

UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY — MONTPELLIER III

*Le Spectateur européen / The European Spectator*

Jean Potocki  
OU  
le dédale des Lumières

HORS SÉRIE

*Ouvrage collectif préparé par*  
*François ROSSET & Dominique TRIAIRE*

Presses universitaires de la Méditerranée — 2010

Illustration de couverture :  
Jafar ROUHBAKHSI, *Composition rouge*, 1987, 80 x 90 cm, huile sur  
toile, collection particulière, photographie M. Rosset.

Cet ouvrage a été publié avec le concours de  
l'Institut de recherche sur la Renaissance, l'âge classique  
et les Lumières (IRCL), UMR du CNRS 586.

# *Le Spectateur européen Numéro hors série*

## **Jean Potocki ou le dédale des Lumières**

### **Sommaire**

#### **Présentation**

François ROSSET

*Dédale Potocki : attention, travaux !* 11

#### **La vie**

Marek DEBOWSKI

*La salle de lecture de Jean Potocki vue par Emmanuel Murray* 23

Emiliano RANOCCHI

*Une rencontre oubliée : Potocki et Herder à Karlsbad* 29

#### **L'œuvre**

Sydney H. AUFRÈRE

*Jean Potocki au pays d'Étymologie. Pseudo-explications des noms des souverains égyptiens de Manéthon d'après les dialectes coptes memphitique et sahidique* 45

Emmanuel FILHOL

*L'apport tsigane à la culture cosmopolite dans l'Europe des Lumières : Les Bohémiens d'Andalousie (1794) de Jean Potocki* 83

LUC FRAISSE

*Les écrits politiques de Potocki : un creuset de l'invention romanesque* 109

Monika NIEWÓJT

*Les échos du débat entre histoire érudite et histoire philosophique dans l'Essay sur l'histoire universelle et recherches sur celle de la Sarmatie* 149

Przemysław B. WITKOWSKI

*Jean Potocki à la charnière du XVIII<sup>e</sup> et du XIX<sup>e</sup> siècle  
d'après son journal de travail personnel et d'autres  
documents inédits des archives de Kiev*

161

## ***Le Manuscrit trouvé à Saragosse***

Yves CITTON

*Une machine utopique à tordre le droit. Justice, spectacle,  
métissage et ironie dans le Manuscrit trouvé à Saragosse*

205

Françoise DERVIEUX

*Retour du rêve, retours sur le rêve dans Manuscrit  
trouvé à Saragosse*

241

Lorenz FRISCHKNECHT

*Cinq pour cent de texte en moins ? Le premier  
décaméron de 1804 et celui de 1810*

255

Claire JACOB

*L'histoire du Juif errant, enquête sur une disparition*

269

Émilie KLENE

*Le binôme dans le Manuscrit trouvé à Saragosse : une  
mise en échec de l'aperception*

293

Isabella MATTAZZI

*Tables de vivants et tables de morts : le statut initiatique  
de la nourriture dans le Manuscrit trouvé à Saragosse*

305

Jean-Marc ROHRBASSER

*Le style géométrique de Potocki (1)*

317

Dominique TRIAIRE

*Il était trois fois un géomètre...*

349

*Références abrégées*

385

# Une machine utopique à tordre le droit. Justice, spectacle, métissage et ironie dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse*

YVES CITTON

Les scènes de réveil sous le gibet constituent sans doute l'élément narratif le plus frappant et le plus connu du *Manuscrit trouvé à Saragosse*. On en retient généralement la dimension fantastique (lieu de contact entre le monde des morts et celui des vivants), une esthétique de l'horreur (les cadavres en décomposition), des résonances psychanalytiques (la petite mort sur laquelle débouche l'étreinte sexuelle) ou encore des fonctions narratologiques (la répétition obsédante de la même scène avec substitution de personnages différents). J'aimerais en observer ici un aspect moins souvent relevé, qui inscrit ces scènes sur le plan d'une réflexion sur la justice et le droit qui traversera tout le roman : le gibet des frères de Zoto apparaît en effet (aussi) comme un tréteau sur lequel est exhibée une sanction légale, portée par une institution juridique, qui condamne à mort des individus jugés comme criminels au regard d'une certaine conception du droit et de la justice. Qu'est-ce que le *Manuscrit*, au fil de ses tours et de ses détours multiples, nous invite à penser du droit, de la loi, de la norme morale et de la justice ? Voilà un questionnement qui mériterait sans doute un livre à lui tout seul, dont je me contenterai, dans les pages qui suivent,

d'esquisser quelques pistes qui ne pourront être, au mieux, que suggestives. Je commencerai par recenser sommairement quelques-uns des épisodes du roman touchant directement à l'imaginaire du droit et à la problématisation de la justice, avant de proposer une interprétation plus globale de l'attitude éthique générale que le *Manuscrit* tend à induire chez son lecteur.

## 1 Une multiplication d'apories

Passer en revue les contes que l'on peut lire comme proposant une réflexion sur le droit et la justice revient à établir un catalogue de fables à vocation aporétique, qui fonctionnent comme autant de pièges où le lecteur n'investit ses conceptions morales que pour les voir court-circuitées, paralysées et donc remises en question. Telle est bien, on le sait, la fonction de la rencontre avec le bandit Zoto, dont les frères sont (censés être) suspendus au gibet dont le retour scande les premières journées du roman. Le jeune Alphonse van Worden entre dans la Sierra Morena avec *une certaine* conception du Bien (l'honneur) et du Mal (la peur, la trahison), imprimée en lui par les leçons de son père : cette conception des valeurs morales est à la fois *particulière* (Alphonse sera amené à en rencontrer d'autres) et adoptée par lui sur le mode de la *certitude* — sa jeunesse et sa naïveté originelle consistant en ce que, de lui-même, il ne semble nullement porté à mettre en question ce que lui a inculqué son milieu familial<sup>1</sup>. Le récit de Zoto le confrontera avec le portrait vivant d'un bandit d'honneur, soit d'un criminel vertueux, dont le premier effet est de désorienter sa boussole morale :

[le bandit Zoto] n'avait cessé de vanter, l'honneur, la délicatesse, l'exacte probité de gens à qui l'on aurait fait grâce de les pendre.

---

1. Sur la valeur de l'honneur et sa relation à la figure paternelle, voir l'article de Maria Evelina ŻÓŁTOWSKA, « La démocratisation de l'idée de l'honneur dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse* de Jean Potocki », *Études sur le xviii<sup>e</sup> siècle*, XI (1984), p. 39-52, et la thèse de Janet COCCARO, *Illusions and Desillusions : the Search for Truth in Jan Potocki's Manuscript found in Saragossa*, University of Pittsburgh, 1999.

L'abus de ces mots, dont il se servait avec tant de confiance, brouillait toutes mes idées<sup>1</sup>.

L'histoire de Zoto, en consacrant plusieurs pages à celle du Robin des Bois sicilien Testalunga, introduit un autre motif que le reste du roman fera revenir à de nombreuses reprises : celui de *la micro-société* constituant, en marge et à l'ombre des lois instituées, *une zone de droit plus juste* que celui produit par les lois « officielles ». Les « voleurs » regroupés autour de Testalunga se partagent très équitablement le produit des rapines qu'ils exercent sur les riches et les puissants, et lorsque leur bande « traverse un village », elle fait « tout payer au double », au point de « devenir en peu de temps l'idole du peuple des Deux-Siciles » (v. 1804, VII, 161 ; v. 1810, VII, 160).

