques et persil, qui, bouillies, farinées et cuites dans l'huile, sont autant de lamproies ou les beignets faits de farine, d'eau de rose, de safran et de sucre avec un peu de malvoisie, coupés ronds comme des vitres de fenêtres et puis farcis de chapelure, de miel, de fleur d'œillet et de noix pilées, en attendant que Pâques apporte chevreaux, veaux, asperges et autres pigeonneaux, et, les mois suivants, les jonchées, les *ricotte*, le fromage frais, les petits pois, les choux pommés, les haricots bouillis farinés et frits (*L'Officine des sens*) – entre ces énumérations de choses consacrées au palais et des énumérations (même si elles se réfèrent à des personnages réels) uniquement consacrées à l'oreille, une oreille aux trompes d'Eustache aussi gourmandes qu'un gosier, comme dans ces listes de brigands trouvées dans le *Speculum cerretanorum* et dans d'autres textes fripouillerie, de filous, vauriens, canailles, gredins, crapules, sacripants, trafiquants, aigrefins, bélîtres, chemineaux, gueux, lazzarones, mendigots, rôdeurs, trimardeurs, vadrouilleurs, « capons, rifodés, proto-médecins, *pauperes verecundi*, francs-mitous, narquois, archi-suppôts, cagous, petite-flamme, hubins, sabouleux, farnoises, feutrards, baguenauds, trouillefous, piedebous, hapuants et attrantulés, fanouëls et fapasquëtes, mutuelleurs, frezons, trouvains, faubourdons, surdents, surlacrimes, et surands[*6] », etc. (*Le Livre des vagabonds*).

Ou des listes très peu politiquement correctes des défauts des femmes qui, puisées dans les pages de *Poetiche dicerie ovvero vaghissime descrittioni* (1638) de Tomaso Caraffa, semblent se référer aux vertus comestibles de quelque très rare gibier.

Ne savez-vous pas que la femme fut appelée le portrait de l'inconstance, le type de la fragilité, la mère de la ruse, le symbole de la variété, la maîtresse des malices, la princesse des fraudes, l'inventeuse des tromperies, l'amie de la simulation, car elle est l'imperfection même ; en effet, elle est faible par la voix, volubile par la langue, lente dans les pas, hâtive dans la colère, tenace dans ses haines, prompte à l'envie, débile dans la peine, docte dans le mal, habile aux mensonges, car elle est un terrain vague où se niche l'aspic mordant ; une cendre morte qui recèle un charbon ardent ; un faux écueil caché dans de basses eaux ; un buisson épineux couvert de lys et de roses ; un serpent venimeux enfoui dans les herbes et les fleurs ; lumière qui languit ; flamme qui s'émousse ; gloire qui décline ; soleil qui s'éclipse ; lune qui change ; étoile qui s'évanouit ; ciel qui

s’obscurcit ; ombre fuyante et mer troublée[*7].

Et si l’on ne reconnaissait pas encore que Camporesi était un gourmet de listes, voyez la gourmandise éhontée avec laquelle il décrit, en se pourléchant, la table misérable et pitoyable de saints pénitents. Comme le Giuseppe da Copertino découvert dans une *Vie* du XVIIIe, à qui on n’offrait à sa table que des herbes et des fruits secs, assaisonnés uniquement avec une poudre très amère, et qui, le vendredi, ne se nourrissait que d’une herbe si amère et infecte laquelle, rien qu’à la lécher du bout de la langue, laissait pendant plusieurs jours l’estomac nauséeux. Ou, d’après ce que raconte la *Vie* du serviteur de Dieu Girolamo Severoli da Faenza, celui-ci saupoudrait son pain imbibé avec des cendres qu’il emportait en cachette dans ce but, et il le plongeait dans l’eau de vaisselle, et parfois il le mettait à tremper dans de l’eau vermineuse. Si bien que, évidemment,

> tant et tant de mortifications et d’abstinence finirent par lui faire perdre tout à fait son apparence initiale ; épuisé et les os couverts de rien d’autre que de sa seule peau pâle, totalement usé, de rares poils courts au menton, transfiguré et le corps courbé, il n’apparaissait plus que comme un squelette décharné, une image vivante de pénitence[*8].

Parfois, en lisant d’une seule traite les livres de Camporesi (au lieu de les déguster petit à petit comme il se doit), essayant d’imaginer les choses évoquées, on risque d’être en état de réplétion, pris du soupçon que, entre nager dans la crème et nager dans les fèces, il n’y a pas grande différence, si bien que son œuvre pourrait servir d’évangile ou de coran aux personnages de la *Grande Bouffe* de Ferreri, film à la fin duquel ingurgitation et évacuation vont de pair. Mais il en serait ainsi si l’on partait du principe que Camporesi ne parle que de choses, sans comprendre qu’il parle avant tout de mots, et, en paroles, Paradis et Enfer sont égaux dans un même poème.

Certes, Camporesi voulait être un anthropologue culturel ou un historien de la vie matérielle, même s’il menait cette activité comme un mineur de fond plongé dans des œuvres littéraires oubliées, et en faisant cela, il nous racontait les péripéties séculaires du corps et de la nourriture, mais aussi il mettait au jour des parallèles entre ces époques et la nôtre. Ainsi, en réfléchissant sur les rites antiques et les mythes du sang, il ne manquait pas de rappeler que jamais on n’en avait versé autant que dans notre civilisation, entre Holocauste, Intifada, génocides, égorgements et massacres tribaux, et il n’a jamais négligé de commenter les perversions contemporaines, de la paranoïa diététique à l’hédonisme de masse, de la décadence de l’olfaction aux sophistications alimentaires et à la disparition de l’enfer, en regrettant presque les époques moins chichiteuses et plus honnêtes où le sang répandu était reniflé, où les plaies purulentes des lépreux étaient embrassées par des mystiques masochistes, les excréments humés comme des éléments du panorama odoriférant quotidien (et je me demande ce qu’il aurait écrit sur la crise des ordures à Naples).

Mais cette volonté de comprendre le passé et le présent passait, je le répète, par cette forme de libido rebaptisée « livrido » : Camporesi ne pouvait sentir le parfum d’une tourte délicieuse ou l’arôme d’un corps putrescent qu’à travers l’odeur du papier né de haillons macérés, dûment filigrané, orné d’auréoles d’humidité et de fioritures de vers, pourvu qu’il fût, comme auraient dit les bibliographes de jadis, *de la plus insigne rareté*.

[Discours tenu au congrès international d’études sur Piero Camporesi en mars 2008 à Forlì. Puis dans E. Casali, M. Soffriti éd., *Camporesi nel mondo*, Bologne, Bononia University Press, 2009.]

[*1]. Piero Camporesi, *L’Officine des sens*, Paris, Hachette Littératures, 1989, traduit de l’italien par Myriem Bouzaher.

*2. *Ibid*.

*3. Piero Camporesi, *Le Goût du chocolat,* Paris, Grasset, 1992, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher.

*4. Piero Camporesi, *L'Officine des sens*, *op. cit.*, p. 86.

*5. Cit. in Piero Camporesi, *La casa dell'eternità*, Milan, Garzanti, 1987, p. 131.

*6. Traduction Jean-Noël Schifano, in *Le Nom de la rose*, Paris, Grasset, 1982. (*N.d.l.T.*)

*7. Piero Camporesi, *Les Baumes de l'amour*, Paris, Hachette Littératures, 1990, traduit de l'italien par Myriem Bouzaher.

*8. Piero Camporesi, *La Chair impassible*, Paris, Flammarion, 1986, traduit de l'italien par Monique Aymard.

Les embryons hors du paradis

La conférence que je m'apprête à tenir devant vous n'entend pas soutenir de positions philosophiques, théologiques et bioéthiques sur les problèmes d'avortement, de cellules staminales, d'embryons et de ce que l'on appelle la défense de la vie. Mon propos a un caractère purement historique et entend donner la position de saint Thomas d'Aquin sur ce sujet. Tout au plus, le fait que son avis ait été différent de celui de l'Église actuelle rend ma reconstruction particulièrement curieuse.

Le débat est très ancien, il naît avec Origène, qui pensait que Dieu avait créé dès les origines les âmes humaines. L'opinion avait été aussitôt réfutée, aussi à la lumière de la *Genèse* (2, 7) selon laquelle « Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant[*1] ». Donc, dans la Bible, Dieu crée d'abord le corps, puis il lui insuffle l'âme, et cette doctrine, qui est devenue la doctrine officielle de l'Église, s'appelle *créationnisme.* Mais cette position posait des problèmes quant à la transmission du péché originel. Si l'âme n'est pas transmise par les parents, pourquoi les enfants ne sont-ils pas exempts du péché originel au point qu'ils doivent être baptisés ? Ainsi, Tertullien (*De anima*) avait-il soutenu que l'âme du parent se perpétue par voie de génération, *per traducem,* du père à l'enfant à travers la semence. Mais le *traducianisme* fut aussitôt jugé comme hérétique, car il présumait une origine matérielle de l'âme.

Celui qui s'est trouvé dans l'embarras, c'est saint Augustin, qui devait tenir compte des pélagiens, lesquels niaient la transmission du péché originel. C'est pourquoi, d'un côté il soutient la doctrine créationniste (contre le traducianisme corporel) et d'un autre côté il admet une sorte de traducianisme spirituel. Mais tous les commentateurs trouvent sa position plutôt tordue. Augustin avait été tenté d'accepter le traducianisme, mais à la fin, dans l'Épître 190, il confesse sa propre incertitude à cet égard, et il observe que les Saintes Écritures ne soutiennent ni traducianisme ni créationnisme. Voyez aussi son oscillation entre les deux thèses dans *De genesi ad litteram.*

Saint Thomas d'Aquin sera résolument créationniste, et il résoudra la question de la faute originelle d'une manière très élégante. Le péché originel se traduit par la semence comme une infection naturelle (*Somme Théologique,* I-II, 82, 1, *ad* 1, *ad* 2), mais cela n'a rien à voir avec la traduction de l'âme rationnelle :

1. On doit dire que le fils ne porte pas le péché de son père, parce qu'il n'est puni pour le péché de son père que si réellement il participe de sa faute. Et c'est précisément ce qui arrive dans le cas du péché originel, car la faute passe du père au fils par origine, comme le péché actuel passe d'un homme à l'autre par imitation.

2. L'âme n'est pas transmise, parce que la semence ne peut causer une âme raisonnable. Elle la prépare cependant de façon dispositive. Aussi est-ce vraiment par l'activité séminale que la nature humaine est transmise de père en fils, et, en même temps que la nature, le mal dont elle est infectée. En effet, celui qui naît à la vie humaine est associé à la faute du premier père du fait qu'il reçoit de lui la nature humaine par le flux des générations[*2].

Si l'âme ne se transmet pas par la semence, quand est-elle insérée dans le fœtus ? Rappelons que, pour saint Thomas, les végétaux ont une âme végétative, que chez les animaux, elle est absorbée par l'âme sensitive, tandis que chez les êtres humains ces deux fonctions sont absorbées par l'âme rationnelle, qui est celle qui rend l'homme doté d'intelligence – et j'ajoute qu'une personne, en tant que personne, était, par antique tradition, « substance individuelle d'une nature rationnelle ». Or, l'âme qui survivra à la corruption du corps et qui sera appelée à la damnation ou à la gloire éternelle, celle qui fait que l'homme est tel et non un animal ou un végétal, cette âme n'est autre que l'âme rationnelle.

Saint Thomas a une vision très biologique de la formation du fœtus : Dieu introduit l'âme uniquement quand le fœtus acquiert, au fur et à mesure, d'abord l'âme végétative puis l'âme sensitive. Ce n'est qu'à ce moment-là, dans un corps déjà formé, qu'est créée l'âme rationnelle (*Somme Th.*, I, 90).

C'est pourquoi, l'embryon n'a qu'une âme sensitive (*Somme Th.*, I, 76, 3) :

Selon Aristote, l'embryon est animal avant d'être homme. Ce serait impossible si l'âme sensitive avait une même essence avec l'âme intellectuelle. Car il est animal par l'âme sensitive, et homme par l'âme intellectuelle, il n'y a donc pas dans l'homme une même essence pour les deux âmes. […]

L'âme, sensitive, intellectuelle et végétative, ne forme donc dans l'homme qu'une seule et même âme. On comprendra aisément comment cela peut se faire en considérant les différentes espèces ou formes des êtres de la nature. Elles se distinguent les unes des autres par des degrés de perfection croissante ; les êtres animés sont plus parfaits que les êtres inanimés, les animaux plus que les plantes, les hommes plus que les animaux. Et il y a encore des degrés à l'intérieur de chacun de ces genres. Voilà pourquoi Aristote […] compare les espèces dans les êtres aux nombres qui changent d'espèce selon qu'on ajoute ou retranche une unité ; au livre II du traité *De l'âme*, il compare les différentes âmes aux figures géométriques dont l'une contient l'autre comme le pentagone contient le carré et possède un plus grand nombre de côtés. L'âme intellectuelle contient donc en sa perfection toute la réalité de l'âme sensitive des animaux, et de l'âme végétative des plantes. Une surface à cinq côtés n'a pas deux figures, celle d'un pentagone et celle d'un carré ; car la figure à quatre côtés serait inutile puisqu'elle est contenue virtuellement dans celle qui en a cinq. Semblablement, Socrate n'est pas homme par une âme, et animal par une autre, mais par une seule et même âme. […] L'embryon n'a d'abord qu'une âme sensitive. Celle-ci disparaît, et une âme plus parfaite lui succède, qui est à la fois sensitive et intellectuelle[*3].

Dans la *Somme Th.* (I, 118, 1, *ad* 4), il est dit que l'âme sensitive se transmet avec la semence.

Chez les animaux parfaits, qui sont engendrés par suite de l'union charnelle, la puissance active est dans la semence du mâle, selon Aristote, mais la matière du fœtus est procurée par la femelle. Dans cette matière, il y a dès le début une âme végétative, non pas en acte second, mais en acte premier, de même que l'âme sensitive chez ceux qui dorment. Mais quand cette âme commence à se nourrir, alors elle opère en acte. Cette matière fournie par la femelle est transformée par la vertu qui est dans la semence du mâle, jusqu'à ce qu'elle parvienne à être en acte l'âme sensitive ; non pas en ce sens que la force même qui était dans la semence deviendrait l'âme sensitive, car alors le générateur et l'engendré seraient une même chose, et ainsi nous nous trouverions plutôt devant un cas de nutrition et de croissance que devant celui de la génération, dit Aristote. Mais quand, par la vertu du principe actif qui était dans la semence, une âme sensitive a été produite dans l'engendré jusqu'à un certain stade de développement, alors cette âme sensitive de l'enfant commence à réaliser l'achèvement de son propre corps par la nutrition et la croissance. Alors, la vertu active qui était dans la semence cesse d'exister, celle-ci étant détruite, ainsi que l'esprit qui s'y trouvait contenu. Et cela n'est pas anormal, car cette vertu n'est pas l'agent principal, mais seulement l'instrument : le mouvement de l'instrument s'arrête lorsque l'effet est venu à l'existence[*4].

Et dans la *Somme Th.* (I, 118, 2, *Resp.*), Thomas nie que la puissance de la semence produise le principe intellectuel, et donc qu'il puisse exister une âme au moment où l'on conçoit. Comme l'âme intellective est une substance immatérielle, elle ne peut être causée par génération mais seulement par création divine. Si l'on admettait que l'âme intellectuelle se transmet au moyen de la semence, il faudrait aussi admettre qu'elle n'est pas autosubsistante et que, par conséquent, elle se corrompt à la corruption du corps.

Toujours dans la même question (*ad secundum*), Thomas nie aussi que, après l'âme végétative, présente dès le début, survienne une autre âme, à savoir l'âme sensitive ; et après celle-là, une autre encore, à savoir l'âme intellective. Ainsi, dans l'homme, il y aurait trois âmes, chacune étant en puissance par rapport à l'autre. Et il nie que cette même âme, laquelle au début n'était que végétative, puis, par l'action de la vertu de la semence, est amenée à être sensitive, soit enfin conduite à être intellective, non par la puissance active de la semence, mais par la vertu d'un agent supérieur, à savoir Dieu qui, du dehors, viendrait l'illuminer :

> Mais cela ne tient pas : 1° parce qu'une forme substantielle ne peut comporter de plus ou de moins : l'addition d'une plus grande perfection crée une autre espèce, de même que l'addition d'une unité change l'espèce dans les nombres. Et il n'est pas possible qu'une seule et même forme appartienne à des espèces différentes. 2° parce qu'il s'ensuivrait que la génération de l'animal serait un mouvement continu passant peu à peu de l'imparfait au parfait, comme cela arrive dans une altération. 3° parce qu'il en résulterait que la génération de l'homme ou de l'animal ne serait pas une génération proprement dite, puisque son sujet serait un être déjà en acte. En effet si, dès le début, dans la matière du fœtus il y avait une âme végétale, qui peu à peu parviendrait jusqu'à l'homme parfait, il y aurait toujours addition d'une perfection sans la destruction de la perfection précédente. Cela est contraire à la notion de génération proprement dite. 4° ou bien ce qui est produit par l'action de Dieu est quelque chose de subsistant (et alors il doit différer par son essence de la forme précédente, qui n'était pas subsistante, et nous revenons alors à l'opinion de ceux qui reconnaissent plusieurs âmes dans le corps), ou bien ce n'est pas quelque chose de subsistant, mais seulement une perfection ajoutée à l'âme précédente, et alors il s'ensuit nécessairement que l'âme intellectuelle est détruite quand le corps est détruit ; ce qui est impossible. […]
>
> C'est pourquoi il faut dire ceci : puisque la génération d'un être cause toujours la destruction d'un autre être, il est nécessaire de dire que, aussi bien chez l'homme que chez les autres animaux, quand une forme plus parfaite est produite, la précédente disparaît. Cependant, la forme nouvelle possède tout ce que contenait la précédente, et quelque chose de plus. Ainsi, par plusieurs générations et destructions successives, on parvient à la dernière forme substantielle, chez l'homme comme chez les autres animaux. Et cela se révèle à nos sens dans le cas des animaux engendrés par la putréfaction. On doit donc dire que l'âme intellectuelle est créée par Dieu au terme de la génération humaine, et qu'elle est à la fois sensitive et nutritive, les formes précédentes ayant disparu.

Donc, au moment où elle est créée, l'âme rationnelle pour ainsi dire *formate* les deux âmes végétative et sensitive et elle les *recharge*, car elles sont impliquées par elle.

Dans la *Somme contre les Gentils* (II, 89, 11), on répète qu'il y a un ordre, une gradation dans la génération, à cause des formes intermédiaires dont est doté l'embryon depuis le début jusqu'à sa forme finale[*5].

À quel stade de la formation du fœtus est infuse cette âme intellective qui en fait une personne humaine à tous égards ? La doctrine traditionnelle était très prudente sur ce point, et l'on parlait en général de quarante jours. Thomas dit seulement que l'âme est créée quand le corps du fœtus est prêt à l'accueillir.

Dans la *Somme Th.* (III, 33, 2), Thomas se demande si l'âme du Christ a été créée en même temps que le corps. Notons que, comme la conception du Christ ne s'est pas passée au moyen du transfert de semence mais par la grâce du Saint-Esprit, il n'y aurait rien d'étonnant à ce que, dans un cas de ce genre, Dieu ait créé en même temps l'embryon et l'âme rationnelle. Mais même le Christ, en tant qu'homme-Dieu, doit suivre les lois humaines : « 1. Le principe de l'insufflation de l'âme peut être

envisagé de deux côtés. D'une part, selon la disposition du corps, et à cet égard l'âme n'a pas été insufflée au corps du Christ autrement qu'aux corps des autres hommes. De même en effet qu'un homme reçoit son âme aussitôt que son corps est formé, de même le Christ. Mais d'autre part on peut envisager ce principe seulement par rapport au temps. Et ainsi, parce que le corps du Christ fut parfaitement formé plus tôt que le nôtre, c'est plus tôt aussi qu'il fut animé. »

Mais ici il ne s'agit pas tant de savoir quand le fœtus devient un être humain, mais plutôt si l'embryon est déjà un être humain. Et sur ce point, Thomas, comme on l'a vu, est très clair. Et, même si le Supplément à la *Somme Théologique* n'est pas de sa main mais probablement de celle de son disciple Reginald de Piperno, il est intéressant de lire ce point 80, 4. La question est de savoir si, avec la résurrection des corps, resurgit tout ce qui a contribué à la croissance de ces corps, d'où quelques interrogations apparemment grotesques : la nourriture se transforme en substance de nature humaine ; il arrive qu'on se nourrisse de viande de bœuf, donc, si tout ce qui a été substance de nature humaine doit ressusciter, la viande de bœuf ressuscitera-t-elle elle aussi ? Il est impossible qu'une même chose ressuscite dans des hommes différents. Et pourtant, il est possible que quelque chose ait appartenu substantiellement à plusieurs hommes, comme dans le cas du cannibale qui se nourrit de chair humaine, qu'il transforme en sa propre substance. Alors, qui ressuscite ? Le mangeant ou le mangé ?

La question 80 répond d'une manière complexe et alambiquée et elle ne semble pas prendre parti entre les diverses opinions. Mais ce qui nous intéresse, c'est qu'à la fin de la discussion, il est dit que les êtres naturels sont ce qu'ils sont non par leur matière, mais par leur forme. C'est pourquoi, même si la matière qui eut d'abord la forme de viande de bœuf ressuscite ensuite dans l'homme sous forme de chair humaine, ce ne sera pas la chair d'un bœuf, mais celle d'un homme. Sinon, il faudrait dire que ressuscitera aussi le limon dont fut tiré le corps d'Adam. Quant à l'hypothèse du cannibalisme, la première opinion répond que les chairs ingérées ne deviennent jamais vraiment humaines dans celui qui s'en nourrit, mais dans celui qui a été mangé. C'est pourquoi les chairs susdites ressusciteront en ce dernier et non dans le premier.

Mais le point substantiel qui nous intéresse, c'est que selon cette question, les embryons ne prendront pas part à la résurrection de la chair, si d'abord ils n'ont pas été animés par l'âme rationnelle.

Or, il serait puéril de demander à saint Thomas l'absolution pour celle qui effectue un avortement dans les limites de temps données par la loi, et probablement ne pensait-il même pas aux implications morales de son discours, que nous qualifierions aujourd'hui d'exquisément scientifique. Il est cependant curieux que l'Église, qui en appelle toujours au magistère de Thomas d'Aquin, ait sur ce point décidé de s'éloigner tacitement de ses positions.

Il arrive un peu ce qui s'est passé pour l'évolutionnisme, avec lequel l'Église s'était accordée depuis bien longtemps, car il suffit d'interpréter au sens figuré les six jours de la création, comme l'ont toujours fait les pères de l'Église, et voilà qu'il n'y a plus de contrindications bibliques à une vision évolutionniste. Mieux, la *Genèse* est un texte délicieusement darwinien, puisqu'il nous dit que la création est advenue par phases, du moins complexe au plus complexe, du minéral au végétal à l'animal et à l'humain.

> Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. […] Dieu dit : « Que la lumière soit » et la lumière fut. Dieu vit que la lumière était bonne, et Dieu sépara la lumière et les ténèbres. Dieu appela la lumière « jour » et les ténèbres « nuit ». Il y eut

> un soir et il y eut un matin : premier jour. […] Dieu fit le firmament, qui sépara les eaux qui sont sous le firmament d'avec les eaux qui sont au-dessus du firmament, […] Dieu dit : « Que les eaux qui sont sous le ciel s'amassent en une seule masse et qu'apparaisse le continent » et il en fut ainsi. Dieu appela le continent « terre » et la masse des eaux « mers » […] Dieu dit : « Que la terre verdisse de verdure : des herbes portant semence et des arbres fruitiers donnant sur la terre selon leur espèce des fruits contenant leur semence » et […] Dieu fit les deux luminaires majeurs : le grand luminaire comme puissance du jour et le petit luminaire comme puissance de la nuit, et les étoiles. Dieu les plaça au firmament du ciel pour éclairer la terre, pour commander au jour et à la nuit, pour séparer la lumière et les ténèbres, […] Dieu dit : « Que les eaux grouillent d'un grouillement d'êtres vivants et que des oiseaux volent au-dessus de la terre contre le firmament du ciel » […] Dieu créa les grands serpents de mer et tous les êtres vivants qui glissent et qui grouillent dans les eaux […] Dieu dit : « Que la terre produise des êtres vivants selon leur espèce : bestiaux, bestioles, bêtes sauvages, selon leur espèce » […] Dieu dit : « Faisons l'homme à notre image, comme notre ressemblance » […] Alors Yahvé Dieu modela l'homme avec la glaise du sol, il insuffla dans ses narines une haleine de vie et l'homme devint un être vivant[*6].

Le choix d'une bataille antiévolutionniste et d'une défense de la vie qui arrive jusqu'à l'embryon semble plutôt être un alignement sur les positions du protestantisme fondamentaliste.

J'avais dit que ma conférence n'entendait pas prendre part aux débats actuels mais juste rendre compte de la pensée de Thomas d'Aquin, dont l'Église de Rome peut faire ce qu'elle veut. Je m'arrêterai donc ici, livrant ces documents à la réflexion de mes auditeurs.

[Conférence tenue le 25 novembre 2008 à Bologne, à l'École Supérieure d'études humanistes, à un congrès sur l'éthique de la recherche, puis publiée dans les actes (Francesco Galofaro éd., *Etica della ricerca medica e identità culturale europea*, Bologne, CLUEB, 2009).]

*1. *La Bible de Jérusalem*. (*N.d.l.T.*)

*2. Traduction dominicaine, 1984, à partir du texte de la commission Léonine. Toutes les citations sont tirées de cet ouvrage. (*N.d.l.T.*)

*3. *Ibid*.

*4. *Ibid*.

*5. « In generatione animalis et hominis in quibus est forma perfectissima, sunt plurimae formae et generationes intermediae, et per consequens corruptiones, quia generatio unius est corruptio alterius. Anima igitur vegetabilis, quae primo inest, cum embryo vivit vita plantae, corrumpitur, et succedit anima perfectior, quae est nutritiva et sensitiva simul, et tunc embryo vivit vita animalis ; hac autem corrupta, succedit anima rationalis ab extrinseco immissa, licet praecedentes fuerint virtute seminis. »

*6. *La Bible de Jérusalem*. (*N.d.l.T.*)

« Hugo, hélas ! »
La poétique de l'excès

Tout discours sur Victor Hugo commence en général par la réponse de Gide, lorsqu'on lui avait demandé quel était le plus grand poète français : « Hugo, hélas[*1] ! » Si l'on voulait s'acharner, on continuerait par la citation de Cocteau : « Victor Hugo était un fou qui se croyait Victor Hugo[*2]. »

Le cri de douleur de Gide signifiait beaucoup de choses, mais on tend désormais à l'interpréter au sens où Hugo (même, et peut-être précisément, le Victor Hugo narrateur) est un grand écrivain malgré ses innombrables défauts, sa grandiloquence, sa rhétorique parfois insupportable. La phrase de Cocteau est en revanche inexacte : Victor Hugo n'était pas un fou qui croyait être Victor Hugo ; Victor Hugo croyait seulement qu'il était Dieu, ou du moins l'un de ses interprètes autorisés.

Ce qui prévaut toujours chez Hugo, c'est l'excès lorsqu'il décrit les événements terrestres, ainsi que sa volonté farouche de les voir du point de vue de Dieu. Le goût de l'excès le conduit à décrire en procédant par énumérations interminables, à créer des personnages dont la psychologie est toujours jugée insoutenable, dégrossie à la hache, mais dont les passions sont portées à de tels niveaux de paroxysme qu'elles en deviennent mémorables, signe de forces qui font évoluer l'histoire. La volonté de se substituer à Dieu lui permet de voir toujours, au-dessous et au-dessus des événements qui agitent ses héros, les grandes forces qui animent l'histoire humaine, et si ce n'est pas Dieu, c'est le Fatum, un Destin qui se présente parfois comme la providence et parfois comme une sorte de projet presque hégélien qui domine et dirige les volontés individuelles.

Le goût de l'excès explique pourquoi Cocteau pouvait prendre Hugo pour le Seigneur Dieu, personnage excessif par définition, qui retourne l'Abysse pour créer le ciel et la terre, déchaîne des déluges universels, plonge les pécheurs dans les viscères enflammés de la Géhenne et ainsi de suite (allons, un peu de modération !) ; et d'autre part, ce goût de l'excès justifie la plainte mélancolique de Gide, qui évidemment identifiait l'art à l'équilibre apollinien et non à la fureur dionysiaque.

Je sais très bien que j'aime Hugo parce que, ailleurs, j'ai célébré le sublime par excès : l'excès peut même transformer la mauvaise écriture et la banalité en tempête wagnérienne et, pour expliquer le charme d'un film comme *Casablanca*, j'ai pressenti qu'un seul cliché était kitsch, et que cent clichés alignés éhontément devenaient épiques ; et j'ai dit à quel point *Le Comte de Montecristo* était mal écrit (à la différence d'autres romans de Dumas comme *Les Trois Mousquetaires*) et redondant et verbeux, mais que c'est précisément pour ces mauvaises qualités,

poussées au-delà de la limite du raisonnable, qu'il frôle le sublime dynamique de kantienne mémoire, et justifie l'emprise qu'il a eue et a sur des millions de lecteurs[*3].

Mais revenons à Hugo. Prenons un territoire typique de l'excès romantique, la représentation du laid et du mauvais.

Depuis Achille Péliade jusqu'au seuil du Romantisme, le héros a toujours été beau, tandis que, de Thersite jusqu'à environ la même période, le méchant a toujours été laid, grotesque ou risible. Et quand un méchant se fait héros, on le fait devenir beau, voyez le Satan de Milton.

Mais avec le roman gothique, la perspective s'inverse : non seulement le héros se présente comme inquiétant et terrible mais l'antihéros aussi, dans sa noirceur, devient sinon fascinant du moins intéressant.

Byron dira de son Giaour que « son front sombre et surnaturel » est couvert d'un noir capuchon, que son œil farouche et son amer sourire inspirent à la fois la peur et un sentiment de culpabilité. Et Ann Radcliffe, dans *L'Italien ou le Confessionnal des pénitents noirs*, racontera un autre esprit ténébreux, à la silhouette impressionnante, fort maigre et de grande taille, et lorsqu'il marchait enveloppé dans la robe noire de son ordre, il y avait dans son air quelque chose de fantastique et de surnaturel, tandis que l'ombre de son capuchon, projetée sur la pâleur livide de son visage, donnait à ses grands yeux mélancoliques un caractère horrible.

Le Vathek de Beckford était d'aspect avenant et majestueux, mais quand il se mettait en colère, un de ses yeux devenait si terrible que l'on ne pouvait soutenir son regard, et le malheureux sur lequel l'œil se posait tombait à la renverse et parfois mourait sur-le-champ. Pour Stevenson, son Mister Hyde avait un teint pâle et la taille d'un nain, il donnait une impression de difformité sans toutefois présenter une malformation définie, il avait un sourire désagréable, il se comportait avec un mélange déconcertant de timidité et d'effronterie et il s'exprimait d'une voix rauque, susurrante, incertaine, qui inspirait du dégoût, de la répugnance et de la peur.

De Heathcliff, Emily Brontë dira que son front était voilé d'un lourd nuage, qu'il avait des yeux de basilic et que ses lèvres étaient serrées avec une expression d'indicible tristesse. Et Eugène Sue dira du Maître d'école que sa figure était sillonnée en tous sens de cicatrices profondes, livides ; l'action corrosive du vitriol avait boursouflé ses lèvres ; les cartilages du nez ayant été coupés, deux trous difformes remplaçaient les narines. Sa tête, démesurément grosse, était enfoncée entre deux épaules larges. Il avait les bras longs, musculeux ; les mains courtes, grosses et velues jusqu'à l'extrémité des doigts, ses jambes étaient un peu arquées. Son regard était inquiet, mobile, ardent comme celui d'une bête sauvage.

Mais dans la représentation de la laideur, Hugo est aussi dans l'excès, et pour des raisons qu'il expose dans sa célèbre préface à *Cromwell*, où, de la manière la plus aboutie, il théorise la révolution de la beauté qui, à l'époque romantique, se transforme en son opposé, la laideur, la difformité et, en tout cas, le grotesque.

Le génie moderne, dira-t-il, transforme les géants en nains : des cyclopes, il obtient des gnomes. Le contact avec le difforme a conféré au sublime moderne quelque chose de plus grand, de plus sublime, que le beau antique.

Le grotesque est l'autre face du sublime, l'ombre de la lumière, le grotesque est la source la plus riche que la nature puisse offrir à l'art. La beauté universelle, que l'Antiquité répandait

solennellement sur toute chose, n'était pas dépourvue de monotonie et cette impression peut devenir de l'ennui à force d'être réitérée. La beauté n'a qu'un type, la laideur en a mille. Le sublime accolé au sublime peine à faire contraste, et il faut faire une pause pour tout, même pour la beauté. La salamandre fait ressortir l'ondine ; le gnome rend plus beau l'éphèbe.

Mais lorsqu'il crée, Hugo est plus radical que lorsqu'il théorise. La difformité n'est pas seulement une forme de mal s'opposant au beau et au bien, elle est elle-même stratégie d'une modestie atroce et non souhaitée, comme si Dieu avait voulu cacher aux autres, sous les hardes d'une laideur extérieure, une beauté intérieure, vouée toutefois à l'échec. Hugo s'attendrit sur la laideur sans rachat possible de l'araignée et de l'ortie (« J'aime l'araignée et j'aime l'ortie, /Parce qu'on les hait ; /Passants, faites grâce à la plante obscure, /Au pauvre animal. /Plaignez la laideur, plaignez la piqûre, /Oh ! plaignez le mal ! »).

Le Quasimodo de *Notre-Dame de Paris* a un nez tétraèdre, une bouche en fer à cheval, l'œil gauche obstrué d'un sourcil roux en broussaille tandis que l'œil droit disparaît entièrement sous une énorme verrue ; ses dents sont ébréchées çà et là, comme les créneaux d'une forteresse ; de sa lèvre calleuse, une de ses dents empiète comme la défense d'un éléphant… Il a une grosse tête hérissée de cheveux roux ; entre les deux épaules une bosse énorme ; de larges pieds, des mains monstrueuses ; ses jambes sont si étrangement fourvoyées qu'elles ne pouvaient se toucher que par les genoux, et, vues de face, ressemblaient à deux croissants de faucille qui se rejoignent par la poignée…

En contrepartie à cet aspect répugnant, Hugo donne à Quasimodo une âme sensible et une grande capacité d'aimer. Mais Hugo atteint des sommets avec la figure de Gwynplaine, l'Homme qui rit.

Gwynplaine n'est pas seulement le laid d'entre les laids, et le plus malheureux de sa laideur ; il est aussi, de tous, l'esprit le plus pur, capable d'amour infini. Et, paradoxe de la laideur romantique, monstrueux comme il est et, justement parce que monstrueux, il suscite le désir de la femme la plus belle de Londres.

Résumons, pour qui aurait oublié. Rejeton d'une famille noble, enlevé enfant pour une vendetta politique, Gwynplaine est transformé par les « comprachicos » en un masque grotesque, en défigurant chirurgicalement ses traits et en le condamnant à un éternel rire.

> La nature avait été prodigue de ses bienfaits envers Gwynplaine. Elle lui avait donné une bouche s'ouvrant jusqu'aux oreilles, des oreilles se repliant jusque sur les yeux, un nez informe fait pour l'oscillation des lunettes de grimacier, et un visage qu'on ne pouvait regarder sans rire. […] Mais était-ce la nature ? Ne l'avait-on pas aidée ?
>
> Deux yeux pareils à des jours de souffrance, un hiatus pour bouche, une protubérance camuse avec deux trous qui étaient les narines, pour face un écrasement, et tout cela ayant pour résultante le rire, il est certain que la nature ne produit pas toute seule de tels chefs-d'œuvre. […]
>
> Un pareil visage n'est pas fortuit, mais voulu. […] Gwynplaine enfant avait-il été assez digne d'attention pour qu'on s'occupât de lui au point de modifier son visage ? Pourquoi pas ? ne fût-ce que dans un but d'exhibition et de spéculation. Selon toute apparence, d'industrieux manieurs d'enfants avaient travaillé cette figure. Il semblait évident qu'une science mystérieuse, probablement occulte, qui était à la chirurgie ce que l'alchimie est à la chimie, avait ciselé cette chair, à coup sûr dans le très bas âge, et créé, avec préméditation, ce visage. Cette science, habile aux sections, aux obtusions et aux ligatures, avait fendu la bouche, débridé les lèvres, dénudé les gencives, distendu les oreilles, décloisonné les cartilages, désordonné les sourcils et les joues, élargi le muscle zygomatique, estompé les coutures et les cicatrices, ramené la peau sur les lésions, tout en maintenant la face à l'état béant, et de cette sculpture puissante et profonde était sorti ce masque, Gwynplaine. (*L'Homme qui rit*, II, 1)

Gwynplaine le défiguré s'exhibe dans une troupe de saltimbanques, il est très apprécié des

spectateurs, et, dès l'enfance, il aime d'un amour pur Déa, une petite aveugle qui s'exhibe avec lui. Gwynplaine ne voyait sur terre qu'une seule femme, cette enfant aveugle. Déa idolâtrait Gwynplaine, elle le touchait et lui disait : « Tu es si beau ».

Jusqu'à ce que se produisent deux événements. Lady Josiane, sœur de la reine, convoitée pour sa beauté par tous les gentilshommes de la cour, voit Gwynplaine au théâtre, elle s'entiche de lui, et lui envoie un billet : « Tu es horrible, et je suis belle. Tu es histrion, et je suis duchesse. Je suis la première, et tu es le dernier. Je veux de toi. Je t'aime. Viens. »

Gwynplaine est partagé entre l'excitation, le désir et son amour pour Déa, quand quelque chose d'autre se produit. Il croit être arrêté, est soumis à un interrogatoire, à une confrontation avec un bandit moribond ; bref, soudain il est reconnu comme étant lord Fermain Clancharlie, baron de Clancharlie et Hunkerville, marquis de Corleone en Sicile, et pair d'Angleterre – enlevé et mutilé dans sa tendre enfance pour une vendetta familiale.

Nous allons à grands traits, parce que Gwynplaine se trouve ballotté de la fange aux étoiles sans même comprendre ce qui lui arrive, sauf qu'à un moment donné, il se retrouve, somptueusement vêtu, dans les salles d'un palais dont on dit qu'il lui appartient.

Il le vit comme un palais enchanté, et déjà la série de merveilles qu'il y découvre (seul dans ce désert resplendissant), l'errance dans les pièces et les cabinets, tout cela fait tourner la tête, la sienne et celle du lecteur. Ce n'est pas un hasard si ce chapitre s'intitule : « Ressemblance d'un palais avec un bois », et si la description de ce Louvre, ou de cet Ermitage, prend cinq ou six pages, en fonction des éditions. Donc Gwynplaine erre, éberlué, de pièce en pièce jusqu'à ce que, arrivé dans une alcôve où, sur le lit, à côté d'une baignoire prête pour un bain virginal, il voie une femme nue.

Pas littéralement nue, nous avertit Hugo. Elle était habillée. Mais la description de cette femme habillée, surtout si on la voit avec les yeux de Gwynplaine, représente certainement l'un des sommets de la littérature érotique.

> Au centre de la toile, à l'endroit où est d'ordinaire l'araignée, Gwynplaine aperçut une chose formidable, une femme nue. Nue à la lettre, non. Cette femme était vêtue. Et vêtue de la tête aux pieds. Le vêtement était une chemise, très longue, comme les robes d'anges dans les tableaux de sainteté, mais si fine qu'elle semblait mouillée. De là un à peu près de femme nue, plus traître et plus périlleux que la nudité franche. […] La toile d'argent, diaphane comme une vitre, était un rideau. Elle n'était fixée que du haut, et pouvait se soulever. […] Sur ce lit, d'argent comme la toilette et le canapé, était couchée la femme. Elle dormait. […] Entre sa nudité et le regard il y avait deux obstacles, sa chemise et le rideau de gaze d'argent, deux transparences. La chambre, plutôt alcôve que chambre, était éclairée avec une sorte de retenue par le reflet de la salle de bain. La femme peut-être n'avait pas de pudeur, mais la lumière en avait. Le lit n'avait ni colonnes, ni dais, ni ciel, de sorte que la femme, quand elle ouvrait les yeux, pouvait se voir mille fois nue dans les miroirs au-dessus de sa tête. […] Gwynplaine ne percevait aucun de ces détails. La femme, voilà ce qu'il voyait. Il était à la fois pétrifié et bouleversé ; ce qui s'exclut, mais ce qui existe. Cette femme, il la reconnaissait. Elle avait les yeux fermés et le visage tourné vers lui. C'était la duchesse. […] Il la revoyait ! Il la revoyait terrible. La femme nue, c'est la femme armée. […] Cette impudeur se dissolvait en rayonnement. Cette créature était nue avec autant de calme que si elle avait droit au cynisme divin, elle avait la sécurité d'une olympienne qui se fait fille du gouffre, et qui peut dire à l'océan : Père ! et elle s'offrait, inabordable et superbe, à tout ce qui passe, aux regards, aux désirs, aux démences, aux songes, aussi fièrement assoupie sur ce lit de boudoir que Vénus dans l'immensité de l'écume. (*L'Homme qui rit*, VII, 3)

Et voilà que Josiane se réveille, reconnaît Gwynplaine et commence une furieuse opération de séduction à laquelle le malheureux ne sait pas résister, sauf que la femme l'amène au comble de son désir mais ne lui cède pas encore. Elle se lance juste dans une série de fantasmes, plus érotisants que sa nudité, où elle se manifeste comme vierge (elle l'est encore) et comme prostituée, avide de jouir non seulement des plaisirs de la tératologie que Gwynplaine lui promet, mais aussi du frisson

que lui procurera le défi au monde et à la cour, perspective dont elle s'enivre : Vénus qui s'attend à un double orgasme, et par la possession privée et par l'exhibition publique de son Vulcain :

> — Je me sens dégradée près de toi, quel bonheur ! Être altesse, comme c'est fade ! Je suis auguste, rien de plus fatigant. Déchoir repose. Je suis si saturée de respect que j'ai besoin de mépris. […]
>
> — Je t'aime non seulement parce que tu es difforme, mais parce que tu es vil. J'aime le monstre, et j'aime l'histrion. Un amant humilié, bafoué, grotesque, hideux, exposé aux rires sur ce pilori qu'on appelle un théâtre, cela a une saveur extraordinaire. C'est mordre au fruit de l'abîme. Un amant infamant, c'est exquis. Avoir sous la dent la pomme, non du paradis, mais de l'enfer, voilà ce qui me tente, j'ai cette faim et cette soif, et je suis cette Ève-là. L'Ève du gouffre. Tu es probablement, sans le savoir, un démon. Je me suis gardée à un masque du songe. Tu es un pantin dont un spectre tient les fils. Tu es la vision du grand rire infernal. […] Gwynplaine, je suis le trône, tu es le tréteau. Mettons-nous de plain-pied. Ah ! je suis heureuse, me voilà tombée. Je voudrais que tout le monde pût savoir à quel point je suis abjecte. Ou s'en prosternerait davantage, car plus on abhorre, plus on rampe. Ainsi est fait le genre humain. Hostile, mais reptile. Dragon, mais ver. Oh ! je suis dépravée comme les dieux. […] Tu n'es pas laid, toi, tu es difforme. Le laid est petit, le difforme est grand. Le laid, c'est la grimace du diable derrière le beau. Le difforme est l'envers du sublime. […]
>
> — Je t'aime ! cria-t-elle. Et elle le mordit d'un baiser. (III, 4)

Alors que Gwynplaine est prêt à céder, arrive un message de la reine qui annonce à sa sœur que l'Homme qui rit n'est autre que le légitime Lord Clancharlie et lui est destiné comme mari. Josiane commente : « Soit », elle montre du doigt la porte et (passant du tu au vous) elle dit à celui avec qui elle voulait s'unir sauvagement : « Sortez […] Puisque vous êtes mon mari, sortez. […] Vous n'avez pas le droit d'être ici. C'est la place de mon amant. »

Excessif Gwynplaine dans sa difformité, excessive Josiane dans son sadomasochisme initial, excessive sa réaction. La situation, qui s'est déjà renversée par le mécanisme normal de l'agnition (vous n'êtes pas un saltimbanque, vous êtes un Lord), enrichie par un double changement de fortune (tu étais un misérable, maintenant non seulement tu es un seigneur, mais tu es désiré par la femme la plus belle du royaume, que tu désires toi aussi de toute ton âme perturbée et émue) – et cela suffirait sinon à la tragédie du moins à la comédie – la situation donc se renverse une fois encore. Non pas en tragédie (du moins pour le moment, Gwynplaine ne se tuera qu'à la fin), mais en farce grotesque. Le lecteur est épuisé et en un seul coup il a saisi *et* les trames du Destin *et* la trame de la société galante de ce siècle. Hugo n'a aucune pudeur ; comparée à lui, Josiane est pudibonde comme une sainte.

Venons-en à l'autre revers de fortune. Gwynplaine – que l'épisode de Josiane a déjà amené à comprendre les lois du pouvoir et des coutumes qui en représentent l'aspect extérieur – entre à la Chambre des lords, accueilli avec défiance et curiosité. Il ne fait rien pour se faire accepter, au contraire, au premier vote il se lève et prononce un appel passionné en faveur du peuple et contre l'aristocratie qui l'exploite. Un texte qui aurait pu être tiré du *Capital* de Marx mais qui – prononcé avec ce visage qui, fût-ce dans l'indignation, la passion, la douleur et l'amour pour la vérité – suscite non pas l'exaspération mais l'hilarité. La séance se clôt entre lazzi et quolibets, Gwynplaine comprend que ce monde n'est pas le sien et, après l'avoir cherchée désespérément, il retourne vers Déa au moment où, hélas, éprouvée davantage par la disparition de son aimé que par le mal qui la ronge depuis longtemps, elle meurt, heureuse, dans ses bras.

Gwynplaine ne résiste pas, partagé entre deux mondes dont l'un le méprise et l'autre lui échappe, il s'ôte la vie.

Ainsi, chez Gwynplaine, héros romantique par excellence, nous trouvons en synthèse tous les éléments du romanesque : la passion très pure, la tentation et la fascination du péché, le brusque revers de fortune avec le passage de l'abîme aux fastes de la cour, la rébellion titanesque contre le

monde de l'injustice, le témoignage héroïque en faveur de la vérité quitte à tout perdre, la mort de consomption de l'aimée, le destin couronné par le suicide. Tout cela, dans l'excès de l'emphase.

Bien qu'étant une œuvre de jeunesse, *Notre-Dame de Paris* montre déjà les signes d'une poétique de l'excès. Dans les chapitres initiaux, pour rendre l'idée d'une fête publique et de la participation de l'aristocratie, de la bourgeoisie et des gens du peuple, pour rendre cette impression de « fourmillement », le lecteur doit ingurgiter une série démesurée de noms de personnages certes historiques mais dont il n'a jamais entendu parler, et qui ne lui disent donc rien. Et gare à qui chercherait à les identifier ou demanderait qui ils étaient. Il s'agit de voir un cortège, que sais-je, le défilé du 14 Juillet à Paris ou le *Trooping the Colour* à Londres, où l'on ne reconnaît pas les régiments malgré leurs uniformes différents, où l'on ne connaît pas leur histoire, mais où l'on saisit l'immensité de la parade et où l'on sait que si jamais on n'en voyait que la moitié, on perdrait le charme et la majesté de l'événement. Hugo ne nous dit jamais « il y avait foule », il nous met d'autorité au centre de cette foule et c'est comme s'il nous en présentait les composants un par un. À nous de serrer quelques mains, de faire semblant de reconnaître une silhouette qui devrait nous être connue, et ainsi de suite, puis, retour à la maison avec la sensation d'avoir vécu l'immense.

Il en va de même pour la visite dantesque de Gringoire à la cour des Miracles, entre vagabonds, pouilleux, bohémiens, moine défroqué, écolier perdu, vauriens de toutes les nations, une fille de joie, un narquois, un coquillard, un jeune hubin, un vieux sabouleux, de faux paralytiques, des voleurs à la tire, des mendiants, etc. Il ne s'agit pas de les reconnaître, c'est le lexique qui fait masse, on doit sentir le pullulement des bas-fonds et du mauvais sort, comprendre quel est ce peuple des marais, turbulent et purulent, qui, plusieurs chapitres plus loin, s'élancera à l'assaut de la cathédrale, comme une immense colonie de termites, de rats d'égouts, de cafards, de sauterelles, où le protagoniste n'est pas l'individu mais la masse. En somme, il faut apprendre et parcourir les énumérations, les listes, les catalogues, comme un flux musical. Et alors, on entre dans le livre.

Et nous arrivons au point où la poétique de l'excès se manifeste à travers la technique du catalogue ou de la liste. Technique qu'Hugo exploite à d'innombrables occasions mais qui trouve peut-être son emploi le plus continu, ample et consistant dans *Quatre-vingt-treize*.

Bien que l'on énumère et analyse les défauts de ce livre, le premier d'entre tous étant son incontinence oratoire, plus nous enfonçons le couteau dans la plaie, plus ces défauts nous paraissent splendides. Ce serait comme dire, pour un amoureux de Bach et ses architectures désincarnées, quasi mentales, que Beethoven hausse le niveau par rapport à tant de clavecins beaucoup plus tempérés : mais à quoi bon ? Arriverions-nous à nous soustraire au pouvoir de la Cinquième ou de la Neuvième ?

On peut refuser de participer à un repas pantagruélique, mais une fois qu'on a accepté le jeu, il est inutile de se souvenir des conseils du diététicien, ou de rêver à quelques expériences délicates de nouvelle cuisine. Si on a l'estomac pour prendre part à l'orgie, on fera des expériences mémorables, sinon, il vaut mieux sortir tout de suite, et s'endormir en lisant les aphorismes de quelque gentilhomme du XIV^e^ siècle. Hugo n'est pas pour les estomacs faibles. Par ailleurs, même si la bataille d'*Hernani* est en retard sur le *Sturm und Drang*, l'ombre de cette tempête et de cet assaut illumine jusqu'au dernier des romantiques, encore en 1874 – date de publication, sinon de gestation, du roman.

Pour comprendre comment *Quatre-vingt-treize* se nourrit d'excès, rappelons-en l'histoire qui, en

condensant, est élémentaire, mélodramatique juste ce qu'il faut, et, entre les mains d'un librettiste italien, aurait pu donner l'équivalent de la *Tosca* ou du *Trouvère* (sans le commentaire musical qui nous permet de prendre au sérieux même ces vers).

Nous sommes dans l'*annus horribilis* de la Révolution, la Vendée est insurgée, un vieil aristocrate aux grandes vertus guerrières débarque pour organiser militairement la révolte des masses paysannes qui sortent comme des diables des forêts mystérieuses et tirent en récitant le rosaire : c'est le marquis de Lantenac. La révolution, qui s'exprime dans la Convention, envoie contre lui ses hommes. D'abord, un jeune aristocrate républicain, Gauvain (qui est le neveu de Lantenac), d'une beauté féminine, foudre de guerre, mais utopiste angélique qui espère encore que le conflit pourra se résoudre sous le signe de la piété et du respect de l'adversaire. Et puis, celui que nous appellerions aujourd'hui le commissaire politique, Cimourdain, prêtre défroqué, impitoyable autant que l'est Lantenac, convaincu que la régénération sociale et politique ne peut passer que par un bain de sang, que tout héros gracié aujourd'hui deviendra l'ennemi de demain et les tuera. Cimourdain, par-dessus le marché (le mélodrame a ses exigences), a été le précepteur de Gauvain et il l'aime comme un fils. Hugo ne nous laisse jamais penser à une passion qui soit autre que l'identification totale d'un homme, d'abord chaste par foi puis par vocation révolutionnaire, à la paternité spirituelle – mais qui sait ?, la passion de Cimourdain est féroce, totale, charnellement mystique.

Lantenac et Gauvain essaient tour à tour de se tuer, dans cette lutte entre Révolution et Réaction, en se confrontant et se fuyant dans un tourbillon de massacres sans nom. Toutefois, cette histoire d'horreurs infinies s'ouvre sur la découverte d'une veuve affamée et de ses trois enfants par un bataillon républicain qui décide d'adopter les petits, lors d'un mois de mai radieux où « les oiseaux gazouillaient sous les baïonnettes ». Les enfants seront ensuite capturés par Lantenac, qui fusille la mère et garde en otages les petits (devenus mascottes républicaines). La mère survit à l'exécution et erre, désespérée, à leur recherche – tandis que les républicains se battront pour libérer les trois innocents, prisonniers de la sombre tour médiévale où, vers la fin, Lantenac sera assiégé par Gauvain. Après une résistance féroce, Lantenac réussit à s'enfuir par un passage secret, mais ses poursuivants ont mis le feu à la tour, les enfants vont périr, la mère désespérée réapparaît, et Lantenac (qui subit une sorte de transfiguration et, de Satan, se transforme en Lucifer salvateur) rentre dans la tour, se faisant ensuite capturer par ses ennemis, pour libérer les petits et les mettre hors de danger.

Dans l'attente du procès que Cimourdain a organisé sur place, en faisant venir la guillotine, Gauvain se demande s'il doit envoyer à la mort un homme qui a su racheter ses erreurs par un acte généreux : il entre dans la cellule de Lantenac qui, dans un long monologue, réaffirme les droits du trône et de l'autel, et à la fin, il l'aide à s'enfuir, et prend sa place dans la cellule. Quand Cimourdain découvrira son geste, il ne lui restera qu'à le traduire en justice et à décider – par son vote dirimant – de le condamner à mort, la mort de la seule personne qu'il ait jamais aimée.

Le thème récurrent des trois enfants accompagne la péripétie tourmentée de Gauvain, qui, sous l'égide de la gentillesse et de la piété, affrontera la punition qu'il revendique, et ces deux motifs jettent une lueur d'espoir sur ce futur qui ne peut qu'être préparé par le sacrifice humain. Il est inutile que l'armée entière réclame à cor et à cri la grâce de son commandant. Cimourdain connaît la convulsion des affects les plus profonds, mais il a consacré sa vie au devoir, à la loi, il est le

gardien de la pureté révolutionnaire qui s'identifie désormais à la terreur, ou plutôt à la Terreur. Mais au moment où la tête de Gauvain roule dans le panier, Cimourdain se tirera un coup de pistolet dans le cœur : « Et ces deux âmes, sœurs tragiques, s'envolèrent ensemble, l'ombre de l'une mêlée à la lumière de l'autre. »

Voilà, c'est tout. Hugo voulait-il juste nous faire pleurer ? Eh bien, non, et ma première observation, avant d'être exprimée en termes politiques, sera faite en termes narratifs. Il appartient à la *koinè* de tout spécialiste des structures narratives (et je vous épargne le rappel érudit aux variations théoriques secondaires) d'affirmer que, dans une histoire, il y a des acteurs qui évoluent, mais que ces acteurs incarnent des Actants, ou, en d'autres mots, des rôles narratifs à travers lesquels l'acteur peut passer en changeant de fonction dans la structure de la *fabula*. Par exemple, dans un roman comme *Les Fiancés* de Manzoni, il peut y avoir les forces du mal ou de la faiblesse humaine qui s'agitent contre celles d'une providence qui manœuvre les destins de tous, et un même acteur comme l'Innommé peut passer soudain d'un rôle d'Opposant à celui d'Adjuvant. Ainsi – par rapport aux acteurs enchaînés à un rôle actanciel immodifiable comme don Rodrigo d'un côté et fra Cristoforo de l'autre –, l'ambiguïté de don Abbondio s'explique, lui qui, pot de terre contre pots de fer, oscille sans cesse d'un rôle à l'autre, et c'est précisément pour cela que son égarement finit par nous sembler pardonnable.

Eh bien, quand Hugo, à un âge avancé, écrit ce roman qu'il portait en lui depuis longtemps (il y fait déjà allusion dans la préface de *L'Homme qui rit*, quelques années auparavant), il a profondément revu les positions politiques et idéologiques de sa jeunesse. Si, jeune, il avait manifesté des idées légitimistes et sympathisé pour la Vendée, concevant 1793 comme un point sombre dans le ciel bleu de 1789, il s'est orienté ensuite vers des principes libéraux, puis socialistes et, après le coup d'État de Louis-Napoléon, vers des idées socialistes, démocrates et républicaines. En 1841, dans son discours de réception à l'Académie française, il avait déjà rendu hommage à la Convention qui a « brisé le trône et qui a sauvé le pays, […] qui a commis des attentats et qui a fait des prodiges, que nous pouvons détester, que nous pouvons maudire, mais que nous devons admirer ! ». Tout en ne comprenant pas la Commune, à la Restauration, il se battra pour l'amnistie des communards. En somme, gestation et publication de *Quatre-vingt-treize* coïncident avec l'accomplissement d'une évolution vers des positions de plus en plus radicales. Hugo, pour comprendre la Commune, doit justifier la Terreur. Il se battait depuis longtemps déjà contre la peine de mort mais – se souvenant de la grande leçon réactionnaire d'un auteur qu'il connaissait bien, Joseph de Maistre – il savait que rédemption et purification passent pas les horreurs du sacrifice humain.

Le rappel à de Maistre apparaît justement dans ce quatrième chapitre du premier livre des *Misérables* où monseigneur Myriel contemple la guillotine :

> Qui l'aperçoit frissonne du plus mystérieux des frissons. […] L'échafaud est vision. […] Il semble que ce soit une sorte d'être qui a je ne sais quelle sombre initiative ; on dirait que cette charpente voit, que cette machine entend, que cette mécanique comprend, que ce bois, ce fer et ces cordes veulent. […] L'échafaud est le complice du bourreau ; il dévore ; il mange de la chair, il boit du sang. […] un spectre qui semble vivre d'une espèce de vie épouvantable faite de toute la mort qu'il a donnée.

Mais dans *Quatre-vingt-treize*, la guillotine, qui tuera pourtant le plus pur des héros de la Révolution, passe du côté de la mort à celui de la vie et, en tout cas, elle se dresse comme symbole du futur contre le plus sombre des symboles du passé. Elle est désormais dressée devant la Tourgue, la tour où était assiégé Lantenac. Dans cette tour sont condensés mille cinq cents ans de péchés

féodaux, elle représente un nœud entremêlé à dénouer, la guillotine lui fait face avec la pureté d'une lame qui tranchera le nœud. Elle n'est pas née du néant, elle a été fécondée par le sang qui a coulé pendant quinze siècles sur cette même terre, et du plus profond de la terre, elle s'élève, inconnue vengeresse, et elle dit à la tour : « Je suis ta fille ». Et la tour sent que sa fin approche. La comparaison n'est pas nouvelle pour Hugo : elle rappelle celle de Frollo dans *Notre-Dame de Paris* lorsqu'il compare le livre imprimé aux tours et aux gargouilles de la cathédrale : « Ceci tuera cela. » Dans *Quatre-vingt-treize*, même si elle est toujours et encore un monstre, la guillotine est du côté de l'avenir.

Qu'est-ce qu'un monstre féroce donneur de mort qui promet une vie meilleure ? Un oxymore. Victor Brombert[*4] a relevé les innombrables oxymores qui peuplent ce roman, anges de proie, désaccord intime, douceur colossale, hideusement secourable, sérénité terrible, innocents vénérables, l'enfer en pleine aurore, Lantenac qui, à un moment donné, d'infernal Satan redevient le Lucifer céleste. L'oxymore, écrit Brombert, est un microcosme rhétorique qui affirme la nature substantiellement antithétique du monde, mais il souligne qu'à la fin, les antithèses se résolvent en un ordre supérieur. L'histoire que *Quatre-vingt-treize* raconte est celle d'un crime vertueux, d'une violence secourable dont les finalités profondes doivent être comprises pour que ses épisodes puissent être justifiés. *Quatre-vingt-treize* veut être non pas l'histoire de ce que quelques hommes ont fait, mais l'histoire de ce que l'Histoire a contraint ces hommes à faire, indépendamment de leur volonté, souvent minée par la contradiction. Et l'idée d'une finalité de l'histoire justifie même la force qui, apparemment, voulait s'opposer à ces fins, la Vendée.

Et voici que nous en revenons à définir le rapport, dans ce livre, entre petits acteurs et Actants. Chaque individu et chaque objet, de Marat à la guillotine, n'est pas là pour représenter lui-même mais les grandes forces qui sont les protagonistes effectives du roman. Ici, vraiment, Hugo se donne à voir comme l'interprète autorisé de la volonté divine et il essaie de justifier du point de vue de Dieu chaque histoire qu'il raconte.

Quel que soit le bois dont est fait le Dieu d'Hugo, il est toujours présent dans sa fiction pour expliquer les énigmes sanguinolentes de l'histoire. Hugo n'aurait peut-être jamais écrit que tout ce qui est réel est rationnel, mais il aurait admis qu'est rationnel tout ce qui est idéal. En tout cas, il est toujours hégélien de reconnaître que l'histoire marche vers ses propres objectifs au-dessus de la tête des acteurs condamnés à en incarner les intentions. Il suffit de penser à la description beethovénienne de la bataille de Waterloo dans *Les Misérables.* À la différence de Stendhal, qui décrit la bataille avec les yeux de Fabrice, lequel est dedans et ne comprend pas ce qui se passe, Hugo la décrit avec les yeux de Dieu, il la voit d'en haut : il sait que si Napoléon avait su que, au-delà du plateau du Mont Saint-Jean, il y avait un ravin (mais son guide ne le lui avait pas dit), les cuirassiers de Milhaud ne se seraient pas écrasés au pied de l'armée anglaise ; que si le petit pâtre, qui servait de guide à Bülow, lui avait suggéré un parcours différent, l'armée prussienne ne serait pas arrivée à temps pour décider du sort de la bataille. Mais qu'importe tout cela, et que comptent les calculs erronés de Napoléon (acteur) et l'incompétence de Grouchy (acteur) qui aurait pu revenir et ne l'a pas fait, ou les ruses, s'il y en eut, de l'acteur Wellington, puisque Hugo définit Waterloo comme une bataille de premier ordre remportée par un capitaine de second ordre.

> Ce vertige, cette terreur, cette chute en ruine de la plus haute bravoure qui ait jamais étonné l'histoire, est-ce que cela est sans cause ? Non. L'ombre d'une droite énorme se projette sur Waterloo. […] La disparition du grand homme était nécessaire à l'avènement du grand siècle. Quelqu'un à qui on ne réplique pas s'en est chargé. La panique des héros s'explique. Dans la bataille de Waterloo, il y a plus du nuage, il y a du météore. Dieu a passé. (*Les Misérables,* vol. 1, chap. 12)

Et Dieu passe aussi par la Vendée et la Convention, en revêtant parfois les dépouilles actorielles de paysans sauvages et féroces, d'aristocrates convertis à l'égalité, de héros sombres et nocturnes comme Cimourdain ou solaires comme Gauvain. Hugo voit rationnellement dans la Vendée une erreur mais, comme cette erreur est voulue et gardée sous contrôle par un plan providentiel (ou fatal), il est fasciné par la Vendée, et il en écrit l'épopée. Il est sceptique, sarcastique, médisant avec les petits hommes qui peuplent la Convention, mais tous ensemble, il les voit comme des géants, c'est-à-dire qu'il nous donne une image gigantesque de la Convention.

C'est pourquoi il n'est pas inquiet que ses acteurs soient psychologiquement rigides et embarrassés par leur destin, il ne se soucie pas que les fureurs froides de Lantenac, la dureté de Cimourdain ou la chaude douceur passionnée de son homérique Gauvain (Achille, Hector ?) soient improbables. Hugo veut nous faire sentir à travers eux les Grandes Forces qui sont en jeu.

Il entend nous raconter une histoire d'excès, et d'excès tellement inexplicables qu'ils ne peuvent être nommés que par l'oxymore. Quel style adopter pour raconter celui qui est dans l'excès ? Un style excessif. Exactement ce qui était dans les cordes stylistiques de Hugo.

Nous avons déjà vu dans *L'Homme qui rit* qu'une des manifestations de l'excès est le renversement vertigineux des coups de théâtre et des perspectives. Il est difficile d'expliquer cette technique, dans laquelle Hugo est passé maître. Il sait que le canon de la tragédie exige des coups de théâtre, et que, dans la tragédie classique, en général, un seul coup de théâtre suffit largement – Œdipe découvre qu'il a tué son père et couché avec sa mère, que voulez-vous de plus ? Fin de l'action tragique, et catharsis – si vous arrivez à avaler la pilule.