La suite du roman fera résonner ces motifs croisés de *l'ébranlement des certitudes morales* et de *la constitution de zones illégales de sur-droit*, à travers de nombreux épisodes de tailles diverses qui aboutissent tous à *une mise en crise de la Loi*. Le cœur de la macro-structure narrative (les j. xxvi-xxxii dans la version « complète » de 1810) noue intimement trois histoires qui paraissent se délecter toutes trois à saper joyeusement tout fondement possible de la Loi. Celle de Lope Soarez met en scène un Père qui est conduit à transgresser lui-même les quatre injonctions qu'il prétend imposer à son fils comme autant d'impératifs catégoriques. Celle du chevalier de Tolède ne fait miroiter la possibilité d'un fondement transcendant à la Loi morale (par l'entremise d'une voix de l'Au-delà venant avertir le libertin de rentrer dans le droit chemin) que pour dégonfler cette croyance en un fondement surnaturel, grâce à la révélation que ladite voix ne provenait que d'un humain trop humain tombé d'une échelle et hurlant de douleur après s'être trompé de fenêtre en essayant de rejoindre l'objet de ses désirs. L'histoire de Frasueta Salero, intimement quoique discrètement liée avec les deux précédentes, fait quant à elle briller les joies et les triomphes d'une intelligence manipulatrice qui sait se servir de toutes les illusions pour culpabiliser artificieusement son mari et s'adonner à tous les plaisirs, sans jamais

---

1. V. 1804, j. v, p. 140. Dans la suite de l'article, les références seront données entre parenthèses à la suite des citations, en mentionnant la version (v. 1804 ou v. 1810), suivie de la journée (en chiffres romains), suivie du numéro de page (en chiffres arabes).

prêter la moindre attention à aucune limitation d'ordre moral ou déontologique. Ces trois contes entrelacés au centre structurel du roman convergent parfaitement à suggérer, près d'un siècle avant Nietzsche, que les lois que se donnent les humains relèvent d'illusions auto-mutilantes et/ou manipulatrices, dont les sur-femmes savent s'émanciper pour se situer au-delà du Bien et du Mal.

Deux masses de récits disposés symétriquement à équidistance de ce nœud central viennent compléter ce qui pourrait apparaître comme une attaque en règle contre toute prétention de « fondation » de la loi morale. La « lamentable histoire » de la duchesse de Medina Sidonia (v. 1810, xxv, 395), qui se déploie dans les j. XXI-XXIV, confronte le lecteur, par l'intermédiaire du point de vue d'Avadoro, au même type de rencontre déboussolante dont Alphonse avait eu l'expérience face au criminel-vertueux Zoto. Ayant pris la place d'un mort, qui se trouvait être le duc de Medina Sidonia, Avadoro s'entend faire l'objet de jugements éminemment contradictoires. Une première femme demande :

Où sont les restes infâmes de ce monstre à figure humaine ? Je veux savoir s'il eut des entrailles, je les veux déchirer, je veux arracher son impitoyable cœur, je veux l'écraser dans mes mains, j'ai besoin d'assouvir ma rage ! (v. 1804, xxvii, 447 ; v. 1810, xxi, 351)

Une seconde femme, la duchesse épouse du mort, qui paraît être l'amie et la complice de la première, précise pourtant, alors qu'Avadoro avait cru comprendre que son mari était « un monstre » : « Hélas, quelle erreur est la vôtre : le duc de Medina Sidonia était le meilleur et le plus sensible des hommes » (v. 1804, xxvii, 450 ; v. 1810, xxi, 353). Comme de juste, l'histoire du duc montrera que les deux jugements sont parfaitement appropriés à sa personne, en dépit de leur incompatibilité apparente. C'est la puissance même de son amour qui en est arrivée à nourrir une jalousie incontrôlée, qu'une circonstance malheureuse a conduit à exécuter un jeune homme innocent (le fils de la première femme furieuse qui voulait s'en prendre à son cadavre). C'est la force même de l'amour maternel de cette dernière qui l'avait conduite à empoisonner le duc, selon une réaction de vengeance que le récit nous invite à comprendre plutôt qu'à condamner :

— Je suis chrétienne, [...] mais je fus mère, et si l'on massacrait votre enfant, peut-être deviendriez vous plus cruelle que la lionne en furie.

Je n'eus rien à lui répondre.

reconnaît la duchesse, que cet acte de vengeance a pourtant privée du « meilleur et du plus sensible » des époux (v. 1804, xxix, 492).

À la question, posée par la duchesse, de savoir « comment une chrétienne [ou un chrétien] se rend[ent] coupable[s] de pareil[s] crime[s] » (v. 1804, xxix, 491), le récit ne fournit donc pas de réponse moralement satisfaisante : on peut, avec les meilleures intentions du monde, commettre les pires crimes du monde, dès lors qu'un élément d'information nous fait défaut ou dès lors qu'une (noble) passion nous emporte au-delà de la juste mesure. Au sein de telles situations d'essence tragique, la vraie source des malheurs n'est en réalité à chercher ni du côté du manque d'information, ni de celui des emportements passionnels, mais bien plus précisément dans la tendance dont font preuve les humains à vouloir se juger et se condamner les uns les autres. Ce n'est pas tant des « circonstances » que la duchesse de Sidonia se trouve la victime, que de *la manie du jugement et de la sanction* qui emporte le plus sensible des maris et la plus douce des mères à générer les plus cruelles injustices au nom même de l'exécution de la justice.

Pour faire pendant à l'histoire de la duchesse de Medina Sidonia, de l'autre côté du cœur névralgique du roman (dans v. 1810), l'histoire de Blaz Hervas, présentée dans les j. xxxv-xxxvii, met en scène un dilemme moral, qui donne au récit l'occasion de réfléchir (sur) les discours tenus au cours de tout le siècle précédent à propos des fondements de l'éthique. Fils d'un encyclopédiste qu'une triste fortune a poussé au suicide, Blaz fait l'objet d'une expérience pratique d'anthropologie morale, machinée par le personnage de don Belial, que la critique a justement caractérisé comme étant un mixte du Diable, de Sade et des angoisses suscitées par la philosophie athée des Encyclopédistes<sup>1</sup>. Après avoir rencontré deux ravissantes

---

1. Voir sur ce point le bel article de Luc RUIZ, « Don[atien] Belial[phonse François] de Gehenna : Sade chez Potocki », *Europe*, n° 863 (mars 2001), p. 139-150. Sur le rapport plus général de Potocki aux Encyclopédistes, voir Jeroom VERCRUYSSSE, « Le Manuscrit trouvé à Saragosse sous le poids des Lumières », *Les Cahiers de Varsovie*, n° 3, 1974, p. 247-262, et Marian SKRZYPEK, « La présence des philosophes français

jeunes femmes (et leur mère, Mme Santarez) toutes prêtes à succomber à ses charmes, et à des pastilles aphrodisiaques transmises par don Belial, le jeune Blaz apprend de celui-ci que le père de Mme Santarez est accusé d'un crime dont il « est réellement innocent, et [qu']il est au pouvoir [de Blaz] de le sauver. Le plaisir de faire une bonne action doit l'emporter sur tous les autres » (v. 1810, xxxvi, 537). Face à ce cas d'école, Blaz sera-t-il capable de sacrifier son plaisir sensuel égocentré à la satisfaction morale altruiste d'avoir sauvé un innocent ? Don Belial et Potocki s'amuse à voir ses bonnes résolutions morales fondre progressivement dans la négligence, tandis qu'il s'adonne à des jouissances qui l'absorbent entièrement.