Mais Hugo ne se contente pas de cela (peut-être ne se prend-il pas pour Victor Hugo ?). Voyons ce qui arrive dans *Quatre-vingt-treize*. La corvette *Claymore* essaie de violer le blocus naval républicain sur les côtes bretonnes pour y faire débarquer celui qui sera le chef de la révolte vendéenne, Lantenac. Vue de l'extérieur, on dirait un navire de charge, mais elle est armée de trente pièces d'artillerie. Et arrive le drame – Hugo, par crainte que nous n'en pressentions pas les dimensions, annonce : « Une chose effrayante venait d'arriver. » Une pièce d'artillerie s'était détachée. Le navire tangue au gré du caprice d'une mer agitée, un canon qui se balade d'un flanc à l'autre est pire qu'une salve ennemie. Chacun de ces coups au bordage peut défoncer le navire, il ouvre des brèches, personne ne peut l'arrêter. Et il condamne le bateau au naufrage. Une bête surnaturelle, nous avertit Hugo, de crainte que nous n'ayons pas compris, et, pour éviter toute équivoque, il en décrit l'aventure destructrice pendant cinq pages. Jusqu'à ce qu'un canonnier courageux, jouant avec la bête de fer comme le torero avec le taureau, l'affronte, se jette devant elle, au risque de sa vie, l'esquive, la provoque, l'assaille de nouveau ; il est sur le point d'être emporté quand Lantenac jette entre les roues un ballot de faux assignats, bloquant sa course pour un instant, et permet au marin de passer une barre de fer entre les rayons de ses roues arrière, de soulever le monstre, de le renverser, de le rendre à son immobilité minérale. L'équipage exulte. Le marin remercie Lantenac de lui avoir sauvé la vie, peu après Lantenac loue son courage devant tout l'équipage, et, la prenant à un officier, il lui accroche la croix de Saint-Louis.

Puis il ordonne qu'il soit fusillé.

Il a été courageux, mais il était responsable de la pièce d'artillerie, et il aurait dû vérifier qu'elle ne se détacherait pas. L'homme, sa décoration sur la poitrine, s'offre au peloton d'exécution.

Cela vous suffit comme renversement de situation ? Non. Le navire n'étant désormais plus fiable,

Lantenac rejoindra la côte sur un canot conduit par un marin. À mi-chemin, le marin se révèle être le frère du fusillé et il annonce à Lantenac qu'il va le tuer. Ce dernier se dresse devant le vengeur et lui fait un discours, encore cinq pages. Il lui explique ce qu'est le devoir, il lui rappelle que le leur est de sauver la France, de sauver Dieu ; il le convainc que lui, Lantenac, a agi selon la justice, tandis que, si le marin succombait au désir de vengeance, il commettrait la plus grande des injustices. (« Tu prends ma vie au roi et tu donnes ton éternité au démon »). Le marin, vaincu, lui demande grâce. Lantenac la lui accorde, il deviendra la créature de l'assassin de son frère, au nom de la Vendée.

Nous voilà servis en renversements de situation en chaîne. Venons-en à un autre et principal moteur de l'excès, la Liste Interminable. Après avoir défini le chef, il faut donner l'idée de l'armée qui l'attend. Hugo veut rendre l'image de l'insurrection philomonarchique dans toute son extension, village par village, château par château, zone par zone. Il aurait pu, assez platement, reproduire une carte de ces pays en marquant d'un point les foyers de révolte. Mais il aurait réduit un événement qu'il voulait cosmique à des dimensions régionales. Alors, avec une prodigieuse invention narrative, il présuppose un messager ayant la mémoire d'un Pic de la Mirandole. Halmalo ne sait pas lire, et Lantenac s'en satisfait, un homme qui lit est une gêne. Il suffit qu'il sache retenir. Et il lui donne ses instructions, dont je ne cite que quelques morceaux choisis, car l'énumération couvre huit pages :

— C'est bien. Écoute, Halmalo. Tu vas prendre à droite et moi à gauche. J'irai du côté de Fougères, toi du côté de Bazouges. Garde ton sac qui te donne l'air d'un paysan. Cache tes armes. Coupe-toi un bâton dans les haies. Rampe dans les seigles qui sont hauts. Glisse-toi derrière les clôtures. Enjambe les échaliers pour aller à travers champs. Laisse à distance les passants. Évite les chemins et les ponts. N'entre pas à Pontorson. […] Tu connais les bois ?

— Tous.

— De tout le pays ?

— Depuis Noirmoutier jusqu'à Laval.

— Connais-tu aussi les noms ?

— Je connais les bois, je connais les noms, je connais tout.

— Tu n'oublieras rien ?

— Rien.

— C'est bien. À présent, attention. Combien peux-tu faire de lieues par jour ?

— Dix, quinze, dix-huit, vingt, s'il le faut.

— Il le faudra. Ne perds pas un mot de ce que je vais te dire. Tu iras au bois de Saint-Aubin.

— Près de Lamballe ?

— Oui. Sur la lisière du ravin qui est entre Saint-Rieul et Plédéliac il y a un gros châtaignier. Tu t'arrêteras là. Tu ne verras personne. […]

— Tu feras l'appel. Sais-tu faire l'appel ? […]

Il tendit à Halmalo le nœud de soie verte.

— Voici mon nœud de commandement. Prends-le. Il importe que personne encore ne sache mon nom. Mais ce nœud suffit. La fleur de lys a été brodée par Madame Royale dans la prison du Temple. […]

« Écoute bien ceci. Voici l'ordre : *Insurgez-vous. Pas de quartier*. Donc, sur la lisière du bois de Saint-Aubin tu feras l'appel. Tu le feras trois fois. À la troisième fois tu verras un homme sortir de terre. […]

« Cet homme, c'est Planchenault, qu'on appelle aussi Cœur-de-Roi. Tu lui montreras ce nœud. Il comprendra. Tu iras ensuite, par les chemins que tu inventeras, au bois d'Astillé ; tu y trouveras un homme cagneux qui est surnommé Mousqueton, et qui ne fait miséricorde à personne. Tu lui diras que je l'aime, et qu'il mette en branle ses paroisses. Tu iras ensuite au bois de Couesbon qui est à une lieue de Ploërmel. Tu feras l'appel de la chouette ; un homme sortira d'un trou ;

c’est M. Thuault, sénéchal de Ploërmel, qui a été de ce qu’on appelle l’Assemblée constituante, mais du bon côté. Tu lui diras d’armer le château de Couesbon qui est au marquis de Guer, émigré. […] Tu iras ensuite à Saint-Ouen-les-Toits, et tu parleras à Jean Chouan, qui est à mes yeux le vrai chef. Tu iras ensuite au bois de Ville-Anglose, tu y verras Guitter, qu’on appelle Saint-Martin, tu lui diras d’avoir l’œil sur un certain Courmesnil, qui est gendre du vieux Goupil de Préfeln et qui mène la jacobinière d’Argentan. Retiens bien tout. Je n’écris rien parce qu’il ne faut rien écrire. […] Tu iras ensuite au bois de Rougefeu où est Miélette qui saute par-dessus les ravins en s’arc-boutant sur une longue perche.

Je saute trois pages entières :

— Tu iras à Saint-Mhervé. Tu y verras Gaulier, dit Grand-Pierre. Tu iras au cantonnement de Parné où sont les hommes aux visages noircis. […] Tu iras au camp de la Vache-Noire qui est sur une hauteur, au milieu du bois de la Charnie, puis au camp de l’Avoine, puis au camp Vert, puis au camp des Fourmis. Tu iras au Grand-Bordage, qu’on appelle aussi le Haut-du-Pré, et qui est habité par une veuve dont Treton, dit l’Anglais, a épousé la fille. Le Grand-Bordage est dans la paroisse de Quelaines. Tu visiteras Épineux-le-Chevreuil, Sillé-le-Guillaume, Parannes, et tous les hommes qui sont dans tous les bois.

Et ainsi de suite, jusqu’aux répliques finales :

— N’oublie rien.

— Soyez tranquille.

— Pars maintenant. Que Dieu te conduise. Va.

— Je ferai tout ce que vous m’avez dit. J’irai. Je parlerai. J’obéirai. Je commanderai. (*Quatre-vingt-treize*)

Et naturellement, il est impossible qu’Halmalo retienne tout, et le lecteur s’en rend compte, qui, une ligne plus bas, a déjà oublié les noms lus à la ligne précédente. L’énumération est ennuyeuse, mais il faut la lire, et la relire. C’est comme une musique. Ce sont des sons purs, ce pourrait être l’index des noms à la fin d’un atlas, mais cette furie catalogique fait de la Vendée un espace infini.

La technique de l’énumération est ancienne. Si quelque chose doit paraître tellement immense et confus qu’une définition ou une description ne pourraient en rendre la complexité, on recourt au catalogue, surtout pour donner la sensation d’un espace, avec tout ce qu’il contient. L’énumération (ou le catalogue) ne remplit pas un espace, qui en soi serait neutre, avec des apparences significatives, des pertinences, des évidences, des détails qui sautent aux yeux. Elle aligne des noms de choses, de personnes ou de lieux. C’est une hypotypose qui fait *voir* par excès de *flatus vocis*, comme si l’oreille assignait à l’œil une partie de la tâche, trop fatigante, de garder à l’esprit tout ce qu’il entend, ou comme si l’imagination s’efforçait de construire un lieu où puissent trouver place toutes les choses nommées. L’énumération est une hypotypose Braille.

Rien n’est inessentiel dans la liste qu’Halmalo fera semblant (j’espère) de retenir : l’ensemble est l’ampleur même de la contre-révolution, son enracinement dans la terre, les buissons, les villages, les forêts, les paroisses. De l’énumération, Hugo connaît toutes les ficelles, y compris la conviction (qu’Homère avait sans doute lui aussi) que les lecteurs ne liraient pas tout (ou que les auditeurs de l’aède l’écouteraient comme on écoute la récitation du rosaire, en cédant à la pure fascination incantatoire). Hugo, j’en suis sûr, savait que le lecteur sauterait ces pages, comme Manzoni le savait quand, contre toute règle narrative, il nous laisse en suspens avec don Abbondio devant les *bravi*, pour nous fournir quatre pages d’édits et proclamations (en vérité, quatre pages dans l’édition de 1840 mais presque six dans celle de 1827). Le lecteur saute (peut-être s’y arrêtera-t-il à la deuxième ou troisième lecture), mais il ne peut ignorer que l’énumération est sous ses yeux, elle lui impose de sauter ces pages car elle n’est pas supportable, mais c’est justement ce sentiment qui en amplifie la force. Pour en revenir à Hugo, l’insurrection a une telle ampleur que nous serions bien incapables de retenir tous les protagonistes, même rien que les chefs. C’est le remords de la lecture

renvoyée à plus tard qui nous fait sentir le sublime de la Vendée.

Sublime aussi est la révolte légitimiste et sublime doit être l'image de la Convention, quintessence de la Révolution. Nous arrivons au livre trois, qui s'intitule « La Convention ». Les premiers chapitres décrivent la salle, et déjà, dans ces sept premières pages, l'abondance descriptive fait perdre le sens de l'espace et laisse abasourdi. Et l'on poursuit, sur quinze autres pages, avec l'énumération de ceux qui composent la Convention, plus ou moins toujours de cette teneur :

> À droite, la Gironde, légion de penseurs ; à gauche, la Montagne, troupe d'athlètes. D'un côté, Brissot, qui avait reçu les clefs de la Bastille ; Barbaroux, auquel obéissaient les Marseillais ; Kervélégan, qui avait sous la main le bataillon de Brest, caserné au faubourg Saint-Marceau ; Gensonné, qui avait établi la suprématie des représentants sur les généraux ; […] Sillery, le boiteux de la droite, comme Couthon était le cul-de-jatte de la gauche ; Lause-Duperret, qui, traité de scélérat par un journaliste, l'invita à dîner en disant : « Je sais que "scélérat" veut simplement dire l'homme qui ne pense pas comme nous. » Banant-Saint-Étienne, qui avait commencé son almanach de 1790 par ce mot : La révolution est finie ; […] Vigée, qui s'intitulait grenadier dans le deuxième bataillon de Loire, et qui, menacé par les tribunes publiques, s'écriait : Je demande qu'au premier murmure des tribunes, nous nous retirions tous, et marchions à Versailles le sabre à la main ! Buzot, réservé à la mort de faim ; Valazé, promis à son propre poignard ; Condorcet, qui devait mourir à Bourg-la-Reine devenu Bourg-Égalité, dénoncé par l'Horace qu'il avait dans sa poche ; Pétion, dont la destinée était d'être adoré par la foule en 1792 et dévoré par les loups en 1794 ; vingt autres encore, Pontécoulant, Marboz, Lidon, Saint-Martin, Dussaulx, traducteur de Juvénal, qui avait fait la campagne du Hanovre ; Boilleau, Bertrand, Lesterp-Beauvais, Lesage, Gomaire, Gardien, Minvielle, Duplantier, Lacaze, Antiboul, et en tête un Barnave qu'on appelait Vergniaud. […] (*Quatre-vingt-treize*)

Et ainsi de suite, pendant quinze pages, une litanie digne d'une messe noire, Louis Antoine Léon Florelle de Saint-Just, Merlin de Thionville, Merlin de Douai, Soubrany, Billaud-Varenne, Fabre d'Églantine, Fréron-Thersite, Osselin, Garan-Coulon, Javogues, Camboulas, Collot d'Herbois, Goupilleau, Laurent Lecointre, Léonard Bourdon, Bourbotte, Levasseur de la Sarthe, Reverchon, Bernard de Saintes, Lecointe-Puyraveau, Robert Lindet, Lavicomterie, Chateauneuf-Randon, Le Peletier de Saint-Fargeau, comme si Hugo avait clairement conscience que, dans cette folle énumération, le lecteur perdrait l'identité des acteurs pour saisir les dimensions titanesques de l'Actant unique qu'il entendait mettre en scène : la Révolution elle-même avec ses gloires et ses misères.

Toutefois, il semble qu'Hugo (faiblesse, timidité, excès dans l'excès ?) craigne que le lecteur (dont on présume qu'il saute les pages) ne sache pas prendre vraiment la mesure du monstre qu'il veut représenter, et voici que – technique nouvelle dans l'histoire de l'énumération et, en tout cas, différente de la description de la Vendée – la voix de l'auteur intervient au début, à la fin, au beau milieu de la liste, pour en tirer continument la morale :

> Voici la Convention. Le regard devient fixe en présence de ce sommet. Jamais rien de plus haut n'est apparu sur l'horizon des hommes. Il y a l'Himalaya et il y a la Convention.
>
> […]
>
> La Convention est le premier avatar du peuple.
>
> […]
>
> Tout cet ensemble était violent, sauvage, régulier. Le correct dans le farouche ; c'est un peu toute la révolution.
>
> […]
>
> Rien de plus difforme et de plus sublime. Un tas de héros, un troupeau de lâches. Des faunes sur une montagne, des reptiles dans un marais. […] Dénombrement titanique.
>
> […]
>
> Tragédies nouées par les géants et dénouées par les nains.
>
> […]
>
> Esprits en proie au vent. Mais ce vent était un vent de prodige.

[…]

Telle était cette Convention démesurée ; camp retranché du genre humain attaqué par toutes les ténèbres à la fois, feux nocturnes d'une armée d'idées assiégées, immense bivouac d'esprits sur un versant d'abîme. Rien dans l'histoire n'est comparable à ce groupe, à la fois sénat et populace, conclave et carrefour, aréopage et place publique, tribunal et accusé.

La Convention a toujours ployé au vent : mais ce vent sortait de la bouche du peuple et était le souffle de Dieu.

[…]

Impossible de ne pas être attentif à ce grand passage d'ombres. (*Quatre-vingt-treize*, *passim*)

Insupportable ? Insupportable. Grandiloquent ? Pire encore. Sublime ? Sublime. Vous voyez que je suis entraîné par mon auteur et que je parle désormais comme lui : mais quand la grandiloquence rompt les digues, franchit le mur du son de l'Excès Excessif, alors naît une éventuelle poésie. *Hélas*.

Un auteur (à moins qu'il ne tire à la ligne, et écrive sans espoir d'immortalité pour les petites mains, les commis voyageurs ou les adeptes de la pornographie connus pour leurs orientations en ce moment précis et dans un pays donné), un auteur, disais-je, ne travaille jamais pour son lecteur empirique, il essaie de construire un Lecteur Modèle, c'est-à-dire ce lecteur qui, s'il accepte dès le départ les règles du jeu textuel qui lui est proposé, deviendra le lecteur idéal de ce livre, même mille ans plus tard. Est-ce à ce Lecteur Modèle que pense Hugo ? Moi, je crois qu'il en avait deux en tête. Le premier était celui qui lisait en 1874, c'est-à-dire quatre-vingts ans après le fatal *Quatre-vingt-treize*. Ce lecteur-là se souvenait encore des noms de la Convention : c'est comme si nous, en Italie, nous lisions aujourd'hui un livre sur les années vingt du siècle dernier ; l'apparition de figures comme Mussolini, D'Annunzio, Marinetti, Facta, Corridoni, Matteotti, Papini, Boccioni, Carrà, Italo Balbo ou Turati ne nous prendrait pas totalement au dépourvu. L'autre lecteur, c'est celui du futur (ou le lecteur étranger de son époque) qui – sauf pour quelques noms comme Robespierre, Danton, Marat – devrait avoir le tournis face à cette kyrielle d'inconnus ; mais en même temps, il devrait avoir l'impression d'entendre un bavardage ininterrompu qui parle du village qu'il visite pour la première fois et où, peu à peu, il apprend à se débrouiller dans une foule de figures contradictoires, à flairer un climat, à s'habituer peu à peu à évoluer dans une réception bondée où il devine que chaque visage inconnu est le masque d'une histoire sanglante et, en fin de compte, l'un des nombreux masques de l'Histoire.

On l'a dit, Hugo ne s'intéresse pas à la psychologie de ses personnages ligneux ou marmoréens, ce qui l'intéresse, c'est en d'autres termes l'antonomase, leur valeur symbolique. C'est ce qui se produit aussi pour les choses, pour les forêts de la Vendée, ou pour la Tourgue, l'immense tour où Lantenac est assiégé par Gauvain, tous deux liés à cette demeure ancestrale qu'ils chercheront à détruire, l'assaillant de l'extérieur et l'assiégé de dedans, menaçant de faire un ultime holocauste. On a versé beaucoup d'encre sur la valeur symbolique de cette tour, car, en elle, se consume un autre geste symbolique innocent, la destruction d'un livre par trois enfants.

Otages de Lantenac qui menace de les faire sauter si les républicains tentent de les libérer, enfermés dans la bibliothèque de la tour assiégée, les petits n'arrivent pas à faire mieux que détruire, et à transformer en une pluie de bouts de papier un précieux livre sur saint Barthélemy – et il est impossible de ne pas voir que, dans leur geste, est reproposée, à l'inverse, la nuit de la Saint-Barthélemy –, honte de la monarchie du temps qui fut, et donc, peut-être, vengeance de l'histoire, antistrophe infantile à ce travail de mise à zéro du passé qu'accomplit ailleurs la guillotine. Et par ailleurs, le chapitre qui raconte cette histoire dans l'histoire s'intitule « Le massacre de la Saint-

Barthélemy », car Hugo craint toujours que l'on ne frémisse pas assez.

Mais ce geste aussi s'impose comme symbolique grâce à l'Excès, les jeux des enfants sont minutieusement racontés sur quinze pages, et, grâce à cet excès, Hugo nous avertit que, même là, il ne s'agit pas d'une péripétie individuelle mais du survol de la tragédie d'un Actant sinon salvateur du moins bienveillant, l'Innocence. Certes, il aurait pu résoudre le tout dans une épiphanie foudroyante, et pour savoir qu'il en était capable, il suffit de lire les dernières lignes du chapitre sept du livre trois : la petite Georgette ramasse par brassées les morceaux du livre soumis à ce *sparagmos* sacré, les jette par la fenêtre, les regarde voltiger dans le vent, et elle dit : « Papillons », et l'ingénu massacre s'achève sur un envol de papillons dans le bleu du ciel. Mais il était impossible d'enchâsser cette courte épiphanie dans l'entrelacs de tant d'autres excès, sans danger de la rendre imperceptible. Si Excès il doit y avoir, même les apparitions les plus fulgurantes du lumineux (contre toute habitude mystique) devront durer très longtemps. Dans *Quatre-vingt-treize*, même la grâce doit apparaître sous forme de fange, de gargouillement de lave incandescente, de débordements d'eaux, de déluge d'affects et d'effets. Inutile de demander à Wagner de contenir la Tétralogie entière dans la mesure d'un scherzo de Chopin.

Mais, pour ne pas nous laisser embarquer par notre auteur, hâtons-nous de manière critique vers la fin. Après une bataille épique (quel grand réalisateur de cinéma eût fait Hugo !), Gauvain capture Lantenac. Le duel est fini. Cimourdain n'a pas d'hésitation et – avant même le procès – il fait dresser la guillotine. Tuer Lantenac, c'est tuer la Vendée, et tuer la Vendée, c'est sauver la France.

Mais Lantenac, nous le disions au début, s'est laissé prendre pour sauver les trois enfants qui risquaient de mourir brûlés dans cette bibliothèque dont lui seul a la clé. Face à ce geste de générosité, Gauvain ne se sent pas d'envoyer cet homme à la mort et il le sauve. Dans le dialogue entre Lantenac et Gauvain, puis dans celui entre Cimourdain et Gauvain, désormais en attente de sa mort, Hugo consume d'autres ressources oratoires en faisant se confronter deux mondes. Dans la première invective de Lantenac contre Gauvain (avant de savoir qu'il le sauverait), se déploie toute la morgue du ci-devant face au représentant de celui qui a guillotiné le roi ; dans la confrontation entre Cimourdain et Gauvain, émerge l'abîme entre le prélat de la vengeance et l'apôtre de l'espérance. Je voudrais l'homme fait par Euclide, dit Cimourdain, et Gauvain répond qu'il voudrait celui fait par Homère, et c'est pourquoi il n'arrive pas à nous faire haïr son homérique Vendée, mais en termes idéologiques cet Homère a tenté de nous dire que, pour construire l'avenir, il fallait passer par la ligne droite de la guillotine.

Voilà l'histoire que raconte le livre, l'histoire de ses choix stylistiques, l'histoire d'une littérature (la nôtre – mais d'autres sont possibles). Que dire ? Que les historiens ont décelé dans ce livre d'innombrables anachronismes et des licences inacceptables ? Qu'est-ce qui compte ? Hugo ne voulait pas faire de l'histoire, il voulait nous faire sentir la respiration haletante, le rugissement souvent fétide de l'Histoire. Nous tromper, comme Marx qui croyait Hugo plus intéressé par les conflits moraux des individus que par la compréhension de la lutte des classes[*5] ? Peut-être qu'au contraire, et on l'a dit, Hugo sculpte ses psychologies à coups de hache, afin de faire sentir à tout prix les forces en conflit – et s'il ne pouvait penser à la lutte des classes, il pensait certainement (Lukács l'a bien vu) aux idéaux d'une démocratie révolutionnaire qui indiquent la voie de l'avenir ; et Lukács lui-même tempérait son jugement par l'avertissement sévère que « les collisions réelles, humaines et historiques de l'aristocrate et du prêtre, qui se sont mis du côté de la Révolution, sont

transformées chez l'un et l'autre en ingénieux conflits de devoirs fondés sur cet humanisme abstrait[*6] ». Bon sang, on l'a pourtant dit et redit qu'Hugo ne s'intéressait pas aux classes mais au Peuple et à Dieu. Il était typique de la rigidité mentale du dernier Lukács de ne pas concevoir qu'Hugo ne pouvait être Lénine (éventuellement, Lénine était un Cimourdain qui ne se tuait pas à la fin) et que, au contraire, la magie tragique et romantique de *Quatre-vingt-treize* tient à ce qu'il fait jouer ensemble les raisons de l'Histoire et celles des morales individuelles, en mesurant la fracture continue entre politique et utopie.

Cela dit, je ne crois pas qu'il y ait de meilleure lecture pour saisir les mouvements profonds tant de la Révolution que de son ennemie, la Vendée, laquelle est aujourd'hui encore une idéologie pour les nostalgiques de la France profonde. Pour faire l'histoire de deux excès, Hugo (par ailleurs fidèle à sa poétique) ne pouvait que choisir la technique de l'Excès, portée à l'excès. C'est seulement si l'on accepte cette convention que l'on peut comprendre la Convention, en devenant le Lecteur Modèle auquel Hugo aspirait – construit non pas à coups de poinçonnage subtil, mais bien avec un *opus incertum* de masses à peine modelées. Mais, si l'on entre dans l'esprit qui anime ce roman, on en sort les yeux secs peut-être mais l'esprit en tumulte. *Hélas*.

[Inédit sous cette forme, ce texte synthétise différentes interventions écrites et orales.]

*1. Voir, pour l'histoire de cette réponse et les justifications qui se sont ensuivies, André Gide, *Hugo, hélas !*, éd. par Claude Martin, Paris, Éditions Fata Morgana, 2002.

*2. Jean Cocteau, *Le Mystère laïc*, in Id., *Œuvres complètes*, Lausanne, Maguerat, 1946, vol. X, p. 21.

*3. Cf. Umberto Eco « *Casablanca*, ou la renaissance des Dieux » in *La Guerre du faux*, Paris, Grasset, 1985, pp. 281-287 ; Umberto Eco, « Éloge de Monte-Cristo », in *De Superman au surhomme*, Paris, LGF – Livre de Poche, 1993, p. 85-102.

*4. Victor Brombert, *Victor Hugo et le roman visionnaire*, traduit de l'anglais par Héloïse Racah-Neefs, Paris, PUF, 1985.

*5. Karl Marx, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte*, Paris, Les Éditions sociales, 1969.

*6. György Lukács, *Le Roman historique* [1955], Paris, Payot, 1965.

Astronomies imaginaires

Avant tout, je tiens à préciser que, en parlant de géographies et d'astronomies imaginaires, je ne m'occuperai pas d'astrologie. Certes, l'histoire de l'astrologie a sans cesse croisé celle de l'astronomie, mais les astronomies et les géographies imaginaires que je m'apprête à évoquer ont été reconnues comme imaginaires ou fallacieuses par tous, alors que, aujourd'hui encore, hommes d'affaires et chefs d'État consultent les astrologues pour savoir comment se comporter. Donc, l'astrologie n'est pas une science, fût-elle exacte ou inexacte, mais une religion (ou une superstition, les superstitions étant toujours les religions des autres) et, en tant que telle, il est impossible de démontrer qu'elle est vraie ou fausse ; ici, il ne s'agit que de foi, et mieux vaut ne pas se mêler des questions de foi, au moins par respect pour ceux qui croient.

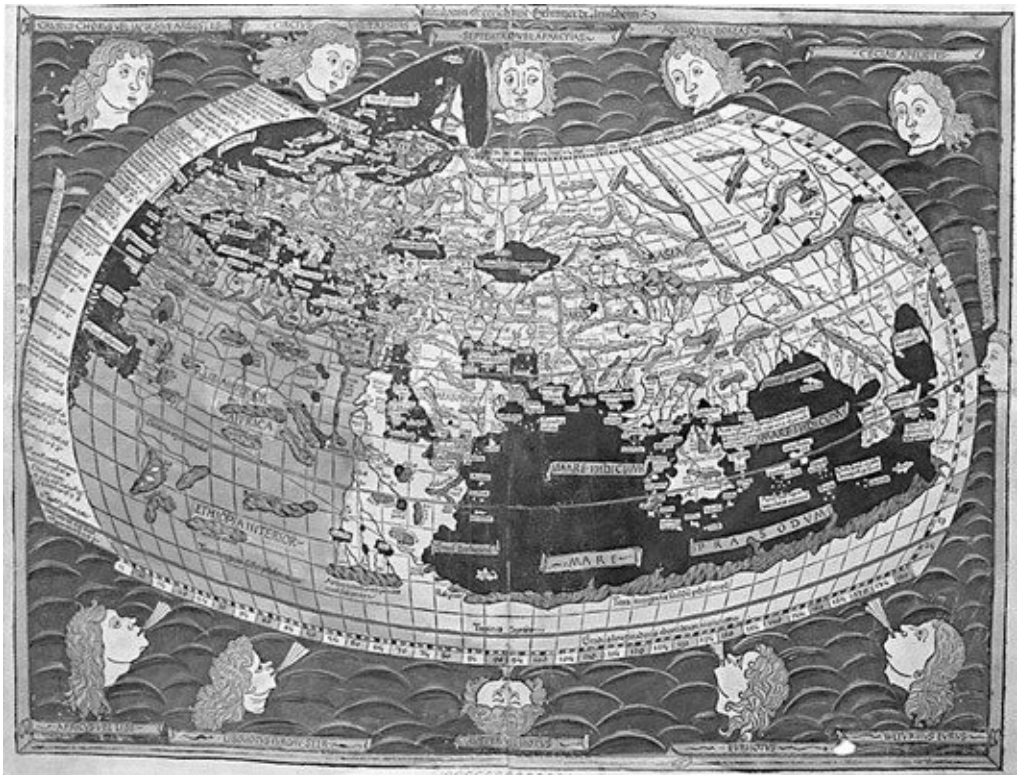
Par ailleurs, les géographies et les astronomies imaginaires dont je vais parler étaient pratiquées par des gens qui exploraient en toute bonne foi le ciel et la terre tels qu'ils les voyaient – et s'ils se sont trompés, on ne peut dire qu'ils étaient de mauvaise foi. En revanche, les astrologues d'aujourd'hui savent qu'ils se réfèrent à une voûte céleste différente de celle que l'astronomie a explorée et définie, et ils continuent pourtant à agir comme si cette image du ciel était vraie. Face à cette mauvaise foi des astrologues, on ne peut éprouver aucune sympathie. Ce ne sont pas des gens qui se sont trompés, ce sont des trompeurs. Le sujet est clos.

Petit garçon, je rêvais devant les atlas. J'imaginais des voyages et des aventures en terres exotiques, ou alors je devenais un conquérant perse qui parcourait les steppes d'Asie centrale pour ensuite descendre vers la mer de la Sonde et se construire un empire allant d'Ecbatane à l'île de Sakhaline. C'est sans doute pourquoi j'ai décidé, adulte, de visiter tous les lieux dont le nom avait jadis frappé mon imagination, comme Samarkand ou Tombouctou, le fort Alamo ou le rio des Amazones, et il ne me manque plus que Mompracem et Casablanca.

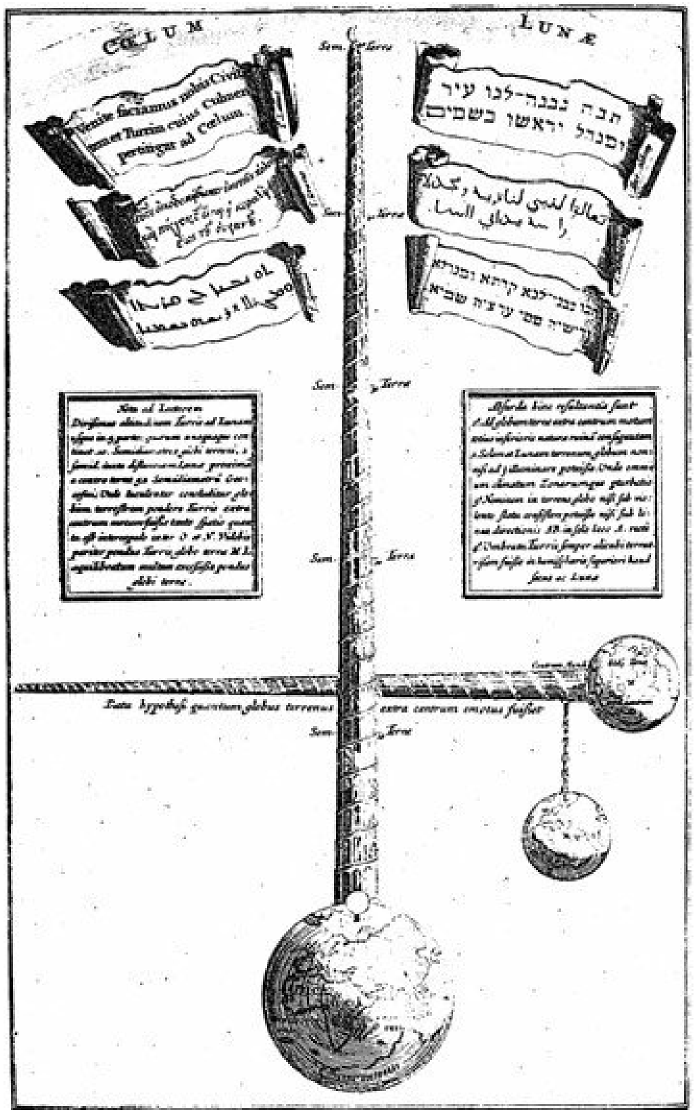
Mes fréquentations astronomiques furent plus compliquées, et se firent toujours par personne interposée. Dans les années soixante-dix et quatre-vingt, j'hébergeais dans ma maison de campagne un ami, exilé tchécoslovaque, qui se construisait des télescopes, et, depuis la terrasse, explorait le ciel nocturne, m'appelant quand il avait découvert quelque chose d'intéressant. J'avais décidé que seuls Rodolphe II de Prague et moi avions eu le privilège d'héberger durablement sous notre toit un astronome tchèque, et puis le mur de Berlin est tombé et mon astronome tchèque est retourné chez

lui.