Au-delà du comportement de Blaz, l'épisode est l'occasion de mettre en scène le discours « fataliste » qui, de Spinoza à Nietzsche en passant par Diderot et d'Holbach, a prétendu asseoir la morale sur le seul intérêt (éclairé) de l'individu. L'« association puissante » dont fait partie Belial a en effet

publié de très bons livres [prouvant] que l'amour de soi est le principe de toutes les actions humaines, et que la douce pitié, la piété filiale, l'amour brûlant et tendre, la clémence dans les rois sont autant de raffinements de l'égoïsme. Or si l'amour de soi-même est le mobile de toutes nos actions, l'accomplissement de nos propres désirs en doit être le but naturel (v. 1810, xxxvi, 537).

Tirer de ce raisonnement la conséquence que Blaz a été un bon disciple de Spinoza et d'Holbach en abandonnant le père innocent de Mme Santarez à son triste sort, et en préférant « accomplir ses propres désirs » sensuels, constitue bien entendu un contresens total : contrairement à l'inanité brutale de la philosophie sadienne, tout le spinozisme et une bonne partie de la pensée d'un Diderot s'efforceront de produire une définition de la vertu qui puisse refonder une responsabilité éthique envers autrui sur la base de l'intérêt éclairé. Contrairement aux apparences, qui semblent faire de l'épisode de Blaz Hervas une condamnation sans équivoque des conséquences pratiques de la morale de l'intérêt, le *Manuscrit* engage en réalité son lecteur dans une autre impasse aporétique en le fai-

---

du xviii<sup>e</sup> siècle dans le roman de Potocki », *Le Manuscrit trouvé à Saragosse et ses intertextes*, p. 205-218.

sant suivre les méandres du comportement et des propos échangés autour du fils de l'encyclopediste.

Gardons pour l'instant en mémoire que trois grandes masses romanesques inscrivent au cœur du roman un triple questionnement hautement déstabilisant à l'égard de toute certitude concernant les notions de justice et de droit : comment le même individu peut-il être simultanément un monstre à figure humaine et le meilleur des époux ? Sur quoi fonder nos normes de comportement, dès lors que les lois héritées de nos Pères sont transgressées par les Pères eux-mêmes, et dès lors qu'aucune voix de l'Au-delà ne vient nous indiquer le droit chemin ? Enfin, au nom de quel principe espérer que, en l'absence de prescription d'origine transcendante, nos pulsions individuelles égocentrées harmonisent spontanément nos comportements en un ensemble au sein duquel le plaisir de chacun soit compatible avec le bonheur de tous ? C'est bien à cette triple aporie que le *Manuscrit* confronte son lecteur en ce qui concerne la question de la justice. Et c'est du dialogue entre Belial et Blaz Hervas qu'il faut repartir pour tenter d'en saisir plus précisément les enjeux.

## 2 Du préjugé à la conscience : une série de fausses pistes

Après un premier mouvement d'ébranlement des certitudes morales, l'aventure de pensée proposée par le *Manuscrit* conduit le lecteur à une série de problèmes et de débats qui ont travaillé en profondeur tout le questionnement mené à l'âge classique sur les notions de justice et de norme morale. Je résumerai ces problèmes en quatre points principaux, qui constituent chacun *une réponse possible* aux apories évoquées précédemment, mais qui voient à chaque fois cette réponse se trouver *débouloignée* par la logique romanesque au sein de laquelle elle s'inscrit.

a) D'une part, ce sur quoi débouche la conversation entre Blaz et Belial sur la question de la fondation des normes morales et des lois, c'est la notion de *préjugé*, définie comme

une opinion déjà jugée avant que nous fussions au monde, et transmise comme par héritage. Les habitudes de l'enfance jettent dans notre âme cette première semence, l'exemple la développe, la connaissance des lois la fortifie (v. 1810, xxxv, 531-532).

Cette définition, que Blaz cite en la tirant de l'encyclopédie de son père athée, recoupe celle de Velasquez, dont la position philosophique (d'inspiration baylienne) est présentée comme la moins absurde par le *Manuscrit* :

le raisonnement sur lequel se fonde la religion naturelle est un instrument dangereux qui blesse aisément celui qui s'en sert. Quelle vertu n'a-t-on pas attaquée par le raisonnement? Quel crime n'a-t-on pas voulu justifier? L'éternelle providence pouvait-elle exposer le sort de sa morale et la mettre à la merci du sophisme? Non sans doute et la foi appuyée sur les habitudes de l'enfance, sur l'amour filial, sur les besoins du cœur offre à l'homme un appui plus sûr que celui de la raison (v. 1804, xxxvii, 603)<sup>1</sup>.

On sent toutefois la fragilité d'une telle fondation du jugement moral sur le pré-jugé hérité de la tradition (familiale) : tout le début du roman consistait justement à nous montrer, à travers les surprises et les remises en question auxquelles se trouve conduit Alphonse van Worden, que « les habitudes de l'enfance », les principes inspirés par « l'amour filial » et « transmis par héritage » paternel peuvent être parfaitement ridicules et aveuglants. Si la raison est incapable de fonder ou de consolider une norme de droit, le préjugé ne semble pas fournir un recours beaucoup plus satisfaisant.

b) Tout appel à la tradition (culturelle ou familiale) comme source fondatrice d'une norme prescriptive est en effet miné d'avance par la joyeuse prolifération de scènes dans lesquelles des valeurs, des idéaux et des règles de comportements parfaitement irréalistes (et typiquement don quichottesques) se trouvent « imprimés » dans l'esprit de jeunes gens, qui paieront souvent à l'âge adulte le prix fort de cette programmation mentale. À cet erratisme des impressions normatives, le roman fait correspondre, dans la bouche de Belial, *une*

---

1. On pourrait rapprocher cette citation de la célèbre comparaison proposée par Pierre Bayle entre philosophie et corrosion : « On peut comparer la Philosophie à des poudres si corrosives qu'après avoir consumé les chairs baveuses d'une plaie, elles rongeroient la chair vive, et carieroient les os, et perceroient jusques aux moëles. La philosophie réfute d'abord les erreurs, mais si l'on ne s'arrête point là, elle attaque les vérités : et quand on la laisse faire à sa fantaisie, elle va si loin qu'elle ne sait plus où elle est et ne trouve plus où s'asseoir. » (*Dictionnaire historique et critique*, art. « Acosta »).

*position radicalement relativiste* quant aux principes de justice censés fonder une norme de droit :

Seigneur Belial, ne regardez-vous pas le juste et l'injuste comme des qualités réelles ?

– Ce sont, me répondit-il, des qualités relatives [...] toutes les idées du juste et de l'injuste, du bien et du mal sont relatives et nullement absolues ou générales (v. 1810, xxxvi, 538).

L'apologue animalier que Belial introduit pour illustrer son raisonnement – recatégorisant, du point de vue des insectes vivant sur le sommet des herbes, le mouton comme un monstre sanguinaire et le tigre comme un justicier vengeur – est tiré d'Helvétius, mais on en trouve de semblables chez d'Holbach ou Diderot, et ce principe de la relativité du juste, du bien et du beau se voit explicitement affirmé dans l'*Éthique* de Spinoza (par exemple dans l'appendice de la partie I, dans le scolie de la proposition III, 39, dans la préface de la partie IV, ou dans la correspondance avec Blyenbergh). Ici encore, Belial est plus proche du simplisme sadien que du raffinement spinozien, et il serait sans doute erroné de tirer de la « diabolisation » de ce personnage une invitation à rejeter le principe du relativisme en matière de justice et de droit. Les lecteurs des nombreux journaux de voyages rédigés par Potocki savent à quel point il aime relever les diversités culturelles faisant que ce qui est imputé à crime d'un côté de la rivière devient un titre de noblesse sur l'autre rive. En observant l'erratisme des normes à travers les sociétés humaines, il adopte plutôt le regard descriptif de l'anthropologue que le jugement prescriptif du moraliste : il semble être moins question pour lui de les évaluer à l'étalon supérieur (transculturel) d'un droit naturel universel, que d'enrichir le catalogue infini des curiosités générées par les artifices institutionnels qu'imaginent les humains. Il y a donc une tendance lourde pour nous faire admettre, à partir des différents épisodes du roman comme à partir de l'œuvre entière de Potocki<sup>1</sup>, que « les idées du juste et de l'injuste, du bien et du mal, sont relatives et nullement absolues ou générales ». Que « l'organisation commune » qui, en termes diderotiens, définit chaque catégorie

---

1. La meilleure vue d'ensemble de la pensée de Potocki, précurseur des sciences sociales aussi bien que romancier, reste l'ouvrage fondateur de D. TRIAIRE, *Potocki*, Arles, 1991.

d'êtres impose un certain nombre de pratiques et de normes communes à ces êtres, voilà sans doute qui limite la portée de ce relativisme et l'erraticisme des comportements ; il n'empêche que, comme le remarque lui-même Diderot dans la promenade Vernet du *Salon de 1767*, la définition d'une « catégorie d'êtres » étant elle-même problématique et relative, on peut se sentir poussé, au nom même de l'organisation, à raffiner et à varier à l'infini les normes de l'éthique en fonction des particularités de tel ou tel groupe social, et des singularités de tel ou tel individu (le génie, l'artiste, le psychotique).

c) Il n'est donc nullement étonnant que le discours de Belial débouche sur une théorie pré-nietzschéenne du *surhomme*, inspirée sans doute du modèle du libertin sadien :

l'ordre légal semble avoir été imaginé pour le seul avantage de ces caractères froids et paresseux qui attendent leurs plaisirs de l'hymen, et leur bien-être de l'économie et du travail. Mais les beaux génies, les caractères ardents, avides d'or et de jouissances, qui voudraient dévorer leurs années, qu'est-ce que l'ordre social a fait pour eux ? Ils passeraient leur vie dans les cachots et la termineraient dans les supplices. Heureusement les institutions humaines ne sont pas ce qu'elles paraissent. Les lois sont des barrières ; elles suffisent pour détourner les passants, mais ceux qui ont bien envie de les franchir passent par-dessus ou par-dessous (v. 1810, xxxv, 532).

Comme sur le point précédent, le contexte de l'histoire de Blaz et l'assimilation évidente de Belial au Séducteur diabolique paraissent devoir discréditer sans retour de telles affirmations. Et pourtant, ici aussi, de nombreux traits du roman invitent le lecteur à se placer « au-delà du Bien et du Mal », dans une conception de l'éthique qui se situe sinon *au-dessus*, du moins à *côté* des lois instituées, dans une *marge d'extra-territorialité garante d'une certaine impunité*. La troupe de Bohémiens dont Avadoro est le chef et avec laquelle Alphonse tourne en rond durant les deux mois qu'il passe dans la Sierra Morena constitue l'exemple parfait de cette situation d'extra-territorialité, qui a pour pendant une situation d'extra-légalité. Leur mode de vie nomade, au sein de l'espace limité de la Sierra, tient à la nature du commerce de contrebande dont Avadoro explique la logique dès sa première rencontre avec Alphonse :

Seigneur cavalier, voilà des marchandises d'Angleterre et du Brésil, de quoi en fournir les quatre royaumes de l'Andalousie, Grenade, Valence et la Catalogne. Le roi souffre un peu de notre petit commerce, mais cela lui revient d'un autre côté; et un peu de contrebande amuse et console le peuple. D'ailleurs en Espagne, tout le monde s'en mêle. Quelques-uns de ces ballots seront déposés dans les casernes des soldats, d'autres dans les cellules des moines, et jusque dans les caveaux des morts. Les ballots marqués en rouge sont destinés à être saisis par les alguazils qui s'en feront un mérite à la douane et n'en seront que plus attachés à nos intérêts (v. 1804, XII, 226; v. 1810, XII, 218).

On le voit, le mode de vie des Bohémiens tient précisément à leur habileté à « passer par-dessus ou par-dessous » ces « barrières » que sont les lois (de douane). « L'ordre social », tel qu'il régit le commerce déjà globalisé des biens, ne semble « pas fait pour eux ». Heureusement que « les institutions humaines ne sont pas ce qu'elles paraissent » et que l'amour de soi des douaniers — voire du souverain lui-même, quoiqu'il soit, en bonne théorie politique, le garant des lois! — les pousse à tolérer cette contrebande que l'institution légale doit pourtant faire mine de réprimer. C'est donc bien dans une zone d'illégalité – ou dans une marge de *para-légalité* – que le *Manuscrit* inscrit son univers de référence, rendant ainsi problématique tout rapport aux lois civiles, dès lors que telle ou telle micro-communauté se permet, sans grand problème éthique ni politique, d'en ignorer tel ou tel aspect, selon ses besoins ou ses coutumes propres.

d) On pourrait être tenté de traiter de scolastiques les trois problèmes signalés ci-dessus, et proposer d'interpréter la « leçon morale » du *Manuscrit* comme reposant sur un fondement qui paraît à même de résoudre toutes les prétendues apories que je viens d'évoquer. Après avoir souligné les faiblesses de l'approche rationaliste du droit, et après lui avoir préféré une « foi appuyée sur les habitudes de l'enfance, sur l'amour filial, sur les besoins du cœur », le géomètre Velasquez érige au statut de boussole éthique une notion très fortement marquée dans le questionnement moral des Lumières :

la conscience elle-même qui nous sépare de la brute a été mise en doute et des sceptiques en ont voulu faire leur jouet. Ils ont insi-

nué que l'homme ne différait en rien de mille autres intelligences revêtues de matière, qui peuplent ce monde. Mais en dépit d'eux, l'homme sent qu'il a une conscience et le prêtre dans les paroles de la consécration lui dit : « Un Dieu descend sur ces autels et s'unit à vous ». Alors l'homme sent bien qu'il n'appartient pas à la nature brute, il rentre en lui-même et y trouve sa conscience (v. 1804, xxx-vii, 603).