Je me suis consolé avec ma collection de livres anciens, que j'ai baptisée *Bibliothèque sémiologique curieuse, lunatique, magique et pneumatique*, et qui ne comprend que des livres parlant de choses fausses. Ainsi, on y trouve les œuvres de Ptolémée mais pas celles de Galilée, et si, petit, je rêvais de mes voyages sur l'atlas De Agostini, maintenant je préfère rêver sur des cartes d'origine ptolémaïques.



Cette représentation du monde connu à l'époque est-elle imaginaire ? Il faut distinguer trois sens du mot « imaginaire ». Il y a des astronomies qui ont imaginé un monde en se fondant sur la pure spéculation et sur des pulsions mystiques, non pour dire comment était le cosmos visible, mais quelles étaient les forces invisibles et spirituelles qui le traversaient ; et il y a des astronomies qui, bien que fondées sur l'observation et sur l'expérience, ont imaginé des explications que nous, aujourd'hui, nous considérons comme fausses. Il suffit de voir l'explication qu'Athanasius Kircher, dans *Mundus subterraneus*, donne des taches solaires comme des petits jets de vapeur émanant de la surface de l'étoile. Ingénu mais pas ingénieux. Et pour en rester à Kircher, voici comment, dans *Turris Babel* (1679), il appliquait des principes physiques et des calculs mathématiques, pour démontrer qu'il était impossible d'élever jusqu'au ciel la tour de Babel ; en effet, passé une certaine hauteur et ayant atteint le poids du globe lui-même, elle aurait fait pivoter de quarante-cinq degrés l'axe terrestre.



La forme de la Terre

Anaximène, au VI^e siècle avant J.-C., parlait d’un rectangle terrestre, fait de terre et d’eau, et encadré par l’Océan, qui naviguait sur une sorte de coussin d’air comprimé.

Il était assez réaliste pour les Anciens de penser que la Terre était plate. Pour Homère, c’était un disque entouré de l’Océan et recouvert par la calotte des cieux, et pour Thalès et Hécatée de Milet, c’était un disque plat. Par contre, il était plus irréaliste de penser, comme Pythagore, pour des raisons mystico-mathématiques, qu’elle était sphérique. Les pythagoriciens avaient élaboré un système planétaire complexe où la Terre n’était même pas au centre de l’univers. Le Soleil se trouvait lui aussi en périphérie, et les sphères des planètes tournaient autour d’un feu central. Par ailleurs, chaque sphère produisait un son de la gamme musicale, et, pour établir une correspondance exacte entre phénomènes sonores et phénomènes astronomiques, on avait même introduit une planète inexistante, l’Antiterre. Dans leur fureur mathématico-musicale (et leur mépris pour l’expérience sensible), les pythagoriciens n’avaient pas envisagé que, si chaque planète produisait un son de la gamme, leur musique du monde produirait une épouvantable cacophonie, comme si un chat sautillait sur le clavier d’un piano. Mais cette idée, nous la retrouvons plus de mille ans après chez Boèce – et n’oublions pas que Copernic avait été inspiré aussi par des principes mathématico-esthétiques.

En revanche, c’est sur des observations empiriques que se fondaient les démonstrations

successives de la rotondité de la Terre. Que la Terre était ronde, bien entendu Ptolémée le savait, sinon, il n'aurait pu la diviser en trois cent soixante degrés de méridiens, mais Parménide, Eudoxe, Platon, Aristote, Euclide et Archimède l'avaient déjà compris. Et Ératosthène aussi le savait, lui qui, au IIIe siècle av. J.-C., avait calculé avec une bonne approximation la longueur du méridien terrestre, en calculant l'inclinaison du Soleil, différente à midi du solstice de printemps, quand il se reflétait au fond des puits d'Alexandrie et de Syène, ou d'Assouan.

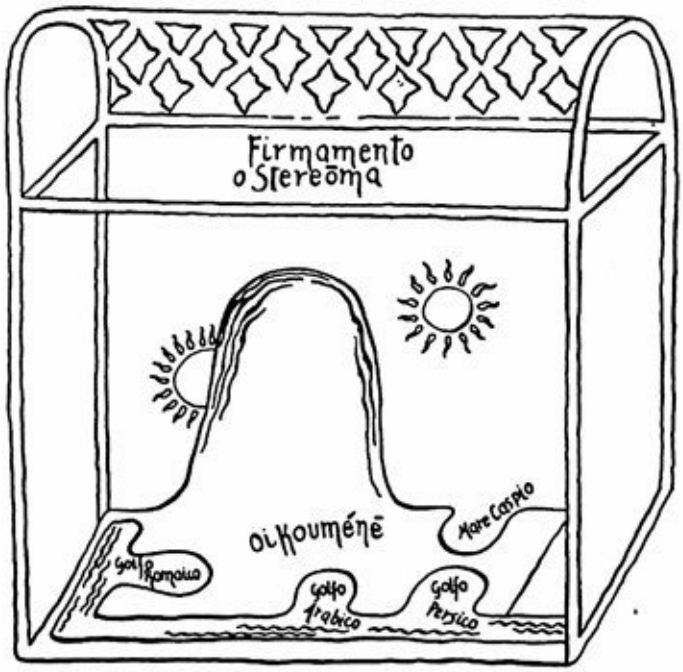
Mais à propos de la Terre plate, il faut ouvrir une parenthèse, pour dire qu'il n'existe pas seulement une histoire de l'astronomie imaginaire, mais aussi une histoire imaginaire de l'astronomie, laquelle survit aujourd'hui encore dans certains milieux scientifiques, sans parler de l'opinion publique.

Essayez de faire une expérience, et demandez à une personne cultivée d'une part ce qu'entendait démontrer Christophe Colomb lorsqu'il cherchait à atteindre le levant par le ponant, et d'autre part ce que les savants de Salamanque s'obstinaient à nier. La réponse, dans la majorité des cas, sera que Colomb pensait que la Terre était ronde, tandis que les savants de Salamanque pensaient que la Terre était plate et que, au bout d'un bref trajet, les trois caravelles se précipiteraient dans l'abîme cosmique.

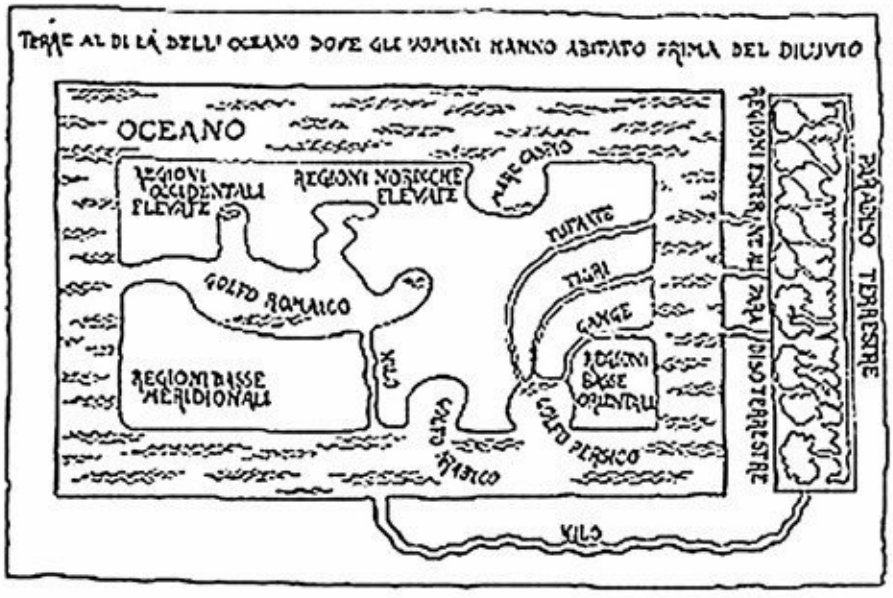
La pensée laïque du XIXe siècle, irritée par le fait que l'Église avait refusé l'hypothèse héliocentrique, a attribué à toute la pensée chrétienne (patristique et scholastique) l'idée que la Terre était plate. Cette opinion s'est renforcée au cours de la lutte menée par les partisans du darwinisme contre toute forme de fondamentalisme. Il s'agissait de démontrer que, de même qu'elles s'étaient trompées sur la sphéricité de la Terre, les Églises pouvaient se tromper sur l'origine des espèces. Ils ont donc exploité le fait que Lactance, auteur chrétien du IVe siècle, dans *Divinae institutiones*, s'opposait aux théories païennes de la rotondité de la Terre puisque, dans la Bible, l'univers était décrit sur le modèle du Tabernacle, et donc de forme rectangulaire, et aussi parce que : « Ceux qui pensent qu'il y a des antipodiens opposés à nos pas, cela a-t-il quelque sens ? ou bien y a-t-il quelqu'un d'assez inepte pour croire qu'il y a des hommes dont les plantes des pieds sont au-dessus de leurs têtes ?[*1] ».

Enfin, on avait découvert qu'un géographe byzantin du VIe siècle, Cosmas Indicopleustès, dans *Topographie chrétienne*, toujours avec l'idée du tabernacle biblique à l'esprit, avait soutenu que le cosmos était rectangulaire, avec un arc qui dominait le sol plat de la Terre.

La voûte incurvée reste cachée à nos yeux par le *stéréome*, le voile du firmament. Dessous, s'étend l'*écoumène*, la terre habitée, qui repose sur l'Océan et monte, par une pente imperceptible et continue vers le nord-ouest, où se dresse une montagne si haute que sa présence échappe à notre œil et son sommet se perd dans les nuages. Le Soleil, mû par les anges – auxquels on doit les pluies, les tremblements de terre et tous les autres phénomènes atmosphériques –, passe le matin de l'orient vers le sud, devant la montagne, et illumine le monde, et le soir, remonte vers l'occident et disparaît derrière la montagne. Le cycle inverse est accompli par la Lune et les étoiles.



Cosmas nous montre aussi la Terre comme si nous la regardions d'en haut. Il y a le pourtour de l'Océan, qui représente la terre de l'Océan où, avant le déluge, les hommes ont habité. Vers l'orient extrême de ces terres, séparées de l'Océan par des régions peuplées d'êtres monstrueux, il y a le Paradis Terrestre. Du Paradis naissent l'Euphrate, le Tigre et le Gange, qui passent sous l'Océan, et se jettent ensuite dans le golfe Persique, tandis que le Nil fait un parcours plus tortueux à travers les terres antédiluviennes, passe sous l'Océan, débouche sur les basses régions septentrionales, plus précisément en terre d'Égypte, et se jette dans le golfe Romaïque, c'est-à-dire l'Hellespont.



Jeffrey Burton Russell, dans *Inventing the Flat Earth* (New York, Praeger, 1991), montre que maints livres d'histoire de l'astronomie, faisant autorité et encore étudiés dans les écoles, affirment que la théorie de Cosmas devint l'opinion dominante au Moyen Âge, que l'Église médiévale enseignait que la Terre était un disque plat avec Jérusalem en son centre, et que même les œuvres de Ptolémée restèrent ignorées de tout le Moyen Âge. Or, le texte de Cosmas, écrit en grec, langue que le Moyen Âge chrétien avait oubliée, fut connu du monde occidental seulement en 1706 et publié en

anglais en 1897. Aucun auteur médiéval ne le connaissait.

Même un élève de troisième pourrait facilement déduire que, si Dante entre dans l'entonnoir infernal et ressort à l'opposé en voyant des étoiles inconnues au pied de la montagne du Purgatoire, cela signifie qu'il savait pertinemment que la Terre était sphérique. Et cette même opinion était partagée par Origène et Ambroise, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, Roger Bacon, Johannes de Sacrobosco, pour n'en citer que quelques-uns. La matière de la dispute à l'époque de Colomb était que les savants de Salamanque avaient fait des calculs plus précis que les siens, et qu'ils pensaient que la Terre, tout à fait ronde, était plus vaste que ce que notre Génois croyait, et qu'il était donc insensé d'essayer d'en faire une circumnavigation. Colomb, en revanche, bon navigateur mais piètre astronome, pensait que la Terre était plus petite que ce qu'elle était. Naturellement, ni lui ni les savants ne soupçonnaient qu'entre l'Europe et l'Asie, il y avait un autre continent. Les doctes de Salamanque avaient tort, tout en ayant raison ; et Colomb, tout en ayant tort, a poursuivi avec constance dans son erreur et il a eu raison – par sérendipité.

Comment s'est répandue l'idée que le Moyen Âge considérait la Terre comme un disque plat ? Au VII^e^ siècle, Isidore de Séville (qui pourtant n'était pas un modèle de minutie scientifique) calculait la longueur de l'équateur en quatre-vingt mille stades. Donc, il pensait que la Terre était sphérique. Toutefois, dans les manuscrits d'Isidore justement, apparaît un diagramme qui a inspiré de nombreuses représentations de notre planète, la fameuse carte en T.

La partie supérieure représente l'Asie, en haut, car c'était en Asie que, selon la légende, se trouvait le Paradis Terrestre ; la barre horizontale représente d'un côté la mer Noire, et de l'autre le Nil ; la barre verticale représente la Méditerranée, si bien que le quart de cercle de gauche représente l'Europe et celui de droite l'Afrique. Tout autour se trouve le grand cercle de l'Océan.

L'impression que la Terre était perçue comme un cercle date des cartes qui illustrent les commentaires à l'Apocalypse de Beatus de Liébana, un texte écrit au VIII^e^ siècle mais qui, illustré par des enlumineurs mozarabes au cours des siècles suivants, a largement influencé l'art des abbayes romanes et des cathédrales gothiques – et le modèle se retrouve dans d'innombrables autres manuscrits enluminés.

Comment était-il possible que des personnes qui considéraient que la Terre était sphérique fassent des cartes où l'on voyait une Terre plate ? La première explication est que nous le faisons nous aussi. Critiquer la platitude de ces cartes reviendrait à critiquer la platitude de nos atlas

d'aujourd'hui. Il s'agissait d'une forme naïve et conventionnelle de projection cartographique.

On pourrait objecter que, pendant ces mêmes siècles, les Arabes avaient produit des cartes plus véridiques, bien qu'elles aient souvent la mauvaise habitude de situer le nord au sud et le sud au nord. Mais nous devons prendre en considération d'autres éléments. Le premier nous est suggéré par saint Augustin, qui se souvient bien du débat ouvert par Lactance sur le cosmos en forme de tabernacle, mais qui, en même temps, connaît les opinions des Anciens sur la sphéricité du globe. La conclusion d'Augustin est qu'il ne faut pas se laisser impressionner par la description du tabernacle biblique car, on le sait, les Saintes Écritures parlent souvent par métaphores, et que la Terre est peut-être sphérique. Mais puisque savoir si elle est sphérique ou pas ne contribue pas à sauver l'âme, on peut ignorer cette question.

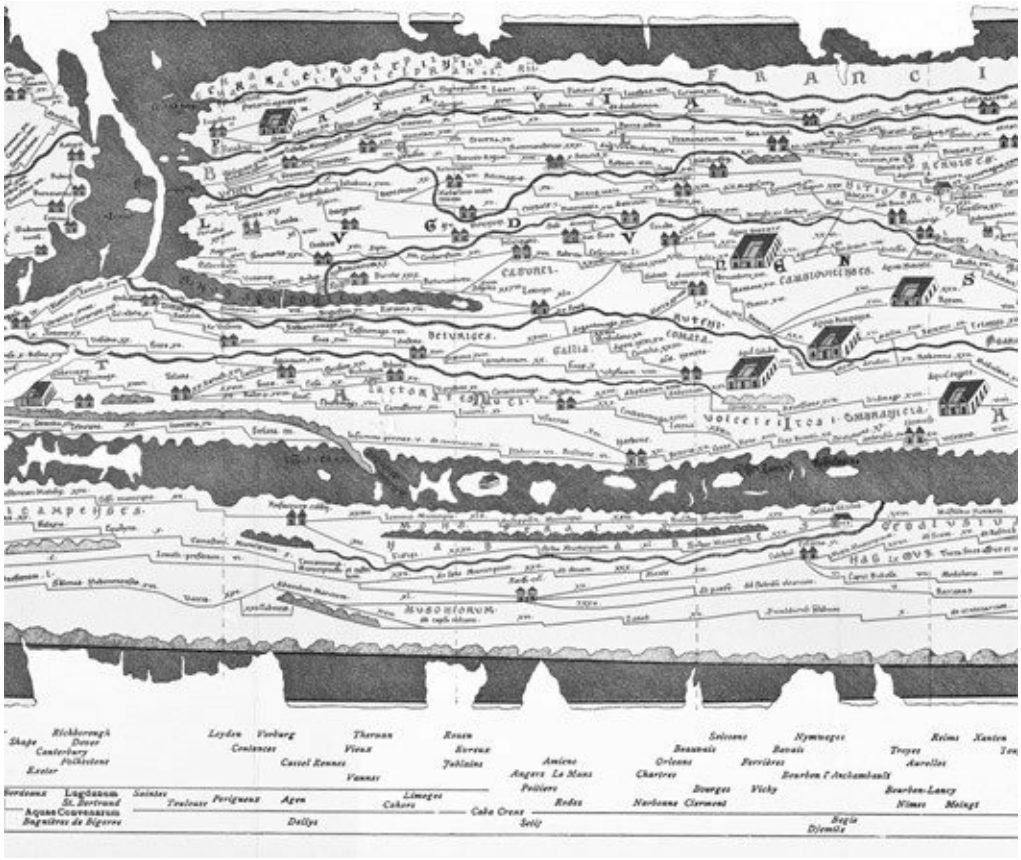
Cela ne veut pas dire, comme on l'a souvent insinué, qu'il n'y avait pas une astronomie médiévale. Il suffit de citer l'épisode de Gerbert d'Aurillac, le pape Sylvestre II du x^e^ siècle, qui, pour avoir une édition de la *Pharsale* de Lucain, promet en échange une sphère armillaire ; ignorant que la *Pharsale* était restée inachevée à la mort de Lucain, après avoir reçu un manuscrit amputé, il ne donne en échange qu'une demi-sphère armillaire. Signe, d'un côté, de la grande attention du premier Moyen Âge à la culture classique, mais en même temps de ses intérêts astronomiques. Entre les xii^e^ et xiii^e^ siècles sont traduits l'*Almageste* de Ptolémée et le *De Coelo* d'Aristote. Vous le savez, dans le quadrivium des écoles médiévales, l'une des matières enseignées était l'astronomie, et c'est du xiii^e^ siècle que date le texte Johannes de Sacrobosco, *Tractatus de sphaera mundi*, qui, calqué sur Ptolémée, constituera une autorité incontestée pendant quelques siècles à venir.

Toutefois, il est vrai aussi que les notions géographiques et astronomiques nous parviennent confusément d'auteurs comme Pline ou Solin, chez qui la préoccupation astronomique n'était certainement pas prédominante. La vision du cosmos ptolémaïque, sans doute transmise par des voies indirectes, était théologiquement la plus fiable. Comme l'avait enseigné Aristote, chaque élément du monde devait se tenir en son propre lieu naturel, duquel il ne pouvait être ôté que par violence et non par nature. Le lieu naturel de l'élément terrestre était le centre du monde, alors que l'eau et l'air avaient une position intermédiaire et que le feu était à la périphérie. C'était une vision raisonnable et tranquillisante, et après tout, Dante avait pu imaginer, sur cette image de l'univers, son voyage dans les trois royaumes de l'au-delà. Si cette représentation ne rendait pas compte de tous les phénomènes célestes, Ptolémée s'était ingénié à y introduire des ajustements et des corrections, la théorie des épicycles et des déférents par exemple, à partir de laquelle, afin d'expliquer divers phénomènes astronomiques, comme les accélérations, les saisons, les rétrogradations et les variations à distance des différentes planètes, on supposait que chaque planète accomplissait une révolution autour de la Terre à travers une circonférence majeure, le déférent, mais traçait aussi une révolution, ou épicycle, autour d'un point C de son déférent.

Enfin, le Moyen Âge était une époque de grands voyages mais, avec des routes défoncées, des forêts à traverser et des bras de mer à franchir en confiant son sort à quelque passeur du moment, il était impossible de tracer des cartes adaptées. Elles étaient purement indicatives, comme les instructions du *Guide du pèlerin* à Saint-Jacques-de-Compostelle, et elles disaient à peu près ceci : « Si tu veux aller de Rome à Jérusalem, dirige-toi vers le sud et demande ta route chemin faisant. » Maintenant, essayez de penser à la carte des lignes ferroviaires que propose n'importe quel horaire acheté en kiosque. À partir de ces séries de nœuds ferroviaires, en soi très claires si l'on doit prendre un train de Milan à Livourne (et apprendre qu'il nous faudra passer par Gênes), personne ne serait en mesure d'extrapoler avec exactitude la forme de l'Italie. La forme exacte de l'Italie

n’intéresse pas celui qui doit aller à la gare. Les Romains avaient tracé les routes qui reliaient chaque ville du monde connu, mais voici (p. 207) comment elles étaient représentées sur la carte dite de Peutinger, du nom de celui qui l’avait redécouverte au XV^e^ siècle.

La partie supérieure représente l’Europe, la partie inférieure l’Afrique, mais nous sommes exactement dans la situation de la carte ferroviaire. À partir de cette carte, on peut voir les routes, d’où elles partent et où elles arrivent, mais on ne devine ni la forme de l’Europe, ni celle de la Méditerranée, ni celle de l’Afrique (or, les Romains avaient des notions géographiques beaucoup plus précises). Mais ce qui intéressait, ce n’était pas la forme des continents, mais l’information selon laquelle, par exemple, il y avait une route permettant d’aller de Marseille à Gênes.



Pour le reste, les voyages médiévaux étaient imaginaires. Le Moyen Âge produit des encyclopédies, des *Imagines Mundi* qui cherchaient surtout à satisfaire le goût du merveilleux, en racontant les pays lointains et inaccessibles, et ces livres sont tous écrits par des gens qui n'avaient jamais vu les lieux dont ils parlaient, car la force de la tradition comptait alors davantage que l'expérience. Une carte n'entendait pas représenter la forme de la Terre mais énumérer les villes et les peuples que l'on pouvait rencontrer.

De plus, la représentation symbolique comptait plus que la représentation empirique. Sur nombre de cartes, le dessein de l'enlumineur était de représenter Jérusalem au centre de la Terre, et non de dire comment on arrivait jusqu'à Jérusalem. Tout cela alors que les cartes de la même période représentent déjà plutôt bien l'Italie et la Méditerranée.

Dernière considération. Les cartes médiévales n'avaient pas de fonction scientifique, elles répondaient à la demande de fabuleux du public, comme aujourd'hui, dirais-je, les magazines nous démontrent l'existence des soucoupes volantes, ou la télévision nous raconte que les pyramides furent construites par une civilisation extraterrestre. On scrutait le ciel à l'œil nu pour voir des comètes que l'imagination transformait aussitôt en quelque chose qui (aujourd'hui) confirmerait l'existence des ovnis. Sur de nombreuses cartes des XV^e^ et XVI^e^ siècles, où l'on a déjà des représentations cartographiques acceptables, sont encore dessinés les monstres mystérieux dont on pensait qu'ils habitaient ces contrées que la carte reproduit de manière pas tout à fait légendaire.

Et donc, ne soyons pas sévères avec les cartes médiévales. C'est en les ayant en tête que Marco Polo a fini par arriver en Chine, les Croisés à Jérusalem et peut-être les Irlandais ou les Vikings en Amérique.

Une parenthèse : les Vikings ont-ils vraiment atteint l'Amérique, comme le veut la légende ?

Nous savons tous que la véritable révolution médiévale arrive avec l'invention du gouvernail d'étambot. Sur les bateaux grecs et romains, sur ceux des Vikings et même sur ceux de Guillaume le Conquérant qui, en 1066, accostèrent sur les plages anglaises (comme le montre la tapisserie de la reine Mathilde à Bayeux), le gouvernail était constitué de deux rames latérales postérieures, manœuvrées de manière à imprimer la direction voulue à l'embarcation. Le système, outre qu'il était plutôt fatigant, rendait presque impossible la manœuvre des bâtiments de gros tonnage, mais surtout la navigation contre le vent étant donné que, pour le faire, il faut « louvoyer », c'est-à-dire manœuvrer le gouvernail alternativement de sorte que le navire offre d'abord un flanc puis l'autre à l'action du vent. Les marins devaient donc se contenter du petit cabotage, c'est-à-dire de longer les côtes de manière à pouvoir s'arrêter quand le vent n'était pas favorable.

Donc, les Vikings n'auraient jamais pu naviguer de l'Espagne à l'Amérique centrale comme l'a fait Christophe Colomb (et cela vaut aussi pour les moines irlandais). Mais la chose change si l'on envisage qu'ils ont fait d'abord le trajet de l'Islande au Groenland, puis, de là, vers les côtes canadiennes. Il suffit de regarder une carte pour comprendre comment de bons navigateurs sur des drakkars (et Dieu sait combien de naufrages) ont pu réussir et arriver à l'extrême nord du continent américain et peut-être sur les côtes du Labrador.

La forme du ciel

Mais laissons la Terre et venons-en au ciel. Entre le IVe et le IIIe siècle avant J.-C., Aristarque de Samos avait avancé une hypothèse héliocentrique, et Copernic s'en souvenait. Plutarque nous

raconte qu'Aristarque fut accusé d'impiété parce qu'il avait mis la Terre en mouvement, afin d'expliquer par la rotation terrestre des phénomènes astronomiques qu'on ne pouvait justifier autrement. Plutarque n'approuvait pas cette hypothèse et plus tard, Ptolémée la jugera « ridicule ». Aristarque avait trop d'avance sur son temps, et il se peut qu'il soit arrivé à sa conclusion pour des raisons erronées. D'autre part, l'histoire de l'astronomie est curieuse. Un grand matérialiste comme Épicure cultivait une idée qui a survécu très longtemps, au point que Gassendi, au XVIIe siècle, en discute encore et que, en tout cas, elle est attestée par le *De rerum natura* de Lucrèce : le Soleil, la Lune et les étoiles (pour tout un tas de motifs très sérieux) ne peuvent être ni plus grands ni plus petits que ce qu'ils apparaissent à nos sens. C'est pourquoi, Épicure estimait que le Soleil avait un diamètre d'une trentaine de centimètres.

Le *De revolutionibus orbium caelestium* de Copernic date de 1543. Nous, nous pensons que, soudain, le monde a subi un bouleversement et nous parlons de révolution copernicienne. Mais le *Dialogue sur les deux grands systèmes du monde* de Galilée date de 1632 (quatre-vingt-neuf ans plus tard) et nous savons les résistances qu'il a rencontrées. Par ailleurs, l'astronomie de Copernic comme celle de Galilée étaient des astronomies imaginaires, car elles se trompaient sur la forme des orbites planétaires.

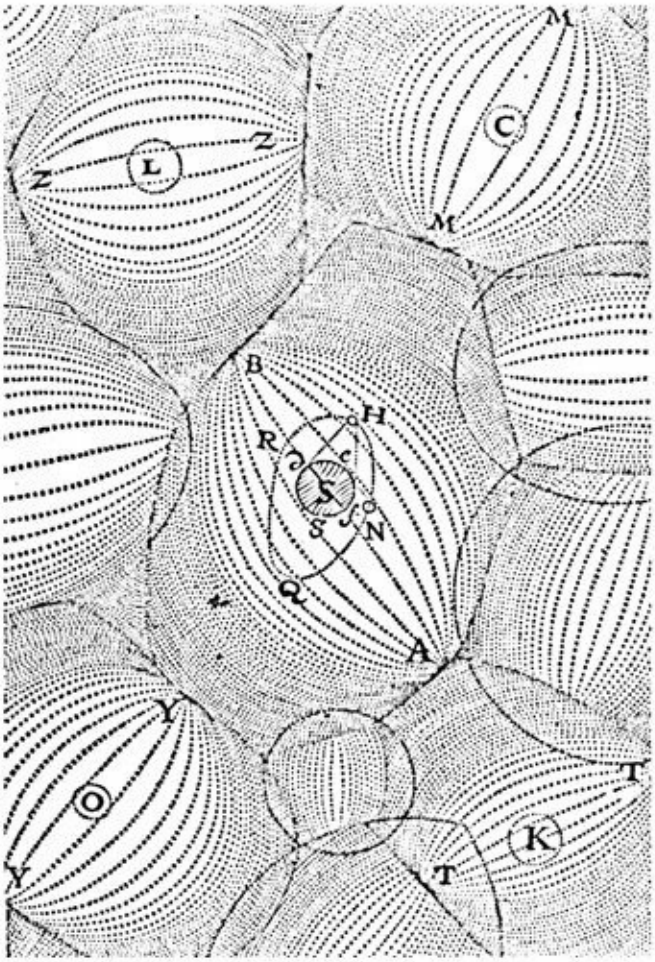
Mais la plus rigoureuse des astronomies imaginaires a été celle de Tycho Brahe, très grand astronome et maître de Kepler, qui avait élaboré une solution de troisième voie : les planètes tournent autour du Soleil, sinon on ne pourrait expliquer nombres de phénomènes astronomiques, mais le Soleil et les planètes tournent autour de la Terre, toujours immobile au centre de l'univers.

L'hypothèse de Brahe est considérée comme juste, notamment par les jésuites, et par le plus grand d'entre eux, Athanasius Kircher. Kircher était un homme cultivé, et il ne pouvait plus accepter le système ptolémaïque. Dans *Iter extaticum coeleste* (édition de 1660), sur une planche consacrée aux systèmes solaires, il nous montre aussi, en même temps que les systèmes platonicien et égyptien, le système copernicien, qu'il explique avec exactitude mais en ajoutant : « *quem deinde secuti sunt pene omnes Mathematici Acatholici et nonnullis ex Catholicis, quibus nimirum ingenium et calamus prurit ad nova venditanda* ». C'est pourquoi Kircher, n'appartenant pas à cette mauvaise engeance, choisit Brahe.

D'autre part, des thèses très étayées militaient contre l'idée d'une Terre qui tournerait autour du Soleil. Dans *Historia utriusque cosmi* (1617), Robert Fludd démontre avec des arguments mécaniques que, si l'on doit faire tourner une roue, telle que la roue céleste, il est plus facile de la faire tourner en exerçant une force à la périphérie, dans ces sphères où se trouvait le Premier Mobile, plutôt qu'en agissant sur le centre, où les coperniciens insensés placeraient *et* le Soleil *et* toute force génératrice de vie et de mouvement. Alessandro Tassoni, dans *Dieci libri di pensieri diversi* (1627), énumère une série de raisons pour lesquelles le mouvement terrestre semblait impensable. Je n'en cite que deux.

Argument de l'Éclipse. Si on retire la Terre du centre du monde, il faut la positionner soit au-dessous soit au-dessus de la Lune. Si on la met au-dessous, il n'y aura jamais d'éclipse du Soleil car la Lune étant au-dessus du Soleil ou au-dessus de la Terre, elle ne pourra jamais s'interposer entre la Terre et le Soleil. Si on la met au-dessus, il n'y aura jamais d'éclipse de lune car la Terre ne pourra jamais s'interposer entre elle et le Soleil. De plus, l'astronomie ne pourrait plus prédire les éclipses, parce qu'elle règle ses calculs sur les mouvements du Soleil et que, si le Soleil ne bougeait plus, son entreprise serait vaine.