Même si le reste du *Manuscrit* ne vibre pas vraiment au rythme de tels hommages révérencieux à la parole des prêtres, à la Providence ou à la divinité de l'homme, on pourrait étayer cette référence à *la conscience* par les jugements implicites ou explicites qui guident le lecteur dans sa découverte des comportements d'un personnage comme Busqueros : contrairement à Frasqueta, dont les machinations amoureuses restent toujours traitées sur un ton enjoué et finalement assez approbateur, ce grand maître des illusions qu'est Busqueros perd assez vite le crédit d'humour que lui donnent ses premières apparitions bouffonnes aux côtés de Lope Soarez, pour prendre des couleurs beaucoup plus sombres dans les machinations matrimoniales et politiques qui l'opposent à Avadoro. Ce dernier — quoique situé en position d'extra-territorialité à l'égard des nombreuses lois humaines (en tant que contrebandier, mais aussi en tant que faux cadavre, faux mendiant ou garçon se faisant passer pour la future vice-reine du Mexique) — conduit son récit de façon à nous faire fortement ressentir l'abîme moral qui sépare, d'un côté, les petits arrangements assez innocents qu'il s'autorise à prendre envers la vérité et, d'un autre côté, l'attitude profondément malveillante, nuisible et dénuée de tout scrupule qui caractérise les bas agissements de Busqueros. Malgré la virtuosité des tours qu'il parvient à jouer à toutes ses victimes, Busqueros devient vite un personnage moralement repoussant — révélant par là même une capacité de jugement moral qui transcende les singularités de tel ou tel lecteur. En lisant les épisodes consacrés à ce personnage, et en « rentrant en lui-même », chacun « y trouve une conscience » qui lui fait « sentir » que certains comportements sont nobles, d'autres tolérables, d'autres enfin, comme les agissements machiavéliques et opportunistes de Busqueros, profondément méprisables.

Fonder la moralité et le système légal qui en découle sur la notion de conscience n'a rien d'aberrant ni d'impossible. On affirme dans

ce cas que chaque être humain dispose — dans son âme si l'on est chrétien, parmi ses facultés mentales si l'on se veut agnostique — d'un « sentiment intime » qui lui permet d'évaluer intuitivement si telle action donnée est compatible ou non avec une certaine définition de la justice nécessaire à maintenir la cohésion des sociétés humaines, sentiment intime que l'on peut appeler « conscience » et qui fait éprouver de la satisfaction face aux actions vertueuses et du dégoût face aux actions injustes. C'est sur cette base que Rousseau a explicitement prétendu asseoir son système à partir de la *Profession de foi du vicaire savoyard*, et il ne serait nullement étonnant que Potocki reprenne à son compte une telle position, qui peut en outre s'étayer à la fois sur une vieille tradition chrétienne et sur la réflexion morale menée par les Lumières écossaises, qu'elles fassent de la conscience morale un sixième sens *inné* (comme Hutcheson) ou qu'elles en décrivent la genèse *artificielle* au sein des sociétés humaines (comme Hume).

S'il me paraît qu'on peut malgré tout parler d'aporie pour caractériser l'image d'ensemble que donne le *Manuscrit* des dilemmes relevant d'une théorie de la justice, c'est que le roman pose un cadre qui problématise fortement *les conditions de possibilité* ainsi que *de fiabilité* de l'exercice d'une telle conscience morale. Au-delà de Rousseau et des Lumières écossaises, il faut en effet situer la notion de « conscience » au sein de la philosophie sensualiste issue de Locke, puis de Condillac, dont Jan Herman a bien montré la prégnance sur l'imaginaire du *Manuscrit*<sup>1</sup>. Or l'une des leçons du sensualisme associationniste est que la conscience individuelle n'est que la somme des impressions qui se sont gravées en elle au fil de son développement. Dès lors que je suis une statue humaine dont un expérimentateur n'aura ouvert que le sens de l'odorat en ne lui présentant qu'une rose, il est parfaitement normal que je me perçoive comme une « odeur de rose » — de même que, si je suis insecte vivant sur la cime des herbes, il est parfaitement normal que je considère le mouton comme un monstre de cruauté et le tigre comme un justicier bienveillant. À partir du moment où une théorie de la justice basée sur la conscience morale se débarrasse de la notion d'idée innée, elle s'expose à toutes les dérives qu'une pensée avide d'uni-

---

1. « Le *Traité des Sensations* de Potocki », *Le Manuscrit trouvé à Saragosse et ses intertextes*, p. 219-229.

versel dénonce dans les positions relativistes. Le lecteur du *Manuscrit* a beau sentir intuitivement comme une évidence que Blaz a tort de préférer ses coucherries incestueuses au salut d'un innocent, ou que le Busqueros des derniers décamérons est un personnage moralement dégoûtant, il devra toujours garder en mémoire qu'un lecteur dont la conscience aurait été formée dans des conditions radicalement différentes pourrait légitimement ressentir avec la même évidence des jugements radicalement différents sur les mêmes faits observés. Ici aussi donc — comme dans les trois cas évoqués précédemment — une réponse possible à la question de la fondation des normes morales n'est *inscrite* dans le roman que pour tendre à être *discréditée* par ce même roman...

### 3 La fuite en avant dans la logique du spectacle

Contrairement à ce que laissent entendre les pages qui précèdent, il ne me semble pas que cette situation aporétique soit le dernier mot que nous ayons à trouver dans le *Manuscrit* sur les questions de justice. Loin de se contenter, comme le proposait Jacques Derrida dans un écrit tardif, de faire consister la justice en *une déconstruction* de toute prétention (inhérente au droit) de définir formellement la justice<sup>1</sup>, le roman de Potocki me paraît plus intéressant dans les lignes de fuite qu'il esquisse pour transpercer les apories sans prétendre les résoudre. Loin de ne relever que d'une force *critique*, l'écriture du *Manuscrit* est animée d'une *puissance d'invention* qui invite le lecteur à imaginer de nouveaux contextes et de nouvelles formulations pour répondre aux défis inédits que substitue la modernité aux vieilles apories de la justice et du droit. Le premier domaine d'invention que je n'évoquerai que brièvement touche au lien entre justice et spectacle.

Revenons à notre scène initiale du réveil sous le gibet. La première journée nous avait appris l'origine des deux pendus : de trois brigands (Zoto et ses frères) qui avaient fait de cette vallée « le

---

1. « *La déconstruction est la justice*. [...] Cette justice-là, qui n'est pas le droit, c'est le mouvement même de la déconstruction à l'œuvre dans le droit et dans l'histoire du droit, dans l'histoire politique et dans l'histoire tout court, avant même de se présenter comme le discours qu'on intitule ainsi, dans l'académie ou dans la culture de notre temps — le "déconstructionnisme" » (Jacques DERRIDA, *Force de loi*, Paris, 1994, p. 35 et 56).

théâtre de leurs exploits », « deux avaient été pris et leurs corps se voyaient attachés à une potence à l'entrée de la vallée » (v. 1804, I, 65 ; v. 1810, I, 65). Au terme du récit que Zoto vient lui-même raconter de première main à Alphonse, on apprend toutefois que ce sont d'autres corps qui pendent sous leur nom à l'entrée de la vallée (mal nommée) de Los Hermanos. Faute de pouvoir attraper les vrais meneurs du groupe de brigands dirigé par Zoto,

l'audience de Grenade ne voulut point en avoir le démenti : voyant qu'on ne pouvait nous trouver, elle fit saisir deux pâtres de la vallée et les fit pendre sous le nom des deux frères de Zoto. Je connaissais ces deux hommes, et je sais qu'ils ont commis plusieurs meurtres. On dit pourtant qu'ils sont irrités d'avoir été pendus à notre place et que la nuit ils se détachent du gibet pour commettre mille désordres (v. 1804, VII, 169 ; v. 1810, VII, 168).

Du point de vue de l'immense majorité des approches de la justice, la question de savoir si c'est bien la personne qui a commis le crime qui en subit le châtement est bien entendu essentielle. La hantise du faux coupable en constitue le pendant négatif. Or le cas que nous présente le gibet des frères de Zoto, si prégnant dans l'imaginaire du *Manuscrit*, est justement celui d'un appareil de justice qui rate sa cible et impose la punition à un autre corps que celui du criminel. Or il se trouve que c'est justement au cours de la seconde moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle que se met en place une autre approche de la justice, qui se caractérise par sa dimension à la fois nécessitariste et utilitariste, et pour laquelle la continuité d'identité entre le corps du criminel et le corps soumis à la punition devient soudainement bien plus problématique. Avant Beccaria et Bentham, la formulation la plus synthétique de cette nouvelle approche du Droit se trouve dans la fameuse lettre de Diderot à Landois : « s'il n'y a point de liberté, il n'y a point d'action qui mérite la louange ou le blâme ; il n'y a ni vice ni vertu, rien dont il faille récompenser ou châtier. » D'un point de vue étroitement nécessitariste, il est injuste de faire souffrir un criminel qui ne pouvait pas, par hypothèse, ne pas commettre le crime dont on l'accuse. Sa volonté de nuire ou son incapacité à résister à la tentation étaient aussi « nécessaires » que la chute de la pierre attirée par la masse de la terre<sup>1</sup>. D'où les accusations d'a-

---

1. Pour un développement vigoureux de ces prémisses nécessitaristes et utilita-

moralisme et de sape de tout système de justice portées contre les tenants du « fatalisme ». Diderot fournit toutefois les bases d'une refondation d'un appareil judiciaire dès la phrase suivante :

Qu'est-ce qui distingue donc les hommes ? La bienfaisance et la mal-faisance. Le malfaisant est un homme qu'il faut détruire, mais non punir. La bienfaisance est une bonne fortune, et non une vertu.

Tous les comportements ne se valent donc bien entendu pas, et il faut savoir éviter ou neutraliser le malfaisant comme on s'efforce d'éviter un caillou qui tombe, une plante vénéneuse ou un ouragan qui menace. Diderot ajoute pourtant une remarque qui permet de dynamiser le système de pensée fataliste en donnant aux humains le pouvoir présent de modifier leurs actions futures :

mais quoique l'homme bien ou malfaisant ne soit pas libre, l'homme n'en est pas moins un être qu'on modifie. C'est par cette raison qu'il faut détruire le malfaisant sur une place publique. De là les bons effets de l'exemple, des discours, de l'éducation, du plaisir, de la douleur, des grandeurs, de la misère, etc.<sup>1</sup>

Que Potocki ait eu connaissance directe ou non de cette lettre de Diderot (parue dans la *Correspondance littéraire* de Grimm), qu'il souscrive personnellement ou non à cette philosophie fataliste et à la conception utilitariste des pénalités qui en découle, peu importe ici. Ce qui compte, c'est qu'il ait produit un roman qui donne abondamment de grain à moudre à une telle approche de la justice, et de la puissance d'agir propre à l'humanité qui en constitue le corollaire. Car ce qui est au cœur à la fois de cette philosophie et de l'univers narratif mis en scène par le *Manuscrit*, c'est la capacité des humains à modifier mutuellement leurs comportements à travers une logique relevant du spectacle. Si « il faut détruire le malfaisant sur la place publique », ce n'est pas parce qu'il mérite le moins du monde d'être châtié, mais parce que *le spectacle de sa punition* pourra prévenir d'autres malfaisances en produisant un effet de dissuasion. Dès lors, malgré tous les bons arguments auxquels pourront recourir les partisans de cette approche utilitariste pour l'aligner sur le

---

ristes, voir Xavier BÉBIN, *Pourquoi punir ? L'approche utilitariste de la sanction pénale*, Paris, 2006.

1. Lettre à Paul Landois du 29 juin 1756, in *Œuvres*, t. v *Correspondance*, éd. Ver-sini, Paris, 1997, p. 56.

sens commun en montrant que ce spectacle répressif ne peut fonctionner dans la pratique qu'en frappant dans la réalité le corps de l'individu coupable du crime, on peut toujours rêver d'un système (optimal) qui parviendrait à *faire croire* à tout le monde que le criminel a subi sa peine (de façon à produire en chacun l'effet de dissuasion visé), tout en soustrayant en fait secrètement le criminel à un châtement qu'il ne mérite pas (de façon à ne pas être injuste en punissant un acte qu'il n'était pas en son pouvoir de ne pas commettre). À l'horizon de l'approche nécessitariste-utilitariste des délits et des peines, il y a donc l'idéal d'un appareil judiciaire de pure façade qui produirait tous les effets (dissuasifs ou incitatifs) visés par la sanction ou par la procédure légales, sans jamais infliger aucune douleur réelle au corps des prévenus ou des condamnés.

Or il se trouve qu'un tel idéal traverse plusieurs épisodes du *Manuscrit*. On vient de voir le cas de la substitution de condamnés qui a conduit à pendre deux pâtres « sous le nom des frères de Zoto ». Le brigand prend la peine de préciser qu'il connaissait les deux pâtres en question, qu'ils avaient commis plusieurs meurtres et donc que cette substitution de criminels pour d'autres criminels peut finalement apparaître comme bien innocente... Mais le lecteur se rappelle que les premières rumeurs, dont Alphonse avait entendu parler dès Cordoue, laissaient penser « que ces deux hommes étaient innocents et qu'ayant été injustement condamnés, ils s'en vengeaient avec la permission du ciel sur les voyageurs et autres passants » (v. 1804, I, 66 ; v. 1810, I, 65). La substitution de condamnés opérée par l'audience de Grenade a donc échoué — que les pâtres suspendus au gibet soient coupables ou non — dans la mesure où elle n'est pas parvenue à *faire croire* qu'il s'agissait des frères de Zoto. Il est en revanche un autre épisode qui illustre une opération parfaitement réussie de « travesti de justice » : la scène de torture menée par l'Inquisition sur Alphonse au cours de la 4<sup>e</sup> j. Après avoir été arrêté et jeté dans un cachot, le jeune homme fraîchement entré dans la Sierra Morena est emmené dans une salle garnie d'appareils de torture. On le somme de confesser ses crimes et de dénoncer comme sorcières les deux princesses de Tunis dont il a partagé les plaisirs. Devant son refus, on lui décrit avec une grande précision les pratiques auxquelles il sera soumis, et les souffrances qu'elles ne manqueront pas de lui causer — sans toutefois

obtenir le moindre aveu de sa part. Au moment précis d'exécuter le premier supplice, une troupe dirigée par Zoto fait irruption pour libérer Alphonse, Émina et Zibeddé des mains de l'Inquisition.

On apprendra par la suite que toute la scène avait en fait relevé du grand spectacle monté par les Gomelez pour capturer, mettre à l'épreuve et retenir Alphonse dans la Sierra Morena : de faux Inquisiteurs avaient fait semblant de vouloir soumettre le jeune homme à des tortures qu'ils n'avaient aucune intention d'exécuter ; la libération par Zoto avait été mise en scène avec la même précision et la même virtuosité scénaristique que tout ce qui arrive au narrateur durant ses soixante journées dans la Sierra Morena. Que tous ces jeux d'acteurs, de costumes et de décors n'aient aucune réalité référentielle n'empêche toutefois nullement ces simulacres de produire des *effets* bien réels<sup>1</sup>. Le but des Gomelez, en déployant cet appareil théâtral de justice, de torture et de punition, est en effet de tester la constance et la fermeté d'âme d'Alphonse : dès lors qu'il est parfaitement crédible, le spectacle suffit à induire le comportement désiré de la part du sujet qu'on cherche à observer ou à influencer. Pour qui veut éprouver la capacité d'un officier aux gardes wallonnes à résister à la peur, le soumettre à une menace réelle ou lui *faire croire* par une mise en scène qu'il se trouve soumis à une menace réelle revient exactement au même.