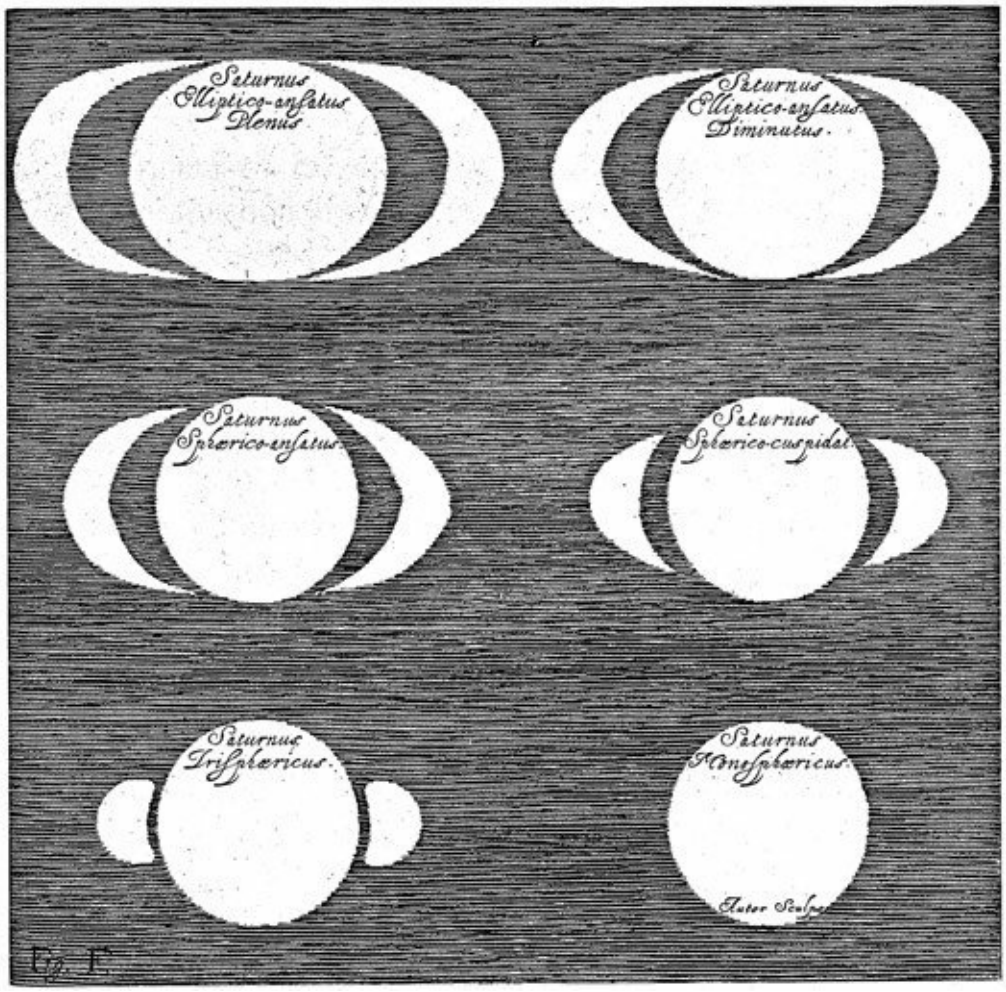
Argument des oiseaux. Si la Terre tournait, quand les oiseaux volent vers l'occident, ils ne pourraient jamais tenir tête à sa rotation et ils n'avanceraient jamais.



Descartes, qui penchait pour l'hypothèse galiléenne mais n'a jamais eu le courage de publier ses opinions à ce sujet, avait élaboré une théorie assez fascinante, celle des tourbillons (*Principia Philosophiae*, 1664). Il imaginait que les cieux étaient une matière liquide, comme une mer, qui tourne tout autour en formant des sortes de remous marins, des tourbillons précisément. Ceux-ci entraînent les planètes dans leur sillage, et un tourbillon entraîne la Terre autour du Soleil. Mais c'est le tourbillon qui tourne. La Terre reste immobile dans le tourbillon qui l'entraîne. La sagacité de Descartes consistait à formuler ces explications mirobolantes, lui permettant de sauver la chèvre géocentrique et les choux héliocentriques, comme de pures hypothèses, et donc il ne contestait pas la vérité reconnue par l'Église.

Comme le disait Apollinaire, *pitié, pitié pour nous qui combattons aux frontières de l'illimité et de l'avenir, pitié pour nos péchés, pitié pour nos erreurs* … Il s'agissait d'un temps où l'astronome

sérieux pouvait commettre encore de nombreuses erreurs, tel Galilée qui, avec sa longue-vue, découvre l'anneau de Saturne mais ne réussit pas à se rendre compte de ce dont il s'agit.



De prime abord, il dit avoir vu non pas une mais trois étoiles réunies en ligne droite parallèle à la ligne équinoxiale, et il représente ce qu'il a vu comme trois petits cercles. Dans ses écrits suivants, il estime que Saturne peut se présenter la forme d'une olive, et enfin, il ne parle plus de trois corps et d'une olive, mais de deux demi-ellipses avec deux petits triangles sombres au milieu des figures, et il nous propose un Saturne ressemblant à Mickey.

Cet anneau, Huygens sera le seul à en parler beaucoup plus tard.

L'infinité des mondes

En errant entre des mondes issus de son imagination, l'astronomie imaginaire de nos ancêtres,

veinée de lueurs occultistes, a su concevoir une idée révolutionnaire, celle de la pluralité des mondes. Elle était déjà présente chez les atomistes anciens, chez Démocrite, Leucippe, Épicure et Lucrèce. Comme nous le raconte Hippolyte dans ses *Philosophoumena*, si les atomes sont en continuel mouvement dans le vide, ils ne peuvent que produire une infinité de mondes, différents les uns des autres, et dans certains il n'y a ni le Soleil ni la Lune, dans d'autres les étoiles sont plus grandes que dans le nôtre, dans d'autres encore elles sont bien plus nombreuses. Une hypothèse qui, pour Épicure, étant donné qu'elle ne pouvait pas être contredite, devait être acceptée jusqu'à ce que soit démontrée sa fausseté. Lucrèce dira (*De rerum*, II, 1052 *suiv.* et 1064 *suiv.*) : *nulla est finis : uti ducui, res ipsaque per se – vociferatur, et elucet natura profondi* (« l'univers n'a de limite ; je te l'ai montré, l'évidence le crie, cela ressort clairement de la nature même du vide[*2] »). Et il continuait : « Il te faut donc convenir, je le redis, qu'il s'est formé ailleurs d'autres agrégats de matière semblables à ceux de notre monde, que tient embrassé l'étreinte jalouse de l'éther. »

Tant le vide que la pluralité des mondes avaient été contestés par Aristote, et avec lui, par de grands scolastiques comme Thomas d'Aquin et Roger Bacon. Mais on trouvera l'hypothèse de la pluralité des mondes chez Guillaume d'Ockham, Jean Buridan ou même Nicolas Oresme, lorsqu'il s'agira de discuter de l'*infinita potentia Dei*. Nicolas de Cues au XV^e^ siècle et Giordano Bruno au XVI^e^ parleront eux aussi d'une infinité des mondes.

Le venin que contenait cette hypothèse apparaîtra clairement lorsqu'elle sera soutenue par les nouveaux épicuriens et les libertins du XVIII^e^. Visiter d'autres mondes, y trouver d'autres habitants, était une hérésie bien plus dangereuse que l'hypothèse héliocentrique. S'il y a une infinité des mondes, c'est l'unicité de la rédemption qui est remise en question : soit le péché d'Adam et la passion du Christ ne sont qu'un épisode marginal qui concerne notre Terre mais pas les autres créatures divines, soit le Golgotha aurait dû se répéter un nombre infini de fois sur d'infinies planètes, ôtant sa sublime unicité au sacrifice du Fils de l'Homme.

Comme nous le rappellera Fontenelle dans ses *Entretiens sur la pluralité des mondes* (1686), l'hypothèse était déjà présente dans la théorie cartésienne des tourbillons, car si chaque étoile entraîne ses planètes dans un tourbillon, et si un tourbillon plus fort entraîne l'étoile, on pouvait imaginer dans le ciel d'infinis tourbillons qui entraînaient d'infinis systèmes planétaires.

Avec l'idée de la pluralité des mondes commence au XVII^e^ siècle la science-fiction moderne, des voyages de Cyrano de Bergerac dans les empires du Soleil et de la Lune, à *The Man in the Moone* de Godwin, et à la *Discovery of a World in the Moone* de Wilkins. Quant aux moyens de s'élever, nous n'en sommes pas encore à Jules Verne. Cyrano, la première fois, avait attaché autour de lui quantité de fioles pleines de rosée, et la chaleur du soleil, attirant la rosée, le fait monter. Une autre fois, il utilise une machine propulsée par des fusées. Godwin propose en revanche un avion *ante litteram* mu par des oiseaux.

La science-fiction

La science-fiction moderne, de Jules Verne à notre siècle, ouvre un autre chapitre des astronomies imaginaires, où l'on exploite et où l'on pousse à l'extrême les hypothèses de l'astronomie et de la cosmologie scientifique. Un de mes anciens élèves, Renato Giovannoli, a écrit un livre passionnant sur la science de la science-fiction[*3] dans lequel il examine toutes les hypothèses pseudo-scientifiques (souvent tout à fait dignes de foi) élaborées par les récits

d'anticipation, et où il montre aussi comment la science de la science-fiction constitue un corps assez homogène d'idées et de *topoi* que l'on retrouve d'un narrateur à l'autre avec des améliorations et des développements successifs, des canons chargés à la nitroglycérine de Verne et des écrans antigravitationnels de Wells, jusqu'aux voyages dans le temps, en passant par les différentes techniques d'astronavigation, le voyage en hibernation, l'astronef comme univers clos et écologiquement autosuffisant avec des cultures hydroponiques, les infinies variations sur le paradoxe de Langevin, avec l'astronaute qui revient d'un voyage spatial à la vitesse de la lumière dix ans plus jeune que son frère jumeau. Par exemple, Robert Heinlein dans *Time for the Stars* a écrit l'histoire de tels jumeaux qui, durant le voyage, communiquent par télépathie, mais Tullio Regge, dans *Chroniques de l'univers*, a noté que, si les messages télépathiques arrivent instantanément, les réponses du frère en voyage devraient arriver avant la question.

Un autre thème constant est celui de l'hyperespace que Heinlein, dans *Starman Jones*, décrit ainsi, utilisant comme modèle une écharpe : « Voici Mars […] Voici Jupiter. Pour aller de Mars à Jupiter, vous devez parcourir ce trajet […] Mais si je repliais l'écharpe, de sorte que Mars se trouve au-dessus de Jupiter ? Qu'est-ce qui nous empêcherait de franchir le trajet qui les sépare ? » Ainsi, la science-fiction est allée à la recherche de points anormaux de l'univers où l'espace pourrait se replier sur lui-même. Elle a utilisé aussi des hypothèses scientifiques, comme les ponts d'Einstein-Rosen, les trous noirs, les trous de ver (*wormholes*) spatiotemporels, et Kurt Vonnegut a théorisé dans *Les Sirènes de Titan* l'existence de tunnels hyperspatiaux, les infundibula chronosynclastiques, tandis que d'autres ont inventé les tachyons, particules plus rapides que la lumière.

Tous les problèmes du voyage dans le temps ont été discutés, avec ou sans redoublement du chrononaute, y compris le fameux paradoxe du grand-père (si l'on revenait en arrière et si l'on tuait son propre grand-père avant qu'il ne se marie, peut-être qu'alors nous disparaîtrions), en utilisant des concepts élaborés par des scientifiques comme Reichenbach dans *The Direction of Time*, à propos de chaînes causales closes où, au moins dans le monde subatomique, A cause B, B cause C et C cause A. Philip K. Dick dans *À rebrousse-temps* (*Counter-Clock World*) a théorisé l'inversion de l'entropie. Fredric Brown a écrit une micro-nouvelle où, dans la première partie, on suppose que le temps est un champ et que le professeur Jones a inventé une machine qui peut agir sur ce champ, et même en inverser le sens. Jones appuie sur le bouton, et la deuxième partie est construite avec les mêmes mots que la première, mais en ordre inversé.

Et enfin, en jouant sur l'ancienne théorie de l'infinité des mondes, on a imaginé des univers parallèles, si bien que Fredric Brown, dans *L'Univers en folie*, nous rappelle qu'il peut y avoir un nombre infini d'univers coexistants : « Il existe, par exemple, un univers où il se déroule, à ce moment précis, cette même scène, sauf que toi, ou ton homologue, tu ne portes pas des chaussures noires, mais marron. Dans un autre cas, tu t'es coupé un doigt, ou bien tu as des cornes pourpre […] » Mais dans la logique des mondes possibles, un philosophe comme D.K. Lewis dans *Counterfactuals*, 1973, a même soutenu : « Je tiens à signaler que je n'identifie en aucune façon les mondes possibles à de respectables entités linguistiques : je les assume comme des entités respectables de plein droit. Quand je professe une attitude réaliste envers les mondes possibles, j'entends être pris au pied de la lettre. […] Notre monde actuel n'est qu'un monde parmi d'autres… Vous croyez déjà à notre monde actuel. Moi je vous demande de croire à plus de choses de ce genre. »

Y a-t-il beaucoup de choses qui séparent une grande partie de la science-fiction de la science qui l'a précédée ou suivie ? Si les narrateurs de science-fiction lisent certainement les scientifiques,

combien de scientifiques ont nourri leur imagination dans les récits de science-fiction ? Combien des astronomies imaginaires de la science-fiction resteront imaginaires ?

J'ai trouvé un texte dans lequel saint Thomas d'Aquin (*In Primum Sententiarium*, 8, 1, 2) distingue deux types de rapports morphologiques entre cause et effet : la cause peut ressembler à l'effet, comme une personne ressemble à son portrait, ou bien la cause peut être dissemblable de l'effet comme cela arrive avec le feu qui cause la fumée ; et dans cette seconde catégorie de causes, Thomas place aussi le Soleil, qui produit de la chaleur mais en soi est froid. Nous, nous sourions, car il était amené à cet exemple par sa théorie des sphères célestes, mais si un jour on prenait au sérieux la fusion froide, ne devrions-nous pas reconsidérer avec respect l'idée de saint Thomas d'Aquin ?

Le Soleil froid et la Terre creuse

Le Soleil froid a suscité des géoastronomies plus qu'imaginaires, disons-le délirantes, qui ont pourtant inspiré des pensées et des décisions très sérieuses, même si très peu appréciables.

Dès 1925, dans les milieux nazis, on faisait de la publicité pour la théorie d'un pseudoscientifique autrichien, Hans Hörbiger, appelée WEL, c'est-à-dire *Welteislehre*, ou théorie de la glace éternelle[*4]. Cette théorie avait reçu l'approbation d'hommes comme Rosenberg et Himmler. Mais avec l'ascension de Hitler au pouvoir, certains scientifiques prirent Hörbiger au sérieux, par exemple des chercheurs tels que Lenard, qui avait découvert les rayons X avec Röntgen.

Pour Hörbiger, le cosmos était le théâtre d'une lutte éternelle entre glace et feu, qui produit non pas une évolution mais une alternance de cycles, ou d'époques. Il y avait jadis un énorme corps à haute température, des millions de fois plus grand que le Soleil, qui était entré en collision avec une immense accumulation de glace cosmique. La masse de glace avait pénétré dans ce corps incandescent, et après avoir travaillé en son intérieur en tant que vapeur pendant des centaines de millions d'années, elle avait fait exploser le tout. Différents fragments ont été projetés aussi bien dans l'espace glacé que dans une zone intermédiaire où ils ont constitué le système solaire. La Lune, Mars, Jupiter et Saturne sont glacés, et la Voie lactée aussi est un anneau de glace dans lequel l'astronomie traditionnelle voit des étoiles ; mais il s'agit de trucages photographiques. Les taches solaires sont produites par des blocs de glace qui se détachent de Jupiter.

Or, la force de l'explosion originelle va en diminuant et chaque planète n'accomplit pas une révolution elliptique, comme le croit à tort la science officielle, mais une approximation en spirale (imperceptible) autour de la planète majeure qui l'attire. À la fin du cycle dans lequel nous vivons, la Lune s'approchera de plus en plus de la Terre, faisant peu à peu monter le niveau de l'eau des océans, submergeant les tropiques et ne laissant émerger que les montagnes les plus hautes, les rayons cosmiques deviendront plus puissants et détermineront des mutations génétiques. Enfin, notre satellite explosera, se transformant en un anneau de glace, d'eau et de gaz, qui ensuite se précipitera sur le globe terrestre. En raison de péripéties complexes dues à l'influence de Mars, la Terre, elle aussi, se transformera en un globe de glace et elle finira par être réabsorbée par le Soleil. Puis, il y aura une nouvelle explosion et un nouveau commencement, tout comme, par le passé, la Terre avait déjà eu puis réabsorbé trois autres satellites.

Évidemment, cette cosmogonie présupposait une sorte d'Eternel Retour qui se référait à des mythes et des épopées très anciennes. Une fois encore, ce que même les nazis d'aujourd'hui

appellent le savoir de la tradition était opposé ainsi au faux savoir de la science libérale et judaïque. De plus, une cosmogonie glaciale semblait plus nordique et aryenne. Dans *Le Matin des magiciens*[*5], Louis Pauwels et Jacques Bergier attribuent à cette profonde croyance dans les origines glaciales du cosmos la confiance, nourrie par Hitler, que ses troupes s'en sortiraient très bien dans le froid polaire du territoire russe. Mais ils soutiennent aussi que l'exigence de prouver comment réagirait la glace cosmique avait retardé les expériences sur les V1. En 1938, un certain Elmar Brugg[*6] avait publié un livre en l'honneur de Hörbiger, Copernic du XXe siècle, en soutenant que la théorie de la glace éternelle expliquait les liens profonds qui unissent les événements terrestres aux forces cosmiques, et il concluait que le silence de la science démocratico-judaïque à l'égard de Hörbiger était un cas typique de conspiration des médiocres.

Le fait que des partisans de sciences magico-hermétiques et néotemplières aient gravité autour du parti nazi (par exemple les adeptes de la Thule Gesellschaft fondée par Rudolf von Sebottendorff) a été amplement étudié[*7].

Dans les milieux nazis, on aurait aussi prêté l'oreille à une autre théorie, selon laquelle la Terre était vide et nous n'habitions pas dehors, sur la croûte externe, convexe, mais dedans, sur la surface concave interne. La théorie avait été énoncée au début du XIXe siècle par un certain capitaine John Cleves Symmes de l'Ohio, qui avait écrit à plusieurs sociétés scientifiques : « Au monde entier, je déclare que la Terre est creuse et habitable intérieurement. Elle contient plusieurs sphères solides, concentriques, placées l'une dans l'autre, et elle est ouverte au pôle de 12 à 16 degrés ! » L'Academy of Natural Sciences de Philadelphie conserve encore le modèle en bois de son univers**.**

La théorie avait été reprise au milieu du siècle par Cyrus Reed Teed, qui spécifiait que ce que nous prenons pour le ciel est une masse gazeuse qui remplit l'intérieur du globe, avec des zones de lumière brillante. Le Soleil, la Lune et les étoiles ne seraient pas des globes célestes mais des effets visuels provoqués par différents phénomènes.

Après la Première Guerre mondiale, la théorie est introduite en Allemagne par Peter Bender, puis par Karl Neupert, qui fonde le mouvement de la *Hohlweltlehre*, la théorie de la Terre creuse. Selon d'autres sources[*8], dans les hautes sphères de la hiérarchie allemande, la théorie est prise au sérieux, et dans certains milieux de la marine du Reich, on considérait que la théorie de la Terre creuse permettait d'établir avec plus d'exactitude les positions des navires anglais car, si les rayons infrarouges étaient utilisés, la courbure de la Terre ne cacherait pas l'observation. On dit même que plusieurs tirs de V1 échouèrent justement parce qu'on calculait la trajectoire en partant de l'hypothèse d'une surface concave et non convexe. D'où – si cela est vrai – l'on voit l'utilité historique et providentielle des astronomies délirantes.

Géographies imaginaires et histoire vraie

Dans la seconde moitié du XIIe siècle, était parvenue en Occident une lettre qui racontait comment, dans le lointain Orient, au-delà des régions occupées par les Musulmans, au-delà de ces terres que les Croisés avaient essayé de soustraire à la domination des infidèles, mais qui étaient retombées sous leur joug, fleurissait un royaume chrétien, gouverné par un fabuleux Prêtre Jean, ou Presbyter Johannes, *re potentia et virtute dei et domini nostri Iesu Christi*. La lettre commençait ainsi :

> sache et crois fermement que moi, Prêtre Jean, je suis le seigneur des seigneurs et en toute richesse qu'il y a sous le ciel, et

en vertu et en pouvoir, je dépasse tous les rois de la terre. Soixante-deux rois nous paient des tributs. […] Notre souveraineté s'étend sur les trois Indes à partir de l'Inde Majeure, où repose le corps de Thomas l'apôtre, nos possessions s'avancent dans le désert, poussent vers les confins d'Orient et se replient ensuite vers l'Occident jusqu'à Babylone déserte, près de la tour de Babel […] Dans nos possessions naissent et vivent des éléphants, des dromadaires, des chameaux, des hippopotames, des crocodiles, […] des panthères, des onagres, des lions blancs et rouges, des ours et des merles blancs, des cigales muettes, des griffons, des tigres, des chacals, des hyènes, des bœufs sauvages, des sagittaires, des hommes sauvages, des hommes cornus, des faunes, des satyres et des femmes de la même espèce, des pygmées, des cynocéphales, des géants hauts de quarante coudées, des monocles, des cyclopes, un oiseau appelé phénix et à peu près tous les types d'animaux qui vivent sous la voûte du ciel […] Dans une de nos provinces, coule un fleuve qu'on appelle l'Indus. Ce fleuve, qui jaillit du Paradis, étend ses méandres par des bras divers à travers la province tout entière, et on y trouve des pierres naturelles, des émeraudes, des saphirs, des carbones, des topazes, des chrysolithes, des onyx, des béryls, des améthystes, des sardoines et bien d'autres pierres précieuses.

Dans les régions extrêmes de la terre […], nous possédons une île […] dans laquelle pendant toute l'année, deux fois par semaine, Dieu fait pleuvoir en grande abondance la manne que les populations ramassent et mangent, et elles ne vivent pas d'autre nourriture que de celle-là. En effet, elles ne labourent pas, ne sèment pas, ne moissonnent pas, et en aucune manière elles ne remuent la terre pour en retirer son fruit le plus riche […] Tous ceux qui se nourrissent seulement de nourriture céleste vivent cinq cents ans. Toutefois, arrivés à l'âge de cent ans, ils rajeunissent et reprennent de la force en buvant par trois fois l'eau d'une source qui jaillit à la racine d'un arbre qui se trouve en ce lieu […] Parmi nous, personne ne ment […] Parmi nous, il n'y en a aucun qui soit adultère. Aucun vice n'a de pouvoir chez nous[*9].

Et il continue à énumérer d'autres *mirabilia*. Traduite et paraphrasée maintes fois au cours des siècles, jusqu'au XVIIe, en diverses langues et versions, la lettre a eu une importance décisive pour l'expansion de l'Occident chrétien vers l'Orient. L'idée qu'au-delà des terres musulmanes il pût exister un royaume chrétien, légitimait toutes les entreprises d'expansion et d'exploration. Giovanni Pian del Carpine, Guillaume de Rubrouck et Marco Polo parleront du Prêtre Jean. Vers la moitié du XIVe siècle, le royaume du Prêtre Jean se déplacera d'un Orient imprécis vers l'Éthiopie, quand les navigateurs portugais affronteront l'aventure africaine. Des contacts avec Jean seront tentés au XVe siècle par Henry IV d'Angleterre, le duc de Berry, le pape Eugène IV. À Bologne, à l'époque du couronnement de Charles V, on discute encore de Jean comme allié possible pour la reconquête du Saint Sépulcre.

Comment naît la lettre du Prêtre Jean, que visait-elle ? Peut-être était-ce un document de propagande anti-byzantine, produit dans les *scriptoria* de Frédéric Ier, mais le problème n'est pas tant celui de son origine, que de sa réception. À travers la rêverie géographique, s'est renforcé peu à peu un projet politique. En d'autres termes, le fantasme évoqué par quelque scribe en veine de falsifications (genre littéraire très estimable à l'époque) a agi comme alibi pour l'expansion du monde chrétien vers l'Afrique et l'Asie, amical soutien du fardeau de l'homme blanc.

Voici donc un cas de géographie imaginaire qui a produit de l'histoire vraie. Ce n'est pas le seul. Je voudrais finir avec le *Typus Orbis Terrarum* d'Ortelius, du XVIe siècle.

Ortelius nous représentait déjà le continent américain avec une remarquable précision, mais il pensait encore, comme beaucoup avant et après lui, qu'il existait une *Terra Australis*, une immense calotte enveloppant toute la partie antarctique de la planète. C'est pour trouver cette Terre Australe inexistante que d'infatigables navigateurs, de Mendaña à Bougainville, de Tasman à Cook, ont exploré le Pacifique. Grâce à une cartographie imaginaire, on a fini par découvrir la véritable Australie, la Tasmanie, la Nouvelle-Zélande.

Pitié donc pour ceux qui ont combattu aux frontières de l’illimité et de l’avenir. Pitié pour les grandeurs et les erreurs souvent fécondes de toute géographie et astronomie imaginaire.

[Réélaboration de deux conférences, l’une prononcée en 2001 à un congrès d’astronomes et l’autre en 2002 à un congrès de géographes.]

*1. *Institutions divines*. Livre III, trad. J.A.C. Buchon, *Choix de monuments primitifs de l’Église chrétienne*, Paris, 1837. (*N.d.l.T.*)

*2. Nouvelle traduction, introduction et notes d’Henri Clouard, Paris, Librairie Garnier frères. (*N.d.l.T.*)

*3. Renato Giovannoli, *Scienza della fantascienza*, Milan, Bompiani, 1991.

*4. Hans Hörbiger, *Glazialkosmogonie*, Leipzig/Kaiserslautern, Hermann Kayser, 1913.

*5. Louis Pauwels et Jacques Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1960.

*6. En réalité Rudolf Elmayer von Vesterbrugg, *Die Welteislehre nach Hans Hörbiger*, Leipzig, Koehler & Amelang, 1938.

*7. Par exemple : René Alleau, *Hitler et les sociétés secrètes*, Paris, Grasset, 1969, ou Giorgio Galli, *Hitler e il nazismo magico*, Milan, Rizzoli, nouvelle édition, 2005.

*8. Par exemple : Gerard Knipper, de l’observatoire du mont Palomar, dans un article paru dans *Popular Astronomy* en 1946, et Willy Ley, qui avait travaillé en Allemagne sur les V1, dans son article « Pseudo-science in Naziland », in *Astounding Science Fiction*, 39, 1947.

*9. *La lettera del Prete Giovanni*, Gioia Zaganelli éd., Parme, Pratiche, 1990, p. 55.

Je suis Edmond Dantès !

Certains infortunés se sont initiés à la lecture en lisant, par exemple, du Robbe-Grillet. Illisible si l'on n'a pas compris les structures ancestrales de la narration, qu'il détourne. Pour savourer les inventions et déformations lexicales de Gadda, il faut connaître les règles de la langue italienne et s'être familiarisé au bon toscan avec *Pinocchio*.

Je me rappelle que, enfant, je me suis trouvé dans une situation de défi incessant avec un de mes copains, de famille cultivée, qui lisait l'Arioste, et moi, pour lui tenir tête, j'avais dépensé les quatre sous en ma possession pour acheter, chez un bouquiniste, le Tasse. Je l'avais lu du bout des yeux, mais en secret, je dévorais *Les Trois Mousquetaires*. Un soir, la mère de mon camarade, en visite chez mes parents, a aperçu le livre incriminé dans la cuisine (les futurs hommes de lettres ont tous lu dans la cuisine, accroupis, dos contre le buffet, pendant que leur mère leur criaient : « Tu vas t'abîmer les yeux, tu ferais mieux de sortir prendre un peu l'air ») et elle a réagi, scandalisée (« Comment, tu lis cette cochonnerie ? »). Remarquez que cette même dame confiait à maman que son idole était Wodehouse, et que je le lisais moi aussi avec grand plaisir, mais – littérature de consommation pour littérature de consommation – pourquoi Wodehouse était-il plus noble que Dumas ?

Eh bien, parce qu'il pesait sur ce roman-feuilleton une condamnation séculaire : d'abord, l'amendement Riancey (1850) le menaçait de mort, en imposant aux journaux qui le publiaient une amende démesurée trop lourde à supporter ; ensuite, on l'accusait de détruire les familles, de dépraver les jeunes, de pousser les adultes au communisme et au renversement du trône et de l'autel, et cette opinion était très répandue parmi les gens qui craignaient Dieu. D'ailleurs, je vous renvoie aux presque mille pages en deux volumes qu'Alfred Nettement consacrait à cette littérature diabolique (*Études critiques sur le roman-feuilleton*).

Et pourtant, la lecture du roman-feuilleton, dès l'enfance, nous enseigne les mécanismes classiques du genre narratif – tels qu'ils se manifestent à l'état pur, souvent de manière éhontée, mais avec une bouleversante énergie mythopoïétique.

Et maintenant, je voudrais m'occuper non d'un livre particulier, mais d'un genre (le feuilleton) et d'un mécanisme spécifique, l'*agnition* ou reconnaissance.

S'il était nécessaire de rappeler, comme je viens de le faire, que le feuilleton met en scène les mécanismes éternels de la narration, il nous faut citer Aristote (*Poétique*, 1452a-b). L'agnition est

le « passage de l'état d'ignorance à la connaissance », et en particulier la reconnaissance de personne à personne, comme lorsqu'un personnage découvre inopinément (par la révélation d'un tiers ou la vue d'un bibelot ou d'une cicatrice) qu'un individu est son père ou son fils, ou pire, quand Œdipe se rend compte que cette Jocaste qu'il a épousée est sa propre mère.

Face à l'agnition, soit on réagit avec simplicité, en jouant le jeu du narrateur, soit on y réfléchit à partir des modes de la narratologie. Dans le second cas, d'aucuns pensent que l'on risque de perdre l'effet, mais c'est faux – et pour le prouver, j'introduirai quelques réflexions narratologiques pour revenir ensuite, de manière sauvage, en prise directe, aux miracles de l'agnition.

Une agnition *double* doit cueillir par surprise à la fois le personnage et le lecteur. Cette surprise peut avoir été préparée sous forme d'insinuations et de suspicions ou elle peut arriver à l'improviste, et ce dosage d'anticipations presque imperceptibles ou de coups de théâtre inattendus dépend de l'habileté du narrateur. En revanche, on a une agnition *simple* quand le personnage tombe des nues face à la révélation, alors que le lecteur sait déjà ce qui se passe. Le dévoilement multiple de Montecristo à ses ennemis, que le lecteur attend et savoure dès la moitié du livre, est typique de cette dernière catégorie.

Dans l'agnition double, le lecteur, s'identifiant au personnage, souffre et jouit avec lui et il partage ses surprises. Dans l'agnition simple, le lecteur projette dans le personnage, dont il connaît ou devine déjà le secret, ses propres frustrations et ses propres désirs de revanche, et il anticipe le coup de théâtre. Ou alors, le lecteur, envers ses ennemis, son chef de bureau ou sa femme infidèle, voudrait agir à l'instar de Montecristo : « Ah, tu me méprises ? Eh bien, je vais te dire qui je suis vraiment ! » et il se pourlèche les babines en attendant la chute.

L'élément utile à la réussite de l'agnition, c'est le *travestissement* : le travesti, en se démasquant, accroît la surprise du personnage concerné ; quant au lecteur, soit il participe à la surprise, soit, ayant reconnu le travesti, il jouit de la surprise des personnages qui étaient dans l'ignorance de tout.