Au-delà de ce travesti d'Inquisition, on sait que le *Manuscrit* multiplie les épisodes au cours desquels une représentation qui relève de l'imaginaire et du spectacle s'imprime dans la conscience d'un personnage au point de (re)structurer toute sa perception du réel. Selon le schème nodal du don quichottisme, la plupart des amoureux ont commencé par être exposés à un simulacre d'amour (en lisant des romans) avant de passer leur vie à tenter de reproduire dans le réel les paramètres de ce simulacre imaginaire. Le récit de Potocki apparaît de ce point de vue comme un gigantesque questionnement sur les virtualités et sur les limites des processus d'impressions imaginaires qui commandent la formation des subjectivités humaines, depuis leur dévoiement vers des illusions génératrices de tragédies jusqu'à leur (ré)éducation orientée vers l'adoption de croyances et

1. C'est bien entendu dans le livre fondateur de François Rosset qu'il faut aller chercher l'analyse la plus complète de cette omniprésence du spectacle théâtral dans l'univers du *Manuscrit* — cf. *Le Théâtre du romanesque : Manuscrit trouvé à Saragosse entre construction et maçonnerie*, Lausanne, 1991.

de comportements compatibles avec une coexistence pacifique au sein de la vie sociale<sup>1</sup>. Toutes les questions — y compris celles relevant de la justice et du droit — se trouvent donc reformulées au sein d'une logique qui relève essentiellement du spectacle. Il ne s'agit plus tellement de se demander, comme au cours d'un procès classique, qui a fait quoi, quel comportement est juste ou injuste, comment le réprimer ou le récompenser par une distribution optimale des plaisirs et des peines : la question centrale de la justice consiste bien plutôt à se demander *comment monter une machine à spectacle qui conditionne les consciences* de façon à induire les comportements les mieux compatibles avec le développement collectif des subjectivités humaines.

Avant de voir plus précisément en quoi consiste ce conditionnement des consciences, il vaut la peine de noter au passage le prix à payer par le déplacement ainsi opéré de l'agent à l'acteur, de l'acte au geste, et de la réalité au spectacle. Un tel déplacement produit en effet *un reste* qui ne peut manquer de venir *hanter* les consciences ainsi conditionnées, un reste qui se manifeste comme *un doute sur la réalité de la réalité* à laquelle on croit. Or ce reste prend une forme très suggestive dans l'image du gibet qui sert de fil rouge à ma réflexion. Le doute du public face au spectacle de pendaison de bandits qui dramatise l'entrée dans la vallée de Los Hermanos génère la perception de *revenants*. Qu'il puisse s'agir de deux « innocents injustement condamnés » ou de deux pâtres effectivement criminels, mais « irrités d'avoir été pendus sous le nom des frères de Zoto », dans les deux cas le déplacement de la sanction légale dans la logique du spectacle se paie d'un *décollement des identités* : est-ce moi ou un autre qui est perçu dans le spectacle dont je fais partie ? l'autre est-il bien celui que je crois qu'il est, ou est-ce à un Autre de l'autre que j'ai réellement affaire ? Un univers de simulacres ne peut manquer de produire *un monde de spectres*, dès lors que l'ici et main-

---

1. Sur cette mise en scène de l'impression de valeurs dans l'esprit des personnages du roman, voir les beaux articles de Jan HERMAN, « Tout est écrit ici-bas : le jeu du hasard et de la nécessité dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse* », *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, n° 51, mai 1999, p. 137-154 et « La désécriture du livre », *Europe*, n° 863 (mars 2001), p. 107-118, ainsi que mon étude « L'imprimerie des Lumières : filiations de philosophes dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse* », *Le Philosophe romanesque. L'image du philosophe dans le roman des Lumières*, Pierre Hartmann et Florence Lotterie (éd.), Presses universitaires de Strasbourg, 2007, p. 301-335.

tenant du spectacle s'accompagne toujours de l'imagination d'un Au-delà doté d'une réalité et d'une puissance supérieures. En ce sens, loin d'être uniquement tournée vers le passé de la démonologie médiévale et des peurs obscurantistes, l'omniprésence des revenants dans l'imaginaire du *Manuscrit* pourrait bien relever de l'anticipation de *la spectacularisation intégrale du réel* vers laquelle nous nous dirigeons progressivement depuis deux siècles, et que Jean Baudrillard a passé les vingt dernières années de sa vie à analyser.

#### 4 La machine à tordre le droit

Quel est donc l'effet principal de cette machine à spectacle montée par les Gomelez pour (re)conditionner la conscience d'Alphonse ? Comme la critique l'a souvent souligné depuis longtemps, le jeune homme entre dans la Sierra Morena en comptant la traverser « par le chemin le plus court » allant de Cadix à Madrid, où il a rendez-vous avec son roi (v. 1804, I, 61 ; v. 1810, I, 61). On sait que sa trajectoire sera fortement infléchie par le piège que lui tendent les Gomelez et qu'il passera deux mois à suivre une troupe de Bohémiens dans les sinuosités de tours et de détours déjouant à la fois les poursuites de la police des douanes et les efforts de cartographie des interprètes. La trajectoire intellectuelle du protagoniste redouble très précisément sa trajectoire spatiale : Alphonse était entré dans la machine des Gomelez avec une certaine conception du Droit (définie par le « point d'honneur » qui lui sert de Loi du Père), et les soixante journées de son errance auront pour effet de le faire revenir circulairement sur ses croyances trop carrées et de le rendre plus critique et plus souple face à la Loi trop rigide imprimée par son Père. De même que le passage par la Sierra Morena conduit à infléchir, à détourner et à faire tourner en rond le parcours de ceux qui cherchaient à aller du point A au point B par le chemin le plus court, de même la machine des Gomelez tend-elle à *tordre le Droit*, c'est-à-dire à *flexibiliser* toute conception rigide de la Loi.

Ce dont on était sûr, ce en quoi on croyait dur comme fer, il faut l'aborder avec un regard nouveau, extérieur, il faut accepter de le voir remis en question, il faut apprendre à le considérer d'une façon plus souple, il faut mesurer à quel point il doit se plier aux contingences du moment et de la situation. Du point de vue des théories

de la justice, il faut *sortir du modèle platonicien* qui fait du juste un objet d'« épistémè », fondé sur la connaissance rigoureuse et « scientifique » de l'essence des choses, universellement valable, et *adopter la position aristotélicienne* d'une « technè » reposant sur des arbitrages toujours problématiques, toujours singuliers, jamais purs ni objectifs, toujours condamnés à tâtonner pour imaginer la moins mauvaise mesure à prendre entre des positions contradictoires, dont chacune peut parfaitement être légitime, mais dont il importe avant tout de savoir tempérer les excès.