Ensuite, ces deux types d'agnition donnent deux espèces de forme dégénérée, quand on a une reconnaissance *redondée* ou *inutile*. En effet, la reconnaissance est une monnaie qui doit être dépensée avec précaution, et elle devrait constituer le clou d'une intrigue respectable. Le cas de Montecristo qui se dévoile plusieurs fois et, à son tour, apprend à plusieurs reprises la machination dont il a été victime, constitue un cas rare et magistral de reconnaissance qui, tout en étant utilisé fréquemment, n'en est pas moins satisfaisant. Dans le feuilleton vulgaire, en revanche, la reconnaissance, puisqu'elle « fait vendre », est répétée jusqu'à l'excès, perdant ainsi tout pouvoir dramatique et acquérant une pure fonction consolatoire, au sens où elle fournit au lecteur une drogue à laquelle il est accoutumé et dont il ne peut plus se passer. Ce gaspillage du mécanisme prend des formes anormales lorsque la reconnaissance est tout à fait inutile au dénouement de l'intrigue, et que le roman en abuse dans un but publicitaire, comme pour obtenir la qualification de roman-feuilleton idéal, qui vaut le prix qu'il coûte. On trouve un exemple lumineux d'agnitions inutiles en cascade dans *Le Forgeron de la Cour-Dieu* de Ponson du Terrail. En gardant à l'esprit que, dans l'énumération ci-dessous, les agnitions inutiles sont marquées d'un astérisque (et, on le voit, c'est la majorité), voici que dans ce roman : *dom Jérôme se dévoile à Jeanne ; dom Jérôme se dévoile à des Masures ; *la comtesse des Masures, d'après le récit de Michel de Valognes, reconnaît Jeanne comme la sœur d'Aurore ; *grâce au portrait contenu dans la cassette que lui a laissée sa mère, Aurore reconnaît Jeanne comme sa propre sœur ; Aurore, en lisant le manuscrit de sa mère, reconnaît le vieux Benjamin comme Fritz ; *Lucien apprend d'Aurore que Jeanne est sa sœur (et que sa mère à lui a tué leur mère à elles) ; *Raoul de La Maurelière reconnaît en César le

fils de Blaisot et dans celle qui l'a piégé la comtesse des Masures ; *Lucien, après avoir blessé La Maurelière en duel, découvre sous sa chemise un médaillon avec le portrait de Gretchen ; *la bohémienne, par un médaillon trouvé entre les mains de Polyte, comprend qu'Aurore est libre ; *Bibi reconnaît Jeanne et Aurore dans les aristocrates dénoncées par la bohémienne ; *Paul (alias le chevalier des Masures) reconnaît sa fille Aurore dans l'aristocrate qu'il devrait arrêter, grâce au médaillon de Gretchen que Bibi lui montre (ce dernier le tient de la bohémienne qui le tient de Polyte) ; *Bibi révèle à Paul que sa fille a été arrêtée à la place de Jeanne ; Bibi en fuite apprend que la jeune fille sauvée de la guillotine est Aurore ; Bibi, dans la diligence, découvre que son compagnon de voyage est Dagobert ; *Dagobert apprend de Bibi qu'Aurore et Jeanne sont à Paris et qu'Aurore est en prison ; Polyte reconnaît en Dagobert l'homme qui, aux Tuileries, lui avait sauvé la vie ; *Dagobert reconnaît la bohémienne qui un jour lui avait prédit l'avenir ; *le médecin de Dagobert reconnaît dans le médecin allemand qui arrive – envoyé par les Masques Rouges – son ancien maître et celui-ci reconnaît en lui son élève, et en Polyte le jeune qu'il avait peu de temps auparavant sauvé sur la route ; des années plus tard, Polyte reconnaît Bibi dans un inconnu qui parle avec lui ; Benoît retrouve et reconnaît Bibi ; *Paul (qui a depuis longtemps sombré dans la folie) redevient sain d'esprit et reconnaît Benoît et Bibi ; on reconnaît, dans le vieil ermite, le prieur dom Jérôme ; *le chevalier des Masures apprend de dom Jérôme que sa fille est vivante ; *la bohémienne découvre que son majordome n'est autre que Bibi ; *le républicain (attiré dans un piège) reconnaît dans une belle Allemande une jeune fille dont il avait fait guillotiner les parents (leur identité est dévoilée au lecteur deux pages auparavant) ; *la bohémienne (condamnée par les gitans) reconnaît en Lucien, Dagobert, Aurore et Jeanne, ceux qu'elle avait piégés et ruinés.

Il importe peu que celui qui (par chance) n'a pas lu *Le Forgeron de la Cour-Dieu*, se perde dans cette rafale d'agnitions concernant des personnages dont il ne sait rien. Tant mieux si cela crée dans son esprit une grande confusion car, par rapport aux classiques du feuilleton, ce roman ressemble à un film qui, pour intéresser le public du *Dernier tango à Paris*, offrirait à ses spectateurs cent vingt minutes ininterrompues de pénétration anale au milieu d'une centaine de pensionnaires d'un hôpital psychiatrique. Ce qui est d'ailleurs ce que faisait Sade dans *Les 120 Journées de Sodome*, en appuyant pendant des centaines de pages sur la même touche, là où Dante s'était limité à dire « celui-ci […] me baisa la bouche tout tremblant ».

Les agnitions de Ponson du Terrail sont inutiles et exagérément redondantes, car le lecteur sait déjà tout de ses personnages. Même s'il est vrai que, pour les lecteurs moins fine gueule, une pointe de sadisme est introduite dans le jeu. Les protagonistes du roman jouent le rôle de l'idiot du village, puisqu'ils sont les derniers à comprendre ce que les lecteurs et les autres personnages de l'histoire ont compris depuis longtemps.

L'agnition de l'idiot du village revêt deux formes, celle de l'*idiot réel* et celle de l'*idiot calomnié.* On a un idiot réel quand tous les éléments de l'intrigue – données, faits, confidences, signes sans équivoque – concourent à faire jaillir l'agnition, et que seul le personnage persiste dans son ignorance ; autrement dit, l'intrigue lui a fourni, à lui comme au lecteur, tous les éléments pour résoudre l'énigme, et le fait qu'il n'y parvienne pas est inexplicable. C'est le polar qui offre la figure parfaite – assumée d'un point de vue critique par l'auteur – de cet idiot réel, en l'occurrence l'officier de police opposé au détective privé (dont la connaissance évolue en même temps que celle du lecteur). Mais parfois, l'idiot est calomnié car les événements de l'intrigue ne lui disent rien, et si le lecteur a des informations, il les doit à la tradition des intrigues populaires. Ainsi, le lecteur sait que, par tradition narrative, le personnage X ne peut qu'être le fils de Y. En revanche, Y, lui, ne

peut le savoir, car il n'a jamais lu de roman-feuilleton.

Un cas typique : Rodolphe de Gerolstein des *Mystères de Paris*, après sa rencontre avec la Goualeuse, alias Fleur-de-Marie, prostituée tendre et sans défense. Dès que l'on sait qu'on lui a retiré le bébé qu'il a eu avec Sarah McGregor, le lecteur comprend aussitôt que Fleur-de-Marie ne peut qu'être sa fille. Mais pourquoi donc Rodolphe devrait-il penser qu'il est le père d'une jeune fille trouvée par hasard dans une taverne sordide ? Justement, il ne l'apprendra qu'à la fin. Toutefois, Sue se rend compte que le lecteur se doute déjà de quelque chose, et, au terme de la première partie, il anticipe pour lui la solution : nous sommes face à un cas typique d'assujettissement de l'intrigue aux conditionnements de la tradition littéraire et de la distribution commerciale. La tradition littéraire fait que le lecteur connaît déjà la solution la plus probable, tandis que la distribution hebdomadaire du feuilleton, avec une intrigue développée sur un nombre incalculable d'épisodes, fait qu'on ne peut tenir le lecteur en haleine trop longtemps, sous peine de voir sa mémoire à long terme défaillir. Donc, Eugène Sue est obligé de clore cette partie pour en ouvrir d'autres, sans surcharger la mémoire et la capacité de tension de son lecteur.

Narrativement parlant, il accomplit un suicide en jouant dès la deuxième main sa carte maîtresse. Mais le suicide est consommé à partir du moment où il a choisi d'évoluer dans un monde de solutions narratives évidentes : le roman populaire ne peut être problématique, même pas dans l'invention de l'intrigue.

Dernier mécanisme entrant dans la catégorie de l'agnition inutile : le *topos du faux inconnu*. Le roman populaire présente souvent en ouverture de chapitre un personnage mystérieux qui devrait être inconnu du lecteur mais, après l'avoir fait agir juste ce qu'il faut, il avertit : « l'inconnu, dans lequel le lecteur aura reconnu notre X… ». Une fois encore, nous avons là un petit expédient narratif grâce auquel le narrateur introduit à nouveau, de manière dégradée, le plaisir de la reconnaissance. Soulignons que le protagoniste de l'agnition n'est pas le personnage (l'inconnu sait qui il est, et en général, il apparaît dans une ruelle sombre ou dans une salle privée, sans que d'autres l'aient encore vu) mais le lecteur. Lequel lecteur, s'il est familier du roman-feuilleton, comprend aussitôt que l'inconnu est un faux inconnu et, bien souvent, il devine tout de suite qui il est, mais l'auteur insiste pour lui faire jouer le rôle de l'idiot du village – et peut-être y parvient-il avec quelques lecteurs moins avisés.

Toutefois, si du point de vue d'une stylistique de l'intrigue, ces moyens dégradés constituent autant de chevilles narratives, du point de vue d'une psychologie de la jouissance et du consensus, elles fonctionnent à merveille, car la paresse du lecteur demande justement à être encouragée par l'offre d'énigmes qu'il a déjà résolues ou qu'il sait pouvoir résoudre facilement.

À ce stade, nous pourrions nous demander si vraiment, en recourant à des artifices si éculés, l'agnition du feuilleton a vraiment la puissance narrative que je lui attribuais au début. Eh bien oui. Une de mes amies avait l'habitude de dire : « Quand dans un film apparaît un drapeau qui claque au vent, moi je pleure. Et peu m'importe de quel pays il est. » Quelqu'un a écrit – dans sa critique de *Love Story* – qu'il fallait avoir un cœur de pierre pour ne pas éclater de rire face aux cas de Oliver et Jenny. Erreur, même avec un cœur de pierre, les yeux se mouilleront de toute façon, car il y a une chimie des passions et que, lorsque les artifices narratifs sont conçus pour faire pleurer, ils font toujours pleurer, et le plus cynique des dandys peut tout au plus faire semblant de se gratter le nez pour essuyer une larme furtive. On peut avoir vu *La Chevauchée fantastique* (et jusqu'à ses clones les plus mal ficelés) une infinité de fois, et pourtant, quand déboule le 7^{e} Régiment de cavalerie, au son de la trompette, chargeant sabre au clair pour mettre en déroute les hordes de Géronimo

désormais presque victorieuses, même le cœur d'un pervers bat visiblement sous sa chemise de fine batiste.

Ah, les délices de l'agnition et du faux inconnu ! Achille Campanile lui-même ne les a pas reniées, les déclinant seulement avec un bon sens surréel, au début de *Si la lune me porte chance*.

> Qui, en ce matin gris du 16 décembre 19…, se fût introduit furtivement, et à ses risques et périls, dans la chambre où se déroule la scène qui ouvre notre histoire, celui-là eût été surpris outre mesure d'y trouver un jeune homme aux cheveux ébouriffés et aux joues livides, faisant nerveusement les cent pas ; un jeune homme en qui personne n'eût reconnu le docteur Falcuccio, d'abord parce que ce n'était pas le docteur Falcuccio, ensuite parce qu'il n'avait aucune ressemblance avec le docteur Falcuccio. Observons en passant que la surprise de celui qui se serait introduit furtivement dans la chambre dont nous parlons est tout à fait injustifiée. Cet homme était chez lui et il avait le droit de faire les cent pas, à sa guise et tant que ça lui chantait[*1].

[Paru dans *Almanacco del bibliofilo. « Biblionostalgia : divagazioni sentimentali sulle letture degli anni più verdi »*, Marco Scognamiglio éd., Milan, Rovello, 2008.]

*1. Achille Campanile, *Se la luna mi porta fortuna*, in Id., *Opere. Romanzi e racconti 1924-1933*, Milan, Bompiani, 1989, p. 204.

*Il ne manquait plus qu'*Ulysse

Il y a quelques années, un étrange roman (roman ?) fut publié en Angleterre et imprimé à peu d'exemplaires. Il était signé Giacomo Yoyce ou Ioice, comme écrit Piovene, ou Joyce. En essayant de rendre compte au lecteur (maintenant que la traduction française est à la disposition des lecteurs cultivés), j'ai l'esprit tellement embrouillé, victime de sentiments tout aussi décousus que l'œuvre qui me les inspire, que je procéderai par observations éparses, notes à développer ultérieurement, que je me permets de numéroter pour ne pas donner l'impression que ces paragraphes s'enchaînent d'une manière logique et conséquentielle.

1) En Italie, ce livre, comme d'ailleurs toute l'œuvre de Joyce, n'était connu que de quelques *happy few* et, pour la plupart d'entre eux, uniquement par ouï-dire, car on l'évoquait à mi-voix dans les cénacles et les salons littéraires. De sorte que de rares exemplaires de cet *Ulysses* (qui devrait d'ailleurs être traduit par *Ulysse*, puisque c'est ainsi que se nomme en langue britannique le héros d'Homère) passaient de main en main, avarement prêtés. On essayait en vain de le comprendre et il laissait derrière lui comme une confuse et trouble impression de scandale, de chaotique monstruosité.

2) D'autre part, déjà en lisant son précédent livre, le *Portrait*, on se rend compte qu'à la fin, tout part en miettes, et que, tant l'écriture que les idées éclatent en fragments un peu humides, comme de la poudre pyrique mouillée.

3) Disons-le sans ambages, à l'issue d'une première et laborieuse lecture, *Ulysses* n'est pas une œuvre d'art.

4) Dans ses applications au roman, Joyce n'a apporté qu'une espèce de pointillisme psychologique et stylistique qui n'atteint jamais la synthèse, et c'est la raison pour laquelle Joyce, mais aussi ses congénères tels que Proust ou Svevo, sont des phénomènes de mode destinés à ne pas durer.

5) Ce n'est pas un hasard si l'on dit que Joyce, piètre poète irlandais vivant à Trieste, fut le découvreur de Svevo (autre très mauvais écrivain). Quoi qu'il en soit, Svevo est peut-être l'auteur italien qui, de tous, s'est le plus approché de cette littérature passivement analytique, qui connut son apogée avec Proust, et qui est un art décadent si l'art est l'œuvre d'hommes vivants et actifs ; si un peintre vaut plus qu'un miroir.

6) Joyce est, au fond, de ceux qui sont appelés à perpétuer le mauvais goût du bourgeoisisme

italien. Mais grâce à Dieu, et à Mussolini, l'Italie n'est pas tout entière bourgeoise, européiste et parisianiste.

7) Mais parisianiste, elle l'est, vu que c'est sur les rives de la Seine qu'on a voulu traduire cette œuvre. Et celui qui atteint la dernière page en sort effaré et écœuré, comme s'il sortait d'un interminable tunnel rempli de déchets et habité par des monstres. Joyce est une pluie de cendres qui étouffe tout. Les romantiques vous avaient fait espérer être un ange déchu, et voici que ce confesseur impitoyable vous convainc que vous êtes un animal paresseux à tendances érotiques et avec quelques vagues aspirations à la magie la plus louche et la plus bestiale. Vos rêves mêmes, qui vous enorgueillissaient un peu, ne sont rien d'autre que de réalistes sabbats nocturnes, délire de la matière qui voudrait participer à l'orgie de vos pensées. Il n'y a pas d'échappatoire, je le répète… Certes, il y a dans son œuvre une patience énorme, presque folle, presque intelligente bien que pas géniale, mais la vérité de Joyce n'est qu'une vérité secondaire, transitoire, trop liée à notre existence empirique.

8) Un poète de ceux que l'on dit « hermétiques », Ungaretti, semble avoir vu un rapport entre Joyce et Rabelais. Il y a certes une désagrégation parallèle dans l'agencement bien distinct des deux mondes (rabelaisien et joycien), le désordre organique sur lequel ils débouchent, chez l'un, les forces classiques de l'imagination, de la représentation poétique, du mythe ; chez l'autre, celles de l'intelligence moderne, du goût, de la représentation humaine, de la psychologie. Il y a, je le répète, la désagrégation qui, chez Rabelais, fait d'un sujet épique un film grotesque, absurde, métaphysique, une matière coulante et informe, désunie, disharmonique, et pourtant synthétique ; et qui transforme une foule luxuriante de personnages pouvant tous être les braves héros d'un poème classique, en types anormaux, incubes, exorbitants ; tandis que chez Joyce, sur une histoire simple, un cas presque sentimental, simplement psychologique, tel que le réveil au petit matin d'un homme, la désagrégation opère des effets capillaires et infinitésimaux, des résultats divisionnistes, des illusions ténébreuses, monstrueuses au contraire, dans une complexion fantastique de calculs pris à l'atome, à la cellule, à la composition extrêmement chimique de la pensée. Bref, l'un entre dans un royaume d'absurdités surhumaines, en s'appuyant sur des architectures d'absolue fantaisie, l'autre dans un continent de divagations subhumaines, où il ne s'introduit qu'avec le bistouri, la loupe et les pinces de l'intelligence dernier cri.

9) Peut-être pourrait-on classer Joyce dans la littérature dite psychanalytique, mais il révèle des propriétés qui l'excluent même de ce genre de littérature. Il accourt vers l'homme tel qu'il est, vers une formation brute des sentiments, vers une profondeur qui peut s'appeler aussi bassesse, et, comme cela a été dit, une bouillie de stupidité, de préjugés, de vagues réminiscences culturelles, de sentimentalisme mesquin, de prépotences sexuelles. La psychanalyse lui offre une méthode dont, du reste, il aurait très bien pu se passer, sans pour autant varier d'un iota de son propos et de ses résultats de représentation. Dans ce domaine, son témoignage n'est que scientifique, en rien littéraire. Et il devrait être clair que, dans l'histoire de la littérature, il appartient à un courant bien vieux, bien éprouvé, où il devra se résigner à figurer comme un épigone tardif et mince par rapport aux éminences honorées de Dostoïevski, Zola, et, dans une moindre mesure, de Samuel Butler.

10) Pour certains, Proust ou Joyce sont des personnalités de premier plan du moment historique dont ils sont le produit cohérent. Mais nous tenons à dire clairement que, pour nous, aujourd'hui, ils ne représentent pas une spiritualité actuelle : leur vision du monde, cette *Weltanschauung* particulière et générale, qui s'exprime en eux, n'est à notre avis pas valable, car justement elle se rattache à la mentalité dont ils sont le produit – alors que nous, lorsque nous réclamons un « roman

collectiviste », nous voulons lire, enfin, un roman où les rapports humains, la vie sociale, l'amour et toute l'existence, dans laquelle nous vivons, soient considérés à partir de ce nouvel angle de vue qui constitue selon nous la nouvelle morale et une nouvelle façon de résoudre la vie. Nous avons déjà indiqué cette éthique qui est la nôtre, comme se résolvant dans celle qui découle, nécessaire corollaire, du phénomène social et humain des Corporations que nous vivons intensément comme une nouvelle organisation de notre vie, et nous avons déjà indiqué que c'est justement pour cela que nous nous opposons à toutes les formes du roman décadent individualiste et bourgeois (autobiographisme, diarisme autosatisfait, psychologisme de la conscience de soi).

11) La vérité est que des écrivains transalpins comme James Joyce, D.H. Lawrence, Thomas Mann, *Julian* Huxley et André Gide, ont fait le sacrifice de leur variété et de leur sérieux poétique en se contraignant à de petites et élégantes acrobaties… Tous ces prétendus artistes « européens », indistinctement, ont sur le visage le diabolique sourire de qui, possédant une vérité de premier ordre, se met parfois à jouer avec elle. La vérité qu'ils possèdent et avec laquelle ils se mettent à jouer à des jeux dangereux est la vérité poétique, leur sentiment sincère. Ils sont tous d'accord pour s'emparer de ce bien suprême. Chacun à sa manière, mais chacun obéissant au même jugement, il semble qu'ils veuillent élever une tour de mensonges intellectuels. Et voilà que Joyce génère des choses hors norme comme une chèvre que l'on obligerait à mettre bas un chien.

12) Joyce a été évidemment pris par le démon de l'allusion et de l'association d'idées, et celle qui consiste à composer une page de prose comme une véritable page de musique est une idiotie introduite en littérature par la vogue wagnérienne qui sévit à la fin du siècle dernier. Joyce tisse des leitmotivs, rendus méconnaissables par un contrepoint dense d'allusions. Ce n'est pas tout, il veut accorder ses épisodes selon des tons de couleurs : la couleur dominante sera ici le rouge, là le vert, etc. C'est la confusion des arts qui a commencé timidement avec Baudelaire pour devenir un lieu commun du décadentisme, après le fameux sonnet de Rimbaud sur la couleur des voyelles. Des auditions colorées, des orchestrations verbales… Sur cette voie, comme on le sait, nous sommes arrivés aux tableaux faits avec du papier journal et des culs de bouteille. Le langage de Joyce est un langage déliquescent, et – qu'on me permette ici un jeu de mot joycien – délinquant… Joyce s'est laissé tenter par le démon de l'espéranto.

13) Le problème est qu'il faut dépasser les romans communistisants de Thomas Mann. Joyce a seulement transformé en un flot de paroles ce monologue intérieur inventé par le modeste Dujardin, corrompant les beaux mots en libertés, dynamiques synthétiques et simultanées, inventées hardiment par nos futuristes, véritables artistes du Régime.

14) C'est qu'il ne faut pas abandonner l'esprit de sa propre Nation. Joyce, avide de succès, s'adapta très vite au nouvel internationalisme artistique, abandonnant la réalité du vrai sentiment et formulant dans ses nouvelles œuvres le plus injuste acte de rébellion envers cet esprit national d'où il était parti ; saupoudrant d'ironie la nationalité, la langue, la religion de son pays. À partir du *Portrait*, avilissant son humanité, il est retourné au chaos, dans le rêve trouble, le subconscient, il est mort étranglé par son propre démon maléfique et il n'est resté rien d'autre que les audaces stériles et délirantes d'une espèce de psychanalyse qui se greffe sur la méthode de Freud, avec la violence de ses abus. Esprit fragmentaire et voué à saisir davantage l'éphémère que le durable, l'Irlandais a une attitude féminine non tant en raison de cette gentillesse franche dont doit être empreinte l'âme toujours grécisée d'un artiste, mais de cette posture arrogante de l'intello qui a un pied dans la dégénérescence physiologique et l'autre dans l'asile de fous. Personne ne peut éviter de déclarer que tout cela est un ramassis de bas étage, digne tout au plus d'un vendeur pornographe de

mauvais bouquins. Joyce est un représentant typique de la décadence moderne, une cellule purulente et infectieuse même dans notre littérature. Pourquoi ? Mais parce que, avec son anticlassicisme, il s'oppose aux caractères de la latinité antique et moderne, contre lesquels il a adopté une attitude satirique. Il confère à sa révolte un caractère impur et subversif en faisant tomber la Rome Universelle de son autel pour y replacer l'idole d'or de l'internationalisme hébraïque ; internationalisme qui, depuis plusieurs années, régit trop d'initiatives de la pensée moderne. La réalité est que Joyce a courtisé cette organisation judaïque, promotrice d'hommes et d'idées, qui a eu ses quartiers surtout à Paris. Joyce est contre toute la latinité, aussi bien contre la civilisation impériale que contre la civilisation catholique ; il est *égoïstement* antilatin. Ses quolibets contre Rome et la papauté, lancés de manière clownesque et indigne, seraient moins choquants si l'on n'entrevoyait pas en eux une forme larvée de séduction envers les fils d'Israël.

15) Mais vraiment le roman contemporain, de l'étang doit-il tomber dans l'égout, justement dans cette Italie, creuset de renouveau éthique et de restauration spirituelle, doit-il prendre comme modèle Joyce, un auteur où morale, religion, sens de la famille et de la société, vertu, devoir, beauté, courage, héroïsme, sacrifice – c'est-à-dire la civilisation occidentale, ainsi que l'authentique humanité –, tout cela est perdu et où le ver juif détruit toute chose ?

16) Telle est la vérité, et elles ne valent pas grand-chose, les défenses de Joyce dues à certains critiques (vendus à qui ?) de Corrado Pavolini, Annibale Pastore, Adelchi Baratono, sans parler de Montale, de Benco, de Linati, de Cecchi ou de Pannunzio. Et ce dernier a beau jeu d'affirmer que « le vrai problème de la littérature italienne est de devenir une bonne fois pour toutes européenne, de se greffer sur le tronc puissant des littératures étrangères et d'être en cela vraiment originale, d'avoir quelque chose de personnel à dire, quelque chose d'observé, d'aimé, de tourmenté, dans cette réalité qui nous entoure et qui ne soit pas l'habituelle répétition des histoires pas du tout pieuses de Sœur Teresa ou de l'oncle Michele et, pire encore, la représentation lyricisante de voyages fabuleux, d'inutiles retours, de promenades en tramway en banlieue (que de promenades dans cette littérature !) ».

17) Le véritable attentat à l'esprit de la nouvelle Italie est précisément dans la prose narrative, où, à commencer par Italo Svevo, juif jusqu'à l'os, par Alberto Moravia, juif jusqu'à la moelle, se tisse un misérable filet pour pêcher dans la lie de la société des figures répugnantes d'hommes qui ne sont pas des « hommes », mais des êtres abouliques, englués de sensualité basse et répugnante, malades physiquement et moralement… Et les maîtres de tous ces narrateurs sont justement ces fous pathologiques nommés Marcel Proust et James Joyce, noms étrangers et de juifs jusqu'à la moelle de l'os, et défaitistes jusqu'à la racine des cheveux.

Note :

À part les expressions de raccord entre les paragraphes, les différents jugements sont tirés d'articles publiés dans les années vingt et trente.

Dans l'ordre : 1. Carlo Linati, « Joyce », in *Corriere della sera*, 20 août 1925 ; 2. Rapport de lecture du manuscrit du *Portrait of the Artist as a Young Man*, 1916 ; 3. Santino Caramella, « Anti-Joyce », in *Il Baretti*, 12, 1926 ; 4. Valentino Piccoli, « Ma Joyce chi è ? » [Mais qui est Joyce ?], in

L'Illustrazione Italiana, 10, 1927 et « Il romanzo italiano dal dopoguerra » [Le roman italien à partir de l'après-guerre], in *La Parola e il Libro*, 4, 1927 ; 5. Guido Piovene, « Narratori », in *La Parola e il Libro*, 9-10, 1927 ; 6. Curzio Malaparte, « Strapaese e Stracittà », in *Il Selvaggio*, IV, 20, 1927 ; 7. G.B. Angioletti, « Aura poetica », in *La Fiera Letteraria*, 7 juillet 1929 ; 8. Elio Vittorini, « Joyce e Rabelais », in *La Stampa*, 23 août 1929 ; 9. Elio Vittorini, « Letteratura di psicoanalisi », in *La Stampa*, 27 septembre 1929 ; 10. Luciano Anceschi, « Romanzo collettivo o romanzo collettivista » [Roman collectif ou roman collectiviste], in *L'Ambrosiano*, 17 mai 1934 (à la décharge de celui qui allait devenir l'animateur de quelques-uns des mouvements d'avant-garde les plus radicaux de la culture italienne de l'après-guerre, il ne faut pas oublier qu'à l'époque il avait vingt-trois ans et que, lorsque le fascisme avait commencé à l'éduquer, il en avait dix) ; 11. Vitaliano Brancati, « I romanzieri europei leggano i romanzi italiani » [Que les romanciers européens lisent les romans italiens], in *Scrittori nostri*, Milan, Mondadori, 1935 ; 12. Mario Praz, « Commento a *Ulysses* », in *La Stampa*, 5 août 1930 ; 13. Filippo Tommasi Marinetti *et al.*, *Il romanzo sintetico*, 1939 (maintenant dans Id., *Teoria e invenzione futurista*, Milan, Mondadori, 1968) ; 14. Ennio Giorgianni, « Inchiesta su James Joyce », in *Epiloghi di Perseo*, 1, 1934 ; 15. Renato Famea, « Joyce, Proust e il romanzo moderno », in *Meridiano di Roma*, 14 avril 1940 ; 16. Mario Pannunzio, « Necessità del romanzo », in *Il Saggiatore*, juin 1932 ; 17. Giuseppe Biondolillo, « Giudaismo letterario », in *L'Unione Sarda*, 14 avril 1939.

Je dois toutes ces sources à Giovanni Cianci, *La fortuna di Joyce in Italia*, Bari, Adriatica, 1974.

[Publié dans *Almanacco bibliofilo. « Recensioni in ritardo : antologia di singolari e argute presentazioni di opere letterarie antiche e moderne, famose, poco note e sconosciute »*, Mario Scognamilio éd., Milan, Rovello, 2009.]

Pourquoi l'île n'est jamais trouvée

Les pays de l'Utopie se trouvent (à de rares exceptions près, comme le royaume du Prêtre Jean) sur une île. L'île est perçue comme un non lieu, inaccessible, où l'on accoste par hasard, mais où, une fois reparti, on ne pourra plus jamais revenir. Par conséquent, c'est uniquement sur une île que peut naître une civilisation parfaite, que seules les légendes nous raconteront.

Même si la civilisation grecque vivait sur un archipel et devait être habituée aux îles, c'est seulement sur des îles mystérieuses qu'Ulysse rencontre Circé, Polyphème ou Nausicaa. Et ce sont des îles que l'on découvre dans les *Argonautiques* d'Apollonios de Rhodes, c'est sur des îles, Bienheureuses ou Fortunées, qu'aborde saint Brendan lors de sa *navigatio*, c'est sur une île que se situe la cité d'Utopie de Thomas More, c'est sur des îles que fleurissent les civilisations inconnues et parfaites auxquelles aspirent les XVII^e^ et XVIII^e^ siècles, de la Terre Australe de Foigny aux îles des Sévarambes de Vairasse. C'est sur une île que les révoltés du *Bounty* cherchent le paradis perdu (sans le trouver), c'est sur une île que vit le capitaine Nemo de Jules Verne, sur une île encore que sont cachés les trésors de Stevenson et du Comte de Montecristo, etc., jusqu'aux îles des utopies négatives, des monstres du docteur Moreau à l'île du docteur No sur laquelle débarque James Bond.

Pourquoi cette fascination des îles ? Non tant parce qu'elles sont un lieu qui, comme le dit le mot lui-même, est isolé du reste du monde. Des endroits séparés de la société civile, Marco Polo et Jean du Plan Carpin en ont trouvé sur des terres illimitées. C'est parce que, jusqu'au XVIII^e^ siècle, date à laquelle on a pu déterminer les longitudes, on pouvait découvrir une île par hasard et, à l'instar d'Ulysse, on pouvait même s'en échapper mais il était impossible de la retrouver. Depuis saint Brendan (et jusqu'à Gozzano), une île a toujours été une *insula perdita*.

Cela explique la fortune et le charme des Insulaires, genre très populaire du XV^e^ au XVI^e^ siècle, sorte de recueils recensant toutes les îles du monde, de celles connues à celles évoquées par de vagues légendes. Ces livres, à leur manière, tendaient à un maximum de précision géographique (pas comme les récits de terres légendaires des siècles précédents) et ils oscillaient entre récit traditionnel et compte rendu de voyage. Parfois, ils se trompaient, ils croyaient qu'il existait deux îles, Taprobane et Ceylan, là où (nous le savons maintenant) il n'en existe qu'une seule, mais qu'importe. Ils représentaient une géographie de l'inconnu, ou, du moins, du peu connu.

Ensuite, commencent les comptes rendus des voyageurs du XVIII^e^ siècle : Cook, Bougainville, La Pérouse… Eux aussi, ils cherchaient des îles, mais ils veillaient à ne décrire que ce qu'ils voyaient,

sans se préoccuper de la tradition. Et c'est une autre histoire. Mais en tout cas, eux aussi partaient à la recherche soit d'une île qui n'existait pas, comme la Terre Australe (sur laquelle fabulaient tous les atlas), soit d'une île que quelqu'un avait trouvée un jour, mais n'avait jamais réussi à retrouver. C'est pourquoi, aujourd'hui encore, nos fantasmes sur les îles évoluent entre le mythe d'une *île qui n'existe pas*, c'est-à-dire le mythe de l'absence, celui d'une *île qui est en trop*, c'est-à-dire le mythe de l'excédent, celui d'une *île non trouvée*, ou mythe de l'imprécision, et celui d'une *île non retrouvée*, c'est-à-dire le mythe de l'*insula perdita.* Et ce sont quatre histoires différentes.

La première est une fable, et, en général, les fables sur les îles se partagent entre celles qui nous demandent de feindre que l'île existe (avec un appel à la suspension de l'incrédulité) – disons que ce sont les îles de Jules Verne ou de Stevenson – et celles qui nous parlent d'une île qui n'existe pas par définition et seulement pour affirmer la puissance des fables – et telle est l'île de Peter Pan. Bon, l'île qui n'existe pas par définition ne nous intéresse pas, du moins pas aujourd'hui. Pour une bonne et simple raison : personne ne part à sa recherche, les enfants ne vont pas en mer en quête de l'île du Capitaine Crochet, pas plus que les adultes ne recherchent celle du Capitaine Nemo.

De la même manière, je ne m'arrêterai pas sur l'île de trop, car, pour représenter le phénomène de l'excédent, je crois qu'il n'y a que le cas de la duplication de Ceylan et Taprobane. Cette histoire nous a été racontée avec beaucoup de précision dans un ouvrage de Tarcisio Lancioni[*1] sur les Insulaires et c'est à cela que je vous renvoie. En réalité, ce qui m'intéresse aujourd'hui, c'est l'amour malheureux pour une île que l'on ne retrouve plus, alors que l'on retrouve toujours Taprobane, même là où on ne la cherchait pas, et donc, d'un point de vue érotique, cela n'est pas l'histoire d'un amour sans espoir, mais plutôt celle d'une incontinence donjuanesque, si bien que sur les cartes, les Taprobane étaient désormais au nombre de mille trois.

Selon Pline, Taprobane est découverte à l'époque d'Alexandre, alors qu'auparavant elle était indiquée de manière générique comme terre des Antichtones et considérée comme un « autre monde ». L'île de Pline pouvait être assimilée à Ceylan, et c'est ce que l'on déduit des cartes de Ptolémée, du moins dans les éditions du XVI^e^ siècle. Isidore de Séville aussi la situe au sud de l'Inde, et il se limite à nous dire qu'elle est pleine de pierres précieuses et qu'il y a deux étés et deux hivers. Dans *Le Million*, Taprobane n'est pas nommée mais on y parle de Ceylan sous la forme Seilam.

La duplication de Ceylan et Taprobane apparaît nettement dans les voyages de Mandeville, qui en parle dans deux chapitres différents. De Ceylan, il ne dit pas exactement où elle se trouve, mais il précise qu'elle mesure bien huit cent milles de pourtour, et que cette île

> est ravagée par les serpents, les dragons et les crocodiles qui y vivent. Certains ont jusqu'à huit toises de long, quand ce ne sont pas dix toises et plus. Ces derniers, quand ils passent dans un lieu sablonneux paraissent y laisser la trace d'un grand arbre. On voit à Silon d'autres bêtes sauvages encore, particulièrement des éléphants. Dans une montagne de cette île, il y a un grand lac que les gens disent avoir été rempli des larmes qu'Adam et Eve versèrent pendant cent ans, après qu'ils eurent été chassés du paradis terrestre. Au fond du lac gisent perles et pierres précieuses en quantité. Il y pousse alentour de grandes cannes et nombre d'autres roseaux. Il y vit serpents, sangsues et petits crocodiles. Le roi donne une fois l'an aux pauvres le droit d'entrer dans le lac et d'y prendre des pierres précieuses. Ceux-ci avant de s'y aventurer s'enduisent d'un onguent qui fait peur aux bêtes venimeuses – lesquelles, à ce qu'on dit, n'attaqueraient jamais un étranger et ne s'en prendraient qu'aux natifs du pays. Il y a dans ce pays des oiseaux sauvages qui ont deux têtes toutes blanches et bien d'autres bêtes et volatiles qui n'existent pas chez nous[*2].

Taprobane en revanche, dit Mandeville, se trouve du côté du royaume du Prêtre Jean. Il ne situait pas encore, comme cela se fera plus tard, le royaume du Prêtre Jean en Éthiopie, mais du côté de l'Inde, même si l'Inde du Prêtre Jean se confond souvent avec un Extrême-Orient où se dresse le

paradis terrestre. En tout cas, du côté de l'Inde (et on nomme le point où la mer Rouge rejoint l'océan), se trouve Taprobane. Comme chez Isidore, l'île a deux étés et deux hivers et s'y élèvent des montagnes d'or gardées par des fourmis géantes.

> Ces fourmis sont grandes comme des chiens, si bien que les hommes n'osent pas s'approcher de ces montagnes. Les fourmis les attaqueraient et les dévoreraient, si bien qu'ils ne peuvent s'emparer de l'or que par ruse. Aussi ne le font-ils qu'au moment où, quelques heures avant midi, les fourmis, en raison de la chaleur, restent enfouies dans le sol. Alors les gens du pays prennent des chameaux, des dromadaires, des chevaux et autres bêtes de somme, ils se rendent dans les montagnes, y chargent en toute hâte et s'enfuient aussi vite que leurs bêtes le leur permettent, de peur que les fourmis ne sortent de la terre. Ils pratiquent aussi d'une autre façon, alors même que la chaleur n'est pas si forte et que les fourmis ne sont pas terrées. C'est très astucieux. Ils prennent des juments qui ont pouliné, et les chargent de grands paniers dont l'ouverture traîne sur le sol. Or, les fourmis sont ainsi disposées qu'elles ne peuvent voir un vide sans le combler. Elles entassent donc l'or dans les paniers. Les hommes ont gardé les poulains auprès d'eux. Quand les mères sont demeurées un temps dans les montagnes et qu'ils estiment que les paniers doivent être pleins, ils sortent les poulains de l'écurie et les font hennir. Les juments prennent alors le galop et s'en reviennent vers leurs petits[*3].

À partir de là, de cartographe en cartographe, Taprobane tourne comme une toupie d'un point à l'autre de l'océan Indien, parfois toute seule, parfois en duo avec Ceylan. Pendant un certain temps, on l'assimile à Sumatra, mais parfois, on la trouve entre Sumatra et l'Indochine, près de Bornéo.

Porcacchi dans *Les Îles les plus fameuses du monde* (1572) nous parle d'une Taprobane pleine de richesses, de ses éléphants et de ses énormes tortues, ainsi que de la caractéristique attribuée par Diodore de Sicile à ses habitants, qui auraient une sorte de langue fourchue (« double jusqu'à la racine et divisée en deux ; avec un côté, ils parlent à l'un, avec l'autre, à l'autre »).

Après avoir rapporté différentes informations traditionnelles, il s'excuse toutefois auprès de ses lecteurs, car il n'a trouvé nulle part la mention exacte de sa position géographique, et il conclut : « Néanmoins, bien que de très nombreux auteurs, anciens et modernes aient traité de cette île, je n'en trouve aucun qui en donne les confins : c'est pourquoi il faudra m'excuser, si sur ce point, je ne suis pas mon ordre habituel. » Quant à son assimilation à Ceylan, il est dubitatif :

> Elle fut d'abord appelée (selon Ptolémée) Simondi, Salice, enfin Taprobane. Mais les modernes concluent qu'aujourd'hui on l'appelle Sumatra, bien que ne manquent pas parmi eux ceux qui ne veulent pas que ce soit Sumatra mais l'île de Zeilam qui est Taprobane. […] Mais quelques modernes affirment qu'aucun des Anciens n'a donné à Taprobane les bonnes dimensions ; ils soutiennent au contraire, que là où ils l'ont située, il n'y a pas d'îles qu'on puisse prendre pour elle.

Ainsi, petit à petit, Taprobane, d'île excédante, devient île qui n'existe pas, et, c'est comme telle que la traite Thomas More qui « entre Ceylan et l'Amérique » situera son Utopie, et c'est à Taprobane que Campanella fera s'élever sa Cité du Soleil.

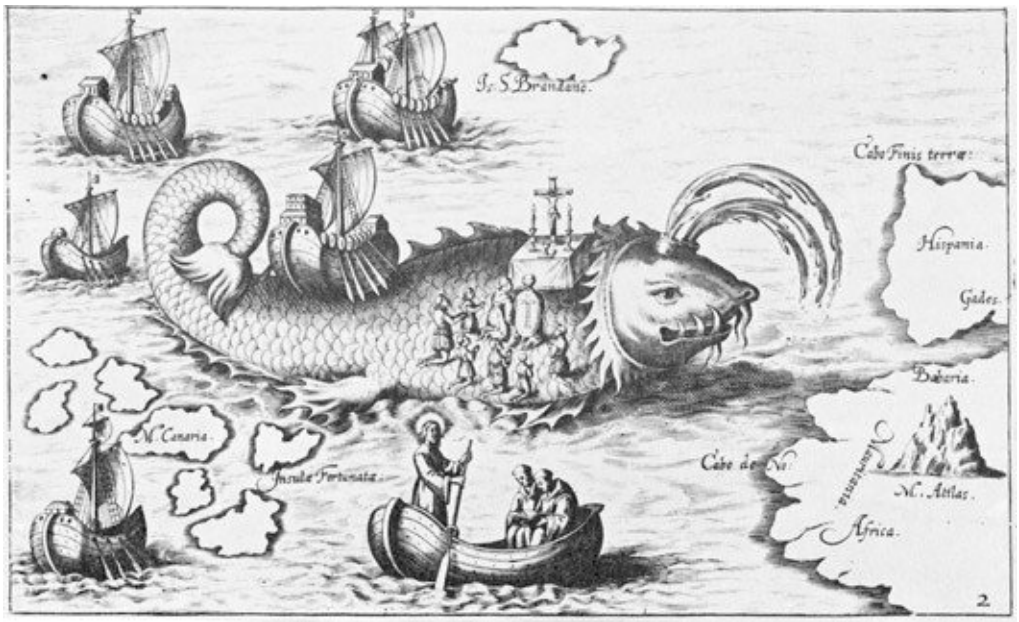
Venons-en maintenant aux îles dont l'absence a stimulé une recherche, parfois spasmodique, et une nostalgie qui perdure encore aujourd'hui.

Naturellement, la poésie épique de l'Antiquité nous a abondamment parlé d'îles qui existent

peut-être (ou pas), à tel point que les îles où Ulysse a accosté ont donné naissance à une littérature érudite pour établir à quelles terres réellement existantes elles correspondent. Et le mythe de l'Atlantide a conduit à une quête sans fin (à en juger par les magazines sur les mystères et les émissions télé abêtissantes). Mais l'Atlantide a été envisagée plutôt comme un continent entier, et l'idée qu'elle ait coulé au fond de l'océan a été aussitôt acceptée. Donc, on ne fabule pas à son propos, on part à sa recherche.

En revanche, le texte qui le premier nous parla d'une île à rechercher, c'est la *Navigatio Sancti Brandani*.

Saint Brendan, avec ses marins mystiques, aborde à beaucoup d'îles : l'île des oiseaux, l'île de l'enfer, l'île réduite à un écueil isolé dans la mer auquel s'est enchaîné Judas, et cette fausse île qui avait trompé Sinbad et à laquelle le navire de Brendan accoste : ce n'est qu'au bout d'une journée que l'équipage, en allumant des feux et voyant que l'île s'irrite, s'aperçoit que ce n'était pas une île mais un terrible monstre marin dit Jasconius.



Mais l'île qui a excité l'imagination de la postérité, c'est l'île des Bienheureux, une sorte de paradis terrestre à laquelle nos navigateurs accostent au bout de sept ans de péripéties, une

> terre très fertile en beaux bois et en prairies. Les prés, splendides et constamment en fleurs, y forment un jardin. Les fleurs sentent très bon, comme il convient à un endroit qu'habitent les saints, un lieu où les arbres et les fleurs font les délices de ceux qui les regardent, et où les fruits et les parfums sont d'une richesse inestimable. Ni ronces, ni chardons, ni orties n'y poussent à profusion ; il n'y a pas d'arbre ni d'herbe qui n'exhale une odeur suave. Les arbres sont continuellement chargés de fruits, et les fleurs toujours en plein épanouissement, sans tenir compte de la saison qui ne change pas ; c'est toujours l'été, et le temps reste doux. Les fruits sont toujours mûrs sur l'arbre. Les fleurs produisent sans cesse leur semence ; les bois sont toujours remplis de gibier, et toutes les rivières d'excellents poissons. Il y a des rivières où coule le lait. Cette abondance règne partout : les roselières exsudent le miel grâce à la rosée qui descend du ciel. Il n'y a pas de montagne qui ne soit d'or, pas de grosse pierre qui ne vaille un trésor. Le soleil ne cesse d'y briller de tout son éclat, aucun vent, aucun

> souffle ne vient remuer le moindre cheveu, aucun nuage dans le ciel ne masque la lumière du soleil. L'habitant n'y souffrira aucun malheur, il ne connaîtra aucun orage, il sera à l'abri du chaud, du froid, de l'affliction, de la faim, de la soif, de la privation. Il aura tout ce qu'il souhaite, en abondance. Il est certain de ne jamais être privé de ce qu'il désire le plus ; il l'aura toujours à sa disposition[*4].

L'île paradisiaque visitée par saint Brendan produit un désir (ce qui n'est arrivé ni avec l'Atlantide, ni avec Ogygie ou l'île des Phéaciens). Durant tout le Moyen Âge, et encore à la Renaissance, on croit fermement à son existence. Elle apparaît sur les cartes, comme sur la mappemonde d'Ebersdorf, et, sur une carte de Toscanelli pour le roi du Portugal, l'île de saint Brendan apparaît au milieu de la mer, sur la route de ce Japon à atteindre *buscando el levante por el poniente* – et qui, presque prophétiquement, se trouve là où, plus tard, sera l'Amérique.

Parfois, elle est à la latitude de l'Irlande, dans les cartes elle descend vers le sud, à la hauteur des Canaries, ou îles Fortunées, et souvent, on confond les îles Fortunées avec l'île dite de saint Brendan, parfois on l'assimile au groupe de Madère et parfois à une autre île inexistante comme la mythique Antilia, et c'est ce qui arrive dans *L'Arte del Navegar* de Pedro di Medina, au XVIe siècle. Dans le globe de Behaim de 1492, elle était située beaucoup plus vers l'Occident et à proximité de l'équateur. Et déjà, elle avait pris le nom d'Ile Perdue, *Insula Perdita.*

Dans son *De Imagine Mundi*, Honorius d'Autun (XIIe siècle) l'avait décrite comme la plus amène des îles, inconnue des humains, qui même quand elle avait été trouvée, n'avait ensuite plus été retrouvée (*Est quaedam Oceani insula dicta Perdita, amoenitate et fertilitate omnium rerum prae cunctis terris praestantissima, hominibus ignota. Quae aliquando casu inventa, postea quaesita non est inventa, et ideo dicitur Perdita*) ; et, au XIVe siècle, Pierre Bersuire parlait dans les mêmes termes des îles Fortunées.

Par ailleurs, le fait que l'on pensait que l'Ile Perdue serait retrouvée un jour, est attesté par le traité d'Evora, par lequel, en juin 1519, Emmanuel de Portugal renonçait en faveur de l'Espagne à ses droits sur les îles Canaries – et une Ile Perdue ou Cachée était expressément comprise dans le renoncement. En 1569, Gérard Mercator inscrivait encore sur sa carte l'île mystérieuse, et en 1721, les ultimes explorateurs[*5] partaient en expédition à sa recherche.

L'île de saint Brendan n'est pas une île qui n'existe pas, car quelqu'un y est bien allé, mais elle est perdue, car personne ne réussit à y retourner. C'est pourquoi elle devient le terme d'un désir insatisfait et son histoire est l'allégorie de toute véritable histoire d'amour, l'histoire d'une Brève Rencontre, d'un mystique Docteur Jivago qui a perdu sa Lara. L'amour désespéré n'est pas celui dont on rêve et qui n'arrive jamais (l'île qui n'existe pas, illusion pour adolescents amoureux de l'amour), mais l'amour qui, ayant existé une fois, disparaît après pour toujours.

Mais pourquoi les îles étaient-elles perdues ?

Dès l'Antiquité, le navigateur n'avait pas d'autres points de repère que les astres. Avec des instruments comme l'astrolabe ou l'arbalestrille, on fixait la hauteur d'un astre au-dessus de l'horizon, on en déduisait la distance du zénith, et, en connaissant sa déclinaison, étant donné que la distance zénithale plus ou moins la déclinaison donnent la latitude, on savait sur quel parallèle on se trouvait, c'est-à-dire à combien au nord ou au sud d'un point connu. Toutefois, pour pouvoir retrouver une île (sans parler de tout autre endroit), la latitude ne suffisait pas, il fallait aussi la

longitude. On le sait, New York et Naples se trouvent sur la même latitude et pourtant, on le sait tout autant, elles ne se trouvent pas au même endroit. Elles sont à une longitude différente. C'est-à-dire sur un degré différent de méridien.

Tel est le problème qui a miné les navigateurs presque jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Il n'y avait pas de moyens sûrs pour déterminer la longitude, pour dire à combien on était à l'est ou à l'ouest du même point.

Et c'est ce qui était arrivé (cas célèbre d'*insulae perditae*) aux îles Salomon. En 1528, Alvaro de Saavedra était déjà parti à la recherche de ces îles légendaires, où l'on espérait trouver l'or du roi homonyme, et il avait navigué en revanche entre les îles Marshall et les îles de l'Amirauté ; mais en 1568, Alvaro de Mendaña les atteint, les baptise et, après lui, personne ne réussit plus à les retrouver, pas même lui, quand il repart avec Queiros, presque trente ans plus tard, à leur redécouverte, et il les rate d'un cheveu en accostant au sud-est, sur l'île de Santa Cruz.

Et il en a été ainsi pour tous les autres après lui. Les Hollandais au début du XVIIe siècle constituaient leur Compagnie des Indes, créaient en Asie la ville de Batavia comme point de départ de nombreuses expéditions vers l'est et touchaient une Nouvelle-Hollande, mais point d'îles Salomon. De même, les pirates anglais découvrirent d'autres terres probablement à l'est des îles Salomon, pirates à qui la Cour Saint-James n'hésitait pas à conférer des quartiers de noblesse. Mais, personne n'allait retrouver la trace des îles Salomon, si bien, qu'à la longue, beaucoup pensèrent qu'il s'agissait d'une légende.

Mendaña y avait accosté, mais il en avait fixé la longitude de manière impropre. Et même si, avec l'aide céleste, il l'avait fixée de façon exacte, les autres navigateurs qui cherchaient cette longitude-là (et ce fut son cas lors de son second voyage) ne savaient pas clairement quelle était leur propre longitude exacte.

Pendant plusieurs siècles, les grandes puissances maritimes européennes ont cherché comment faire le *point fixe*, ce *punto fijo* sur lequel ironisait déjà Cervantès, et elles étaient prêtes à verser des sommes énormes à celui qui le trouverait. Navigateurs, hommes de science et fous furieux en avaient inventé de toutes sortes ; il y avait celle basée sur les éclipses lunaires, celle qui considérait les variations de l'aiguille magnétique, la méthode du loch, tandis que Galilée proposait un procédé fondé sur les éclipses des satellites de Jupiter, si fréquentes qu'elles pouvaient être observées plusieurs fois par nuit.

Mais ces systèmes n'étaient pas fiables. Naturellement, une méthode sûre, il y allait en avoir une : emporter à bord une horloge qui gardait l'heure d'un méridien connu, de déterminer en mer l'heure d'un lieu X et, en se fondant sur le fait que le globe avait été subdivisé depuis l'Antiquité en trois cent soixante degrés de longitude et que le Soleil parcourt en une heure quinze degrés, de déduire de la différence la longitude du point X. En d'autres termes, si l'horloge embarquée au départ avait dit que, mettons, à Paris il était midi, et en sachant que dans le lieu X il était six heures de l'après-midi, en traduisant chaque heure de différence en quinze degrés, on aurait su que la longitude du lieu X était à quatre-vingt-dix degrés du méridien de Paris.

Mais s'il n'était pas difficile de déterminer l'heure du lieu de relevé, il était pratiquement impossible d'embarquer, je ne dis pas des clepsydres ou des sabliers, qui pour fonctionner auraient dû reposer sur un plan immobile, mais même pas une horloge mécanique qui, en dépit des secousses dues aux vents et aux vagues, durant des mois de navigation, fonctionnerait parfaitement. Et notons que cette horloge devrait être d'une précision extrême car une erreur de quatre secondes produirait

une erreur d'un degré de longitude.

Des chroniques de l'époque proposent que l'on utilise de la poudre de sympathie. La poudre de sympathie était un composé prodigieux qui, placé sur l'arme qui avait provoqué une blessure, agissait (par une sorte de continuité atomique) sur les particules du sang diffusées dans l'air sur la blessure, même si arme et blessure étaient à grande distance l'une de l'autre. Elle aurait dû guérir, en donnant du temps au temps, mais comme première réaction, elle pouvait provoquer irritation et souffrance.

Par conséquent, on avait décidé de blesser un chien, qu'on garderait à bord lors de la navigation, et d'irriter l'arme avec le composé chimique chaque jour à la même heure. Le chien réagirait par un aboiement de souffrance et ainsi à bord on saurait quelle heure il était à ce moment au point de départ[*6].

Je me suis penché sur cette histoire dans *L'Île du jour d'avant*, et je me permets d'en citer un extrait parce que, au fond, sur une information aussi incertaine, mon document est le seul qui suggère comment les choses auraient dû se passer.

> Jusqu'à ce qu'un matin, profitant du fait qu'un matelot était tombé d'une vergue, se fracturant le crâne, que sur le pont il y avait tumulte et que le docteur avait été appelé pour soigner l'infortuné, Roberto s'était esquivé dans le fond de cale.
>
> Presque à tâtons, il avait réussi à trouver la bonne direction. Sans doute avait-ce été la chance, sans doute la bête se plaignait-elle davantage que de coutume ce matin-là : Roberto, plus ou moins là où sur la *Daphne* il finirait par découvrir les tonnelets d'eau-de-vie, fut devant un atroce spectacle.
>
> Bien défendu des regards curieux, dans un cagibi construit sur mesure, sur une couverture de chiffons, il y avait un chien.
>
> Peut-être était-il de race, mais la souffrance et les privations ne lui avaient laissé que la peau et les os. Et pourtant ses tortionnaires montraient l'intention de le garder en vie : ils l'avaient pourvu en abondance de nourriture et d'eau, et même de la nourriture non canine, certainement soustraite aux passagers.
>
> Il gisait sur un flanc, tête abandonnée, langue dehors. À son flanc s'ouvrait une large et horrible blessure. Fraîche et cancéreuse à la fois, la plaie exhibait deux grandes lèvres rosées et au milieu et le long de toute son entaille une âme purulente qui paraissait sécréter de la ricotta. Roberto comprit que la blessure se présentait dans cet état parce que la main d'un chirurgien avait, au lieu d'en coudre les lèvres, fait en sorte qu'elles restassent ouvertes et béantes, en les fixant à la peau.
>
> Fille bâtarde de l'art, cette blessure avait été non seulement infligée, mais soignée avec cruauté de façon qu'elle ne cicatrisât pas et que le chien continuât à souffrir – qui sait depuis quand. Non seulement, mais Roberto distingua aussi, autour et à l'intérieur de la plaie, les résidus d'une substance cristalline, comme si un médecin (un médecin si pitoyablement sagace !) chaque jour l'aspergeait d'un sel irritant.
>
> Impuissant, Roberto avait caressé le malheureux, qui à présent glapissait presque en silence. Il s'était demandé comment il pouvait lui faire du bien, mais en le touchant plus fort il avait ajouté à sa souffrance. Par ailleurs, un sentiment de victoire finissait par l'emporter sur la pitié. Nul doute : c'était là le secret du docteur Byrd, le chargement mystérieux embarqué à Londres.
>
> D'après ce que Roberto avait vu, un homme, qui savait ce que lui savait, pouvait en inférer que le chien avait été blessé en Angleterre et que Byrd prenait soin qu'il demeurât toujours la plaie béante. Quelqu'un à Londres, chaque jour à heure fixe et convenue, faisait quelque chose à l'arme coupable, ou à un linge imbibé du sang de la bête, pour en provoquer la réaction – peut-être de soulagement, peut-être de peine encore plus grande, puisque le docteur avait bien dit qu'avec le *Weapon Salve* on pouvait aussi bien nuire.
>
> De cette façon, sur l'*Amaryllis* il était possible de savoir à un moment donné quelle heure il était en Europe. Connaissant l'heure de passage, il devenait possible de calculer le méridien[*7] !

Si l'histoire du chien est fantastique, dans le même roman, je me limitais à mettre en scène un attirail suggéré par Galilée dans une lettre de 1637 (à Lorenzo Realio). Galilée pensait pouvoir fixer la longitude en observant les satellites de Jupiter. Mais, une fois encore, sur un navire en proie aux vagues, il aurait été difficile de pointer le télescope d'une manière précise. Et voici que Galilée proposait une solution extraordinaire. Pour en rire, il n'est pas nécessaire de voir le parti comique qu'en tirait mon texte ; il suffit de lire Galilée.

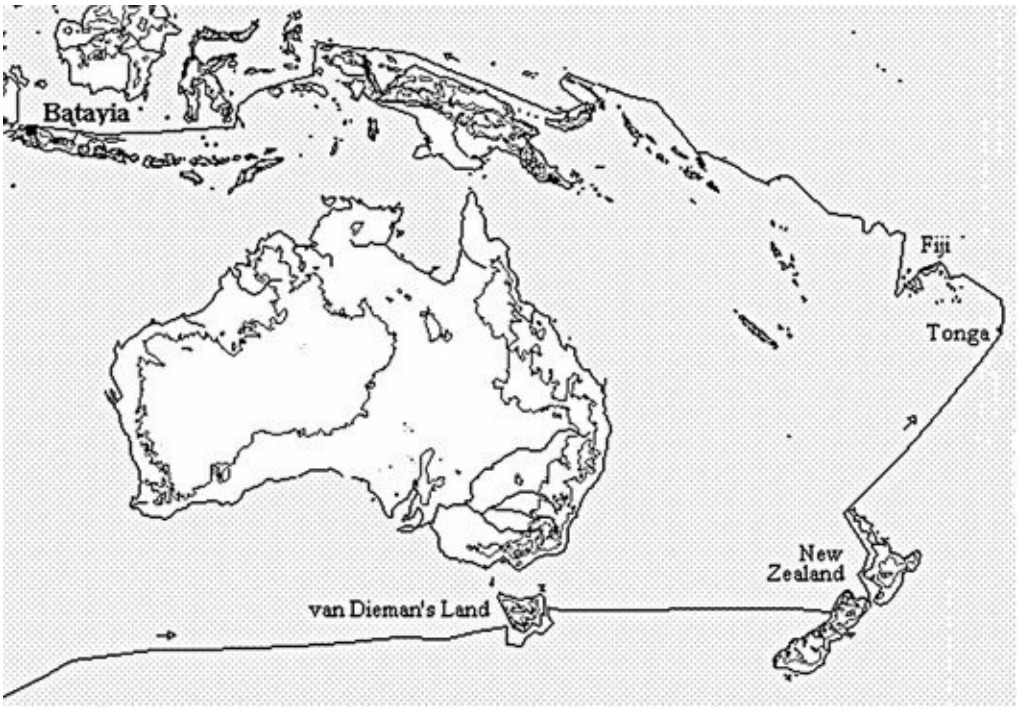
Quant à la première difficulté, il n'est pas de doute qu'elle se révèle être la plus grande, à laquelle je crois toutefois avoir donné une solution, durant les agitations moyennes du navire ; et cela doit suffire, étant donné que dans les grandes agitations et tempêtes, qui, la plupart des fois, privent aussi de la vue du soleil, ainsi que des autres étoiles, toutes les autres observations cessent, et même toutes les tâches des marins. Toutefois, durant les agitations moyennes, je pense que l'on peut réduire l'état de celui qui doit faire les observations à une placidité semblable à la tranquillité et au calme de la mer ; et pour obtenir un tel bénéfice, j'ai pensé placer l'observateur dans un lieu tellement préparé dans le navire, que non seulement les turbulences de proue à poupe, mais aussi les oscillations latérales, ne soient point ressenties : et ma pensée a le fondement suivant. Si le navire était toujours dans des eaux très calmes et très peu fluctuantes, il ne fait aucun doute que l'usage du télescope serait aussi facile que sur la terre ferme. Or, j'entends constituer l'observateur dans un petit navire placé dans le grand navire, lequel petit navire aurait à l'intérieur une quantité d'eau conforme au besoin que je dirai ci-après. Ici, premièrement et manifestement, bien que le grand navire penche ou plonge à droite et à gauche, devant et derrière, il se conservera toujours en équilibre, sans jamais se lever ou se baisser dans aucune de ses parties, mais il se conservera toujours parallèle à l'horizon ; de sorte que si, dans ce petit navire, nous en construisions un plus petit, flottant dans l'eau contenue, il se trouverait dans une mer très calme, et en conséquence il serait sans fluctuations ; et ce second petit navire doit être le lieu où doit être placé l'observateur. J'entends par conséquent que le premier vase qui doit contenir l'eau soit comme une grande bassine en forme de demi-cercle sphérique, et que le vase plus petit soit pareil à celui-là, seulement beaucoup plus petit, si bien que, entre sa surface convexe et la surface concave du contenant, il ne reste pas un espace plus grand que la grosseur du pouce ; si bien qu'il suffira d'une très petite quantité d'eau pour soutenir le vase intérieur, non moins que s'il était construit dans le vaste océan. […] La grandeur de ces vases doit être telle que le plus petit, celui de l'intérieur, puisse soutenir sans couler le poids de celui qui doit faire les observations, ainsi que le siège et les autres instruments utiles à l'installation du télescope. Et afin que le vase contenu soit toujours séparé de la surface du contenant sans la toucher jamais, afin qu'il ne puisse être chahuté quand le contenant est chahuté par l'agitation du navire, j'entends que, dans la superficie interne et concave du vase contenant, on fixe quelques ressorts, au nombre de huit ou dix, lesquels empêcheront le rapprochement entre les deux vases, mais n'enlèveront pas la possibilité à celui de l'intérieur de ne pas obéir aux élévations et aux abaissements des rives du contenant et si, à la place de l'eau, nous voulions y mettre de l'huile, cela serait plus utile, et la quantité ne serait pas trop importante, car deux ou trois barils seraient suffisants. […]

J'ai déjà fait, sur ce principe, pour l'usage de nos galères, un certain bonnet en forme de casque lequel, lorsque l'observateur l'a sur la tête, et ayant fixé à ce bonnet un télescope, réglé de façon qu'il vise toujours le même point auquel l'autre œil libre orientait la vue, sans rien faire d'autre, permettait que l'objet qu'il regardait de son œil libre se trouve toujours devant le télescope. Une machine semblable pourrait être composée, laquelle ne serait pas seulement sur la tête, mais qui se fixerait, de manière immobile sur les épaules et le buste de l'observateur, machine dans laquelle on fixerait un télescope de la grandeur nécessaire pour bien distinguer les étoiles jupitériennes[*8].

N'en déplaise à Galilée, dont personne n'avait osé financer l'extraordinaire invention, et à la pléthore d'inventeurs de méthodes étonnantes pour fixer la longitude, il a fallu attendre, pour résoudre le problème, l'invention du chronomètre marin de Harrison, ou mieux, son application définitive vers 1770. À partir de ce moment-là, même s'il y avait de la tempête, l'horloge garderait l'heure exacte du point de départ. Les *insulae* n'étaient plus fatalement *perditae.*

Avant cela, l'histoire de l'exploration du Pacifique est celle de gens qui découvrent toujours la terre qu'ils ne cherchent pas. Par exemple, Tasman, en 1643, cherche les îles Salomon, il arrive d'abord en Tasmanie (c'est-à-dire 42° de latitude plus au sud, une paille), il voit la Nouvelle-Zélande, passe par les Tonga, touche sans y débarquer les Fidji, dont il ne distingue que quelques îlots, et il parvient sur les côtes de la Nouvelle-Guinée, sans s'apercevoir qu'à l'intérieur de cette anse qu'il avait découverte, il y avait l'Australie, ce qui n'était pas rien. Il avait navigué en ricochant d'amarrage en amarrage, comme une boule de billard au jeu de la bricole, et, pendant de nombreuses années encore, d'autres navigateurs arrivèrent à deux pas de l'Australie sans la voir.

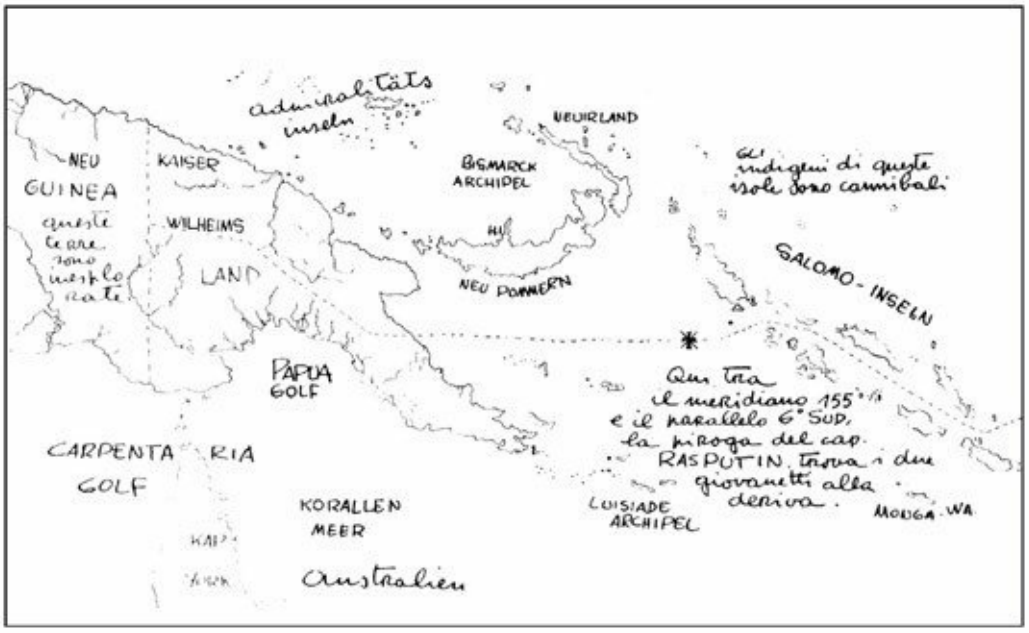
Bref, c'était une ronde d'aliénés entre îlots, barrières de corail et continent, sans suivre le moindre itinéraire – et les pauvres, l'itinéraire, c'est nous qui pouvons le faire, grâce aux cartes élaborées par Cook, mais au fond, ils erraient tous comme le capitaine Bligh, en chaloupe, vers les Moluques, et l'important était de ne plus rencontrer le *Bounty*.



Mais on se perd dans les îles même après avoir résolu le problème des longitudes. Voyez les navigations de Corto Maltese et Raspoutine dans *La Ballade de la mer salée*. Les personnages de la *Ballade* lisent. À un moment donné, Pandora apparaît doucement appuyée sur les œuvres complètes de Melville, Caïn lit Coleridge, auteur d'une autre ballade, celle du vieux marin, et curieusement, il la trouve dans le sous-marin allemand de Slütter, lequel laissera à Escondila, après sa mort, un Rilke et un Shelley ; et enfin, Caïn cite, en conclusion, Euripide.

Et même un gibier de potence comme Raspoutine, juste au début, lit le *Voyage autour du monde par la frégate du roi* La Boudeuse *et la flûte* L'Étoile. Je peux vous assurer qu'il ne s'agit pas de la première édition de 1771, qui ne porte pas le nom de l'auteur en frontispice, et n'est pas sur trois colonnes.

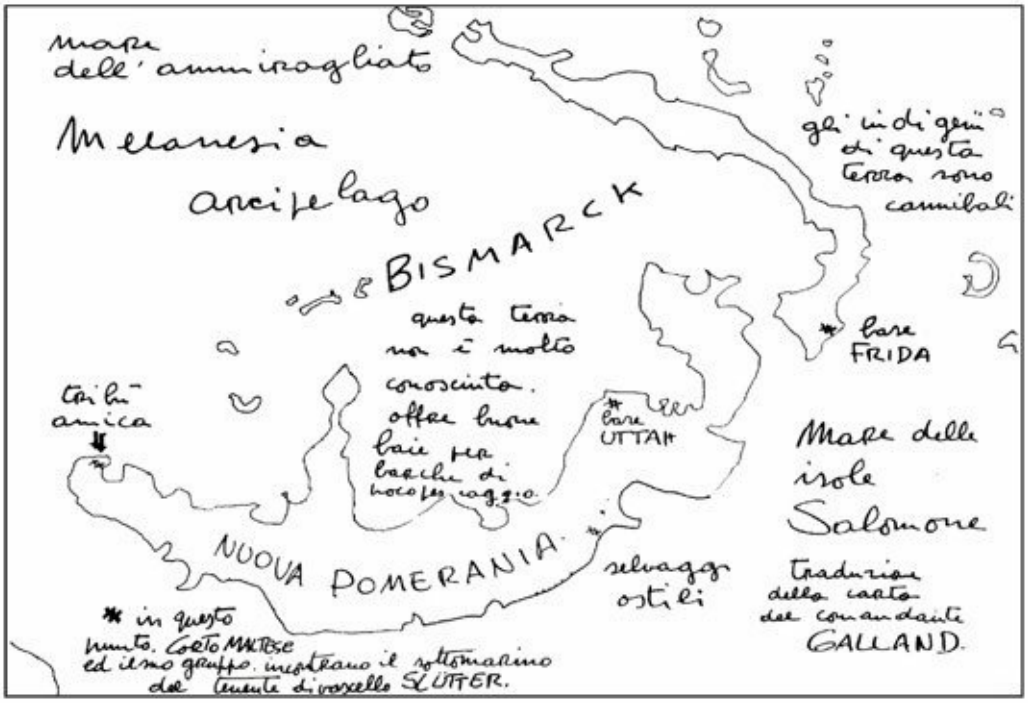
Le livre est ouvert environ à la moitié et, du moins dans l'édition originale, d'un format égal, c'est là que se trouve le chapitre V, « Navigation depuis les grandes Cyclades ; découverte du golfe de la Louisiade… Relâche… la Nouvelle-Bretagne ».



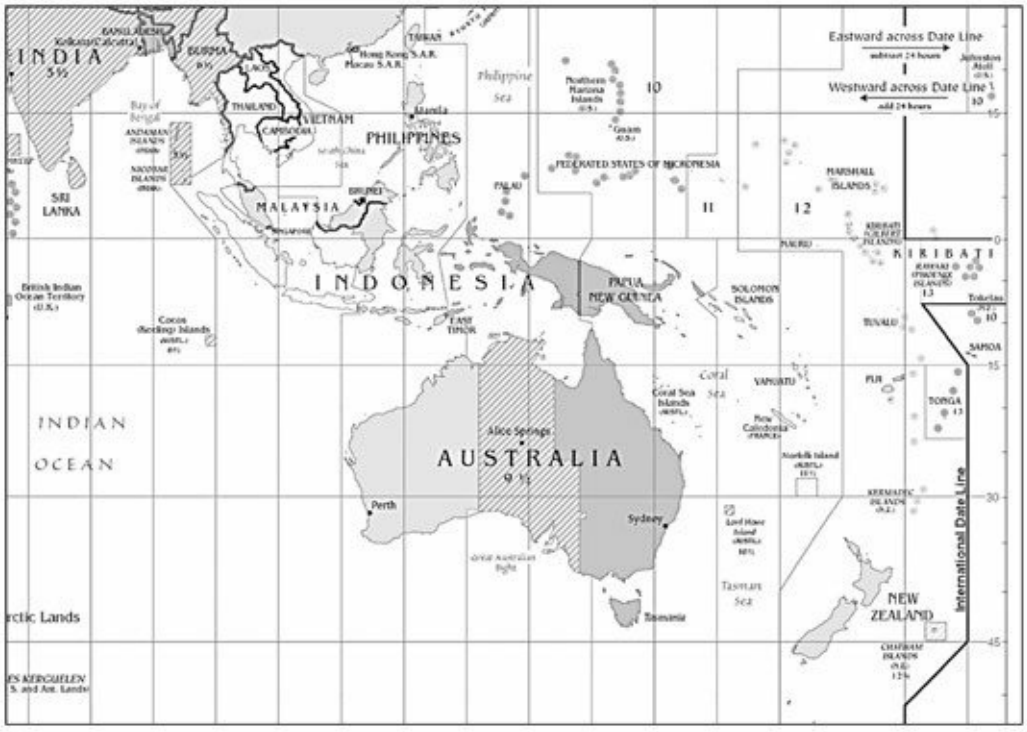
S’il a fait le point avec les techniques de 1913, Raspoutine devrait savoir que le golfe se trouve (comme le veut la carte que fournit Hugo Pratt) sur le 155e méridien ouest, mais si on se fie à

Bougainville, il devrait se trouver sur le fatidique 180e méridien, sur la ligne du changement de date. D'autre part, Bougainville parle d'« Isles Salomon dont l'existence et la position sont douteuses ».

Quand le navire marchand hollandais croise le catamaran de Raspoutine, la première chose que les officiers et le marin fidjien observent, c'est que, pour être fidjienne, cette embarcation semble très éloignée de son cap, car les Fidjiens vont en général vers l'est et le sud. Et, comme nous le verrons par la suite, c'est ce qu'ils auraient dû faire, puisque c'est beaucoup plus au sud-est que se trouve l'île du Moine.



Dites-moi pourquoi Corto devait trouver le sous-marin de Slütter sous la pointe occidentale de la Nouvelle-Poméranie, tandis donc qu'il navigue vers l'ouest, s'il est parti de Kaiserine, alors que la destination du sous-marin est l'Escondida, et que l'île Escondida du Moine (19° sud et 169° ouest) devrait être au sud des Salomon et à l'ouest des Fidji. Un officier de marine allemand qui, pour aller à l'Escondida, navigue vers la Nouvelle-Guinée et dit : « bientôt nous arriverons à l'Escondida » (alors qu'il en est éloigné d'au moins 20° de méridien), cet officier est un rêveur, pris dans les rets de Raspoutine, qui a mélangé les confins de l'espace. Le fait est que Raspoutine ou Hugo Pratt ou tous les deux essaient d'entremêler aussi les confins du temps.



Caïn et Pandora sont capturés par Raspoutine le 1er novembre 1913, mais ils arrivent tous à l'Escondida après le 4 août 1914 (le Moine les informe que la guerre vient d'éclater), et, grosso modo, entre septembre et la dernière décade d'octobre, au moment où les Anglais entrent en scène. Entre deux pages de Coleridge et deux discussions avec Slütter, un an s'est écoulé, au cours duquel le sous-marin ne prenait la mer que pour de vagues destinations, avec l'indolence curieuse, la soif de dérive des boucaniers du XVIIe siècle, du Vieux Marin, et du capitaine Achab.

Tous les protagonistes de la *Ballade* naviguent comme au temps de Bougainville, voire de Mendaña : ils voyagent dans l'archipel de l'incertitude.

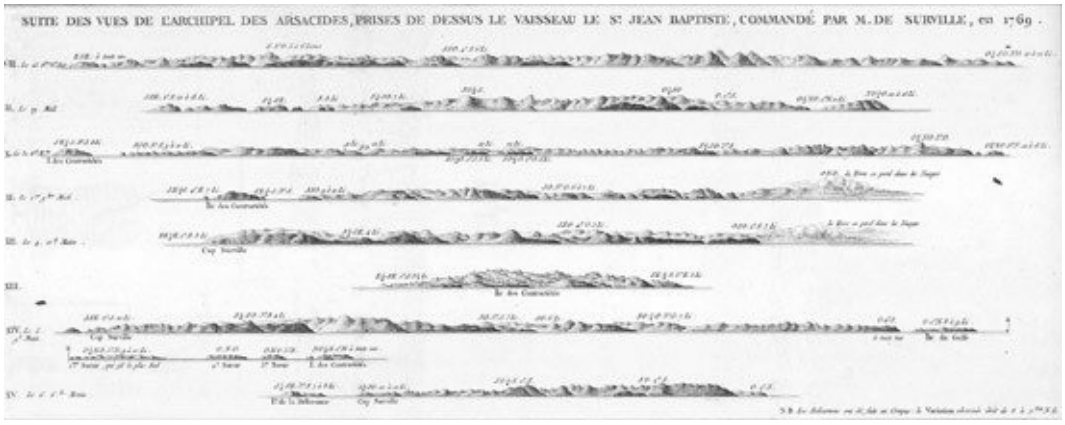
Car le charme des îles, c'est justement de se perdre. Gare à les retrouver du premier coup, comme un malheureux ferry partant de Civitavecchia vers la Sardaigne. La fascination éternelle de l'île reste celle que célébra Guido Gozzano.

> Mais plus belle d'entre toutes est l'Ile Non Trouvée :
> Celle que le Roi d'Espagne eut de son cousin
> Le Roi du Portugal avec une signature scellée
> Et une bulle Pontificale en gothique latin.
> L'infante navigua vers le royaume fabuleux,
> Vit les îles Fortunées : Junonia, Gorgo, Hera
> Et la Mer des Sargasses et la Mer Ténébreuse
> À la recherche de cette île… mais l'île n'y était pas.
> En vain, les galères ventrues aux voiles arrondies,
> Les caravelles en vain armèrent leur proue :
> Avec la bénédiction du Pape, l'île se cache,
> Et Portugal et Espagne la cherchent encore.
> L'île existe. Elle apparaît parfois de loin
> Entre Ténériffe et Palma, nimbée de mystère :
> « … L'Ile Non Trouvée ! » Le bon Canarien

du haut pic du Teide la montre à l'étranger.
Les cartes antiques des corsaires l'indiquent.
… Isle à-trouver ?… Isle pèlerine ?…
C'est l'île ensorcelée qui glisse sur les mers ;
Parfois les navigateurs la voient proche…
Ils frôlent de leur proue ce rivage bienheureux :
Parmi des fleurs inouïes s'élèvent d'immenses palmiers,
La divine forêt épaisse et vive embaume,
La cardamome pleure, les caoutchoucs suintent…
Elle s'annonce par son parfum, comme une courtisane,
L'île Non Trouvée… Mais, si le pilote avance,
rapidement elle s'évanouit comme une vaine apparence,
se teint de l'azur couleur du lointain…

Je ne crois pas que Gozzano ait eu sous les yeux des cartes publiées dans les livres de navigation du XVIIIe, mais cette idée de l'île « qui s'évanouit comme une vaine apparence, se teint de l'azur couleur du lointain » nous oblige à penser au moyen auquel on recourait, avant d'avoir résolu le problème des longitudes, pour reconnaître les îles, à savoir le tracé de leur profil tel qu'il avait été vu la première fois. En arrivant de loin, l'île (dont la forme n'existait sur aucune carte) se reconnaissait par sa *skyline*, comme on le dirait aujourd'hui pour une ville américaine. Et s'il y avait deux îles à la *skyline* très similaire, comme s'il y avait deux villes ayant toutes deux l'Empire State Building et (avant) les Twin Towers au sud ? On se trompait d'île en accostant, et Dieu sait combien de fois on l'a fait.

Car, en plus, le profil d'une île change avec la teinte du ciel, la brume, l'heure du jour et peut-être même la saison douce, qui change la consistance des masses des arbres. Parfois, l'île se teinte du bleu couleur du lointain, elle peut disparaître dans la nuit ou dans la brume, les nuages bas peuvent occulter le profil des monts. Il n'y a rien de plus insaisissable qu'une île dont on ne connaît que le profil. Arriver à une île dont on ne possède pas la carte, ni les coordonnées, c'est avancer comme un personnage d'Abbott dans une Flatlandia où l'on ne connaît qu'une seule dimension et où les choses ne sont vues que de face, comme des lignes sans épaisseur, c'est-à-dire sans hauteur, sans profondeur, pour ne pas dire que seul un être extra-flatlandien pourrait les voir d'en haut.



Et de fait, on disait que les habitants des îles de Madère, de Palma, de Gomera et Ferro, trompés par les nuages, ou par les spectres de la Fée Morgane, croyaient parfois apercevoir l'*insula perdita*

du côté de l'occident, insaisissable entre ciel et eau.

De même que l'on pouvait apercevoir, dans les reflets de la mer, une île qui n'existait pas, de même on pouvait confondre deux îles qui existaient et ne jamais trouver celle que l'on voulait atteindre.

Voilà comment se perdent les îles.

Et voilà pourquoi on ne les trouvait jamais. Comme le disait Pline (II, 96), certaines îles fluctuent toujours.

[Paru dans *Almanacco del bibliofilo. « Sulle orme di san Brandano »* (Milan, Rovello, 2011), qui reprend une communication sur les îles tenue à Carloforte en Sardaigne, en 2010.]

*1. Tarcisio Lancioni, *Almanacco del bibliofilo. « Viaggio tra gli isolari »*, Milan, Rovello, 1992.

*2. John Mandeville, *Viaggi, ovvero trattato delle cose più meravigliose e più notabili che si trovano al mondo*, Ermanno Barisone éd., Milan, Il Saggiatore, 1982, pp. 135-136.

*3. *Ibid.*, pp. 203-205.

*4. *Navigatio Sancti Brandani*, Maria Antonietta Grignani éd., Milan, Bompiani, 1975, pp. 229-231. Traduction de Ian Short.

*5. Cf. sur toute cette question, Arturo Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, Turin, Loescher, 1892-93, chapitre IV.

*6. Tandis que, sur la poudre de sympathie, il existait à l'époque une vaste littérature, en particulier les œuvres de Kenelm Digby (par exemple *Theatrum sympatheticum, in quo Sympathiae Actiones variae, singulares & admirandae tàm Macro – quam Microcosmicae exhibentur, & Mechanicé, Physicé, Mathematicé, Chimicé & Medicé, occasione Pulveris Sympathetici, ita quidem elucidantur, ut illarum agendi vis & modus, sine qualitatum occultarum, animaeve Mundi, aut spiritus astralis Magnive Magnalis, vel aliorum Commentariorum subsidium ad oculum pateat*, Nuremberg, 1660), l'histoire du chien est peut-être légendaire. Parmi les textes les plus récents, voir : Dava Sobel, *Longitudine*, Milan, Rizzoli, 1996.

*7. *L'Ile du jour d'avant*, Paris, Grasset, 1996, pp. 203-204, traduit de l'italien par Jean-Noël Schifano.

*8. Lettera a Lorenzo Realio, Roma, 1637 (in Galileo Galilei, *Opere*, Turin, UTET, 1960, vol. I, pp. 951-953).

Réflexions sur WikiLeaks

Sur le plan des contenus, WikiLeaks s'est révélé être un scandale apparent, alors que sur le plan de la forme, il a été et sera quelque chose de plus, il a inauguré une nouvelle époque historique.

Un scandale est apparent quand il rend publique une chose que tout le monde savait en privé, et dont on parlait à mi-voix par pure hypocrisie (cf. les ragots sur un adultère). Toute personne, je ne dis pas experte en diplomatie mais qui aurait vu des films dont l'intrigue est internationale, sait que, depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale, c'est-à-dire depuis que les chefs d'État peuvent se téléphoner ou se rencontrer lors d'un dîner, les ambassades ont perdu leur fonction diplomatique (a-t-on envoyé un ambassadeur en felouque pour déclarer la guerre à Saddam Hussein ?), et que, mis à part quelques exercices de représentation, elles sont devenues, dans les cas les plus évidents, des centres de documentation sur le pays hôte (l'ambassadeur, s'il est bon, faisant œuvre de sociologue et de politologue) et, dans les cas les plus secrets, de véritables centrales d'espionnage.

Toutefois, le fait que cela soit déclaré publiquement a contraint la diplomatie américaine à admettre que c'était la vérité, et donc, à subir une perte d'image sur le plan formel. Avec une conséquence curieuse : cette perte, fuite, révélation au compte-gouttes d'informations confidentielles, plus que de nuire aux victimes présumées (Berlusconi, Sarkozy, Kadhafi ou Merkel), a nui au bourreau présumé, à savoir cette pauvre Hillary Clinton, qui se bornait sans doute à recevoir les messages que les attachés d'ambassades lui envoyaient par conscience professionnelle, puisque c'était leur job. Et d'ailleurs, tel était sans doute le but d'Assange, car s'il en voulait au gouvernement américain, il n'avait rien contre celui de Berlusconi.

Pourquoi les victimes n'ont-elles pas été touchées, sinon superficiellement ? Parce que, comme tout le monde s'en est aperçu, les fameux messages secrets étaient de purs et simples « échos de la presse », et se limitaient à rapporter ce que tout le monde savait et disait en Europe, et qui avait même été publié dans *Newsweek*. Du coup, les rapports secrets ressemblaient aux dossiers que le service de presse d'une entreprise envoie à l'administrateur délégué, lequel, avec tout le travail qu'il a, ne peut pas, en plus, lire les journaux.

Bien entendu, les rapports envoyés à Hillary Clinton n'étant pas top-secret, les messages codés n'étaient pas de ceux que s'envoient les espions ou les mafieux. Mais même s'il s'était agi d'informations plus confidentielles en apparence, comme le fait que Berlusconi détienne un intéressement aux bénéfices du gaz russe, même là (que cela soit vrai ou faux), les messages codés

n'auraient rien fait d'autre que répéter ce dont parlaient déjà ceux que l'on qualifiait, à l'époque du fascisme, de stratèges de Café du commerce.

Et cela ne fait que confirmer une autre chose que l'on sait pertinemment : chaque dossier élaboré pour un service secret (de quelque nation que ce soit) est constitué exclusivement de matériel qui est déjà dans le domaine public. Les « extraordinaires » révélations américaines sur les nuits dissolues de Berlusconi rapportent ce que l'on pouvait lire depuis des mois dans tous les journaux (sauf deux, propriétés de Berlusconi), et les manies satrapiques de Kadhafi donnaient depuis longtemps matière – par ailleurs un peu vieillotte – aux caricaturistes.

La règle selon laquelle les dossiers secrets ne doivent être composés que d'informations déjà connues est essentielle à la dynamique des services secrets, et pas seulement aujourd'hui. Par exemple : dans une librairie consacrée à l'ésotérisme, on s'aperçoit que chaque nouvel ouvrage redit (sur le Graal, le mystère de Rennes-le-Château, les Templiers ou les Rose-Croix) exactement ce qui figurait dans les livres précédents. Et ce n'est pas que l'auteur de textes occultistes s'interdise de faire des recherches inédites (ou ignore comment chercher des informations sur l'inexistant), mais parce que les occultistes ne croient qu'à ce qu'ils savent déjà, et qui reconfirme ce qu'ils avaient déjà appris. C'est d'ailleurs là le mécanisme du succès de Dan Brown.

Idem pour les dossiers secrets. L'informateur est paresseux tout comme est paresseux, ou d'esprit limité, le chef des services secrets, qui ne croit que ce qu'il reconnaît.

Par conséquent, puisque, dans tous les pays, les services secrets ne servent pas à prévoir des cas comme l'attaque des Twins Towers et qu'ils n'archivent que ce qui est déjà connu de tous, il vaudrait mieux les éliminer. Mais, par les temps qui courent, supprimer encore des emplois serait vraiment insensé.

Si les États continuent à confier leurs communications et leurs archives confidentielles à Internet ou d'autres formes de mémoire électronique, aucun gouvernement au monde ne pourra plus nourrir des zones de secret, et pas seulement les États-Unis, mais même pas la République de Saint-Marin ou la principauté de Monaco (peut-être que seule Andorre sera épargnée).

Essayons de saisir la portée du phénomène. Jadis, au temps d'Orwell, on pouvait concevoir le Pouvoir comme un Big Brother qui contrôlerait chaque mouvement de ses sujets, même et surtout si personne ne s'en rendait compte. Le Big Brother de la télévision (le *Loft* en France, *Grande Fratello* en Italie) en est une pauvre caricature car, là, tout le monde peut surveiller ce qui arrive à un petit groupe d'exhibitionnistes qui se réunissent justement pour se faire voir – et donc l'aventure a un intérêt purement théâtral ou psychiatrique. Mais ce qui, à l'époque d'Orwell, n'était qu'une prophétie s'est avéré. En effet, le Pouvoir peut contrôler chaque mouvement de ses sujets par leur téléphone portable, chaque transaction, chaque hôtel fréquenté, chaque autoroute parcourue grâce aux cartes de crédit, chaque présence dans un supermarché grâce aux télévisions en circuit fermé, etc. Ainsi, le citoyen est devenu la victime totale de l'œil d'un immense Big Brother.

C'est du moins ce que nous pensions jusqu'à hier. Mais aujourd'hui, il est prouvé que même les secrets les plus impénétrables du Pouvoir ne peuvent échapper au contrôle d'un hacker, si bien que le rapport de contrôle cesse d'être unidirectionnel et devient circulaire. Le Pouvoir contrôle chaque citoyen, mais chaque citoyen, ou du moins le hacker, élu comme vengeur du citoyen, peut connaître tous les secrets du Pouvoir.

Et même si la grande masse des citoyens n'est pas en mesure d'examiner et d'évaluer la quantité de matériel que le hacker capture et diffuse, la presse joue désormais un nouveau rôle (elle a déjà

commencé à l'interpréter) : au lieu de relayer les nouvelles vraiment importantes – jadis, c'étaient les gouvernements qui décidaient des nouvelles vraiment importantes, en déclarant une guerre, en dévaluant une monnaie, en signant une alliance –, aujourd'hui c'est elle qui décide en toute autonomie des nouvelles qui doivent devenir importantes et de celles qui peuvent être passées sous silence, allant jusqu'à pactiser (cela est arrivé) avec le pouvoir politique pour savoir quels « secrets » dévoilés il convenait de révéler et ceux qu'il fallait taire.

Puisque tous les rapports secrets qui alimentent haines et amitiés d'un gouvernement proviennent d'articles publiés ou de confidences de journalistes à un attaché d'ambassade, la presse prend une autre fonction : jadis, elle épiait le monde des ambassades étrangères pour en connaître les trames occultes, désormais ce sont les ambassades qui épient la presse pour y apprendre des manifestations connues de tous.

Comment pourra rester en place un Pouvoir qui n'a plus la possibilité de conserver ses secrets ? Il est vrai que, pour reprendre la formule de Georg Simmel, un vrai secret est un secret vide (car un secret vide ne pourra jamais être dévoilé) et que posséder un secret vide représente le summum du pouvoir ; il est vrai aussi que tout savoir sur le caractère de Berlusconi ou d'Angela Merkel est effectivement un secret vide de secret, car il appartient au domaine public ; mais révéler, comme l'a fait WikiLeaks, que les secrets de Hillary Clinton étaient des secrets vides signifie enlever tout pouvoir au Pouvoir.

Il est évident que, dans le futur, les États ne pourront plus mettre en ligne aucune information réservée – cela reviendrait à la publier sur une affiche collée au coin de la rue. Mais il est tout aussi évident qu'avec les technologies actuelles d'écoutes téléphoniques, il est absurde de s'attendre à entretenir des rapports confidentiels par téléphone. Rien de plus facile, en outre, de découvrir si et quand un chef d'État s'est déplacé en avion et a contacté l'un de ses collègues, sans parler de cette foire populaire pour contestataires que sont devenus les G8.

Mais alors, comment pourra-t-on avoir à l'avenir des rapports privés et confidentiels ? Comment réagir au triomphe incontrôlable de la Transparence Totale ?

Je sais bien que, pour l'heure, ma prévision relève de la science-fiction et est donc romanesque, mais je suis obligé d'imaginer des agents du gouvernement se déplaçant discrètement en diligence ou en calèche sur des itinéraires invérifiables, le long de routes de campagne des zones les plus désolées, délaissées par le tourisme (car le touriste, désormais, photographie avec son portable tout ce qui bouge), en n'étant porteurs que de messages appris par cœur ou, tout au plus, en cachant dans le talon d'une chaussure les rares informations essentielles écrites.

On se plaît à imaginer des envoyés de l'ambassade de Livonie rencontrant l'émissaire du Pays des Campanelli au coin d'une route solitaire, à minuit, se susurrant un mot de passe dans un frôlement furtif. Ou, lors d'un bal masqué à la cour de Ruritanie, un pâle Pierrot, se retirant là où les chandeliers laissent une zone d'ombre, enlevant son masque et montrant le visage d'Obama à cette Sulamite laquelle, écartant rapidement son voile, se révélera être Angela Merkel. Et là, entre une valse et une polka, se tiendra la rencontre, finalement ignorée même d'Assange, qui décidera du sort de l'euro, ou du dollar, ou des deux.

Bon, soyons sérieux, cela ne se passera pas ainsi, mais peu ou prou, il devra se passer quelque chose de similaire. En tout cas, les informations, l'enregistrement de l'entretien secret, devront être conservés en copie unique et manuscrite dans des tiroirs fermés à clé. Réfléchissons : au fond, la tentative d'espionnage du Watergate (où il s'agissait de fracturer une armoire ou un coffre) a eu

moins de succès que WikiLeaks. Et je conseille à Mme Clinton cette annonce que je trouve sur Internet :

> La Matex Security existe depuis 1982 pour défendre vos biens. Elle construit sur mesure des Meubles avec des Tiroirs Secrets où cacher vos valeurs et documents précieux. Aucun voleur malintentionné ne pourra les découvrir même s'il retourne toute votre maison, votre bureau ou votre embarcation. Les travaux sont exécutés avec le maximum de discrétion et effectués selon les directives du client, exclusivement pour vous, sous le contrôle de notre menuisier et d'un personnel de grande confiance.

D'autre part, j'avais, il y a quelque temps, écrit que la technologie avançait désormais en écrevisse, c'est-à-dire à reculons. Un siècle après que les communications ont été révolutionnées par le télégraphe sans fil, Internet a rétabli un télégraphe sur fils (téléphoniques). Les vidéocassettes (analogiques) avaient permis aux chercheurs en cinéma d'explorer un film pas à pas, en le parcourant en avant et en arrière et en découvrant tous les secrets du montage, alors que maintenant les DVD (numériques) permettent seulement de sauter de chapitre en chapitre, c'est-à-dire par macroportions. Désormais, avec les trains à grande vitesse, on va de Rome à Milan en trois heures, alors qu'en avion, en comptant le trajet et les contrôles, il faut trois heures et demie. Il n'est donc pas extraordinaire que la politique et la technique de communication gouvernementale en reviennent aux voitures à cheval, à des rencontres dans les vapeurs d'un bain turc, à des messages remis dans une alcôve par quelque comtesse de Castiglione. Donc, de belles perspectives de travail vont s'ouvrir pour les *veline* de demain et pour quiconque aura appris à bien les utiliser en faveur de la chose publique.

[Réélaboration de deux articles, parus l'un dans *Libération* (le 2 décembre 2010), et l'autre dans *L'Espresso* (le 31 décembre 2010).]

DU MÊME AUTEUR

L'Œuvre ouverte, Le Seuil, 1965.

La Structure absente, Mercure de France, 1972.

La Guerre du faux, traduction de Myriam Tanant avec la collaboration de Piero Caraccioli, Grasset, 1985 ; Les Cahiers Rouges, 2008.

Lector in fabula, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1985.

Pastiches et Postiches, traduction de Bernard Guyader, Messidor, 1988 ; 10/18, 1996.

Sémiotique et Philosophie du langage, traduction de Myriem Bouzaher, PUF, 1988.

Le Signe : histoire et analyse d'un concept, adaptation de J.-M. Klinkenberg, Labor, 1988.

Les Limites de l'Interprétation, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1992.

De Superman au Surhomme, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1993.

La Recherche de la langue parfaite dans la culture européenne, traduction de Jean-Paul Manganaro ; préface de Jacques Le Goff, Le Seuil, 1994.

Six Promenades dans les bois du roman et d'ailleurs, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1996.

Art et Beauté dans l'esthétique médiévale, traduction de Maurice Javion, Grasset, 1997.

Comment voyager avec un saumon, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 1998.

Kant et l'Ornithorynque, traduction de Julien Gayrard, Grasset, 1999.

Cinq Questions de morale, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 2000.

De la littérature, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 2003.

À reculons comme une écrevisse. *Guerres chaudes et populisme médiatique*, Grasset, 2006.

Dire presque la même chose. *Expériences de traduction*, traduction de Myriem Bouzaher, Grasset, 2007.

De l'arbre au labyrinthe. *Études historiques sur le signe et l'interprétation*, traduction d'Hélène Sauvage, Grasset, 2010.

Romans

Le Nom de la rose, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 1982 ; édition augmentée d'une Apostille traduite par Myriem Bouzaher, Grasset, 1985. Édition revue et augmentée par l'auteur, Grasset, 2012.

Le Pendule de Foucault, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 1990.

L'Île du jour d'avant, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 1996.

Baudolino, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 2002.

La Mystérieuse Flamme de la Reine Loana, *roman illustré*, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 2005.

Le Cimetière de Prague, traduction de Jean-Noël Schifano, Grasset, 2011.

Confessions d'un jeune romancier, traduction de François Rosso, Grasset, 2013.

L'édition originale de cet ouvrage a été publiée par Bompiani (Milan), en 2011, sous le titre :

COSTRUIRE IL NEMICO E ALTRI SCRITTI OCCASIONALI

Photo de couverture : © Gandee Vasan/Getty Images

© 2011 Bompiani/RCS Libri S.p.A.
Via Rizzoli 8 – 20132 Milan.

© Éditions Grasset & Fasquelle, 2014, pour la traduction française.

ISBN : 978-2-246-78488-3