La torsion qu'impose la machine romanesque à la notion de droit est donc à concevoir comme relevant d'un champ de gravitation qui infléchit la trajectoire des objets qui le traversent. Chaque cas « de conscience » est une singularité qui force à restructurer le système des grands principes abstraits d'une façon absolument unique. Oui, la notion d'honneur est importante en ce qu'elle détourne le sujet des comportements opportunistes et machiavéliques qui nous dégoûtent en la personne de Busqueros, mais il ne faut pas s'y accrocher de façon rigide, formaliste et religieuse comme le fait Juan van Worden. Une telle conception de la justice paraît bien déboucher sur le type de casuistique qu'a merveilleusement mis en scène Diderot dans des textes comme *L'Entretien d'un père avec ses enfants* ou *Est-il bon ? Est-il méchant ?*. En contraste frappant avec l'approche déontologique élaborée par Kant en cette fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, Diderot et Potocki nous invitent à rejeter tout impératif *catégorique* pour ne nous référer qu'à des impératifs *conditionnels* : si tu privilégies tel élément de la situation, agis sans trop te préoccuper des maximes abstraites, mais essaie de t'adapter le plus souplement aux conditions propres à cette situation ; les esprits ratiocinants pourront sans doute te prendre en flagrant délit d'auto-contradiction, mais tu sauras attribuer de telles inconséquences apparentes à la complexité et à l'hétérogénéité du réel, sans en faire nécessairement un défaut de ta pensée ou de ton jugement. C'est la vie elle-même, dans son surgissement spontané et anarchique (parce que planifié par aucune Providence transcendante), qui nous contraint à de telles contorsions intellectuelles, éthiques et politiques. Apprendre à être juste consiste avant tout à s'efforcer constamment d'être « le moins injuste possible » envers les cas qui nous font face au sein des contradictions qui nous déchirent. La machine pédagogique-narrative propo-

sée par le *Manuscrit* soumet donc son protagoniste et son lecteur à un genre très particulier de *gymnastique intellectuelle*, une gymnastique visant bien moins à nous donner des règles morales qu'à assouplir notre capacité à les appliquer. Les règles sont moins faites pour tirer des traits droits, en traçant le plus court chemin entre deux points, que pour être pliées (selon la belle expression anglaise : *to bend the rules*) afin de mieux s'adapter aux inégalités du terrain.

C'est dans le cadre d'une telle *éthique de la flexibilité* que prennent sens à la fois la désarmante *insouciance morale* et l'omniprésente *ironie* qui caractérisent la voix narrative du *Manuscrit*. On ne peut pas manquer d'être frappé par la *nonchalance* avec laquelle Alphonse van Worden, si scrupuleux à respecter sa parole donnée, engage cette parole à promettre tout et n'importe quoi au fil des demandes qui lui sont faites durant ses pérégrinations. À la fin de la 7<sup>e</sup> j., il paraît considérer comme une pure formalité de « promettre ce qu'on voulut » afin de pouvoir coucher avec ses deux ravissantes cousines (v. 1804, VII, 170). Sur le point d'accéder non plus aux jouissances de la chair, mais au cœur du secret de la mine souterraine, un derviche représentant le grand scheik des Gomelez lui demande d'engager encore une fois « sa parole d'honneur » à garder le silence sur ce secret. Cette fois, le jeune officier des gardes wallonnes est bien pris d'un scrupule : se sachant « au service du roi d'Espagne », il se demande s'il serait sage « d'engager [sa] parole avant de savoir si [il] ne verrai[t] rien dans ce souterrain qui fût contraire à ses intérêts » (ceux du roi). Le derviche se débrouille comme il peut pour rassurer son interlocuteur en alignant trois paralogismes aussi peu convaincants les uns que les autres, suscitant une réaction assez surprenante de la part d'Alphonse : « je crois que ce raisonnement n'était que spécieux, mais il me persuada : je donnai la parole que l'on me demanda » (v. 1804, XXX, 504).

Au-delà des légèretés et des erreurs que l'on pourrait attribuer à la jeunesse d'Alphonse van Worden, on retrouve une attitude étrangement similaire dans le personnage le plus « mûr » du récit, cet Avadoro Pandesowna dont des jeux anagrammatiques ont montré qu'il ne constituait qu'une recomposition de l'auteur du journal des soixante jours de voyage dans la Sierra Morena. Aigri de s'être vu sacrifié par le parti politique pour lequel il s'était engagé, dégoûté

d'avoir vu les honneurs ruisseler sur un personnage aussi méprisable et inconsistant que Busqueros, Avadoro se voit proposer par Uzeda « d'entrer au service des scheiks Gomelez ». Ici aussi, un premier scrupule paraît devoir retenir le héros : « Quel est ce service, lui demandai-je, et n'a-t-il rien d'opposé aux intérêts de ma patrie ? » Ici encore, la réponse apparaîtra tout sauf convaincante au lecteur — qui se rappelle avoir appris que le secret des Gomelez avait de quoi les conduire à l'hégémonie d'une « monarchie universelle » (*ibid.*) : « Il n'y est opposé en aucune manière, me répondit Uzeda. Les Maures retirés dans ces cavernes préparent une révolution dans le mahométisme. Ils ont autant de fanatisme que de politique » (v. 1810, LV, 783). Pleinement réconforté par ces arguments pourtant assez peu rassurants, Avadoro s'engage donc, comme Uzeda et Zoto, au service des Gomelez, d'autant plus volontiers que « le mode de vie qu'on mène » dans la Sierra Morena lui permet de pratiquer une bigamie bienvenue entre les deux femmes, Quitta et Zitta, dont les charmes l'attirent indissociablement. « Je le confesse à ma honte : ce libertinage coupable eut le droit de me séduire » (*ibid.*) — un *droit* qui ressemble comme un frère à une simple *force*. Chez les deux principaux narrateurs du roman, on constate un même mélange remarquablement *impur* de conscience éthique et d'insouciance morale, et une même tendance à voir la gymnastique casuistique dégénérer en pure sophistique.

De tels moments sont sans doute à situer au sein de *la tonalité indéfectiblement ironique* adoptée par la voix narrative. S'il est éminemment difficile de tirer une « leçon morale » de la lecture du *Manuscrit*, d'en extraire une théorie de la justice ou une conception du droit, c'est d'abord parce que Potocki s'est ingénié à mettre tous les discours tenus dans son roman à une distance ironique qui neutralise tout mouvement d'adhésion spontanée de la part du lecteur. Alphonse et Avadoro finissent bien par nous être sympathiques, mais — outre leur manque de « profondeur psychologique » en comparaison avec la plupart des grands autres personnages de la tradition romanesque — ils paraissent contaminés par un vernis de ridicule dont Potocki a recouvert tous les nombreux tableaux de la nature humaine esquissés dans son œuvre, dont le genre de la parade pourrait bien donner le modèle sous-jacent. Luc Fraisse a

montré à quel point les personnages de Diègue Hervas, mais surtout de Pèdre Velasquez constituaient autant d'auto-portraits ironiques de l'auteur :

pour mettre en scène Velasquez, son concepteur est contraint de faire passer son moi à l'état d'*extériorité radicale*, de faire en sorte que *je* devienne totalement *un autre* — de se laisser traiter, lui *sujet*, comme *objet*. Ce qu'expérimente ici au plus profond Potocki, c'est cette fois que l'écrivain, pour se faire proprement romancier, doit passer *de l'autre côté*, s'établir *en face*, c'est-à-dire diversement, accepter que le *savant* soit aussi un *fou*, ou savoir répartir le *je* en un certain nombre de *il*<sup>1</sup>.

En quoi cette ironie et cette capacité à « passer de l'autre côté » constituent-elles un enjeu central de la réflexion que propose le *Manuscrit* sur la question de la justice et du droit, c'est ce qui reste à voir dans la dernière section de mon analyse.

## 5 La troupe de prétendus Bohémiens et le spectre du multiculturalisme

Jusqu'ici, j'ai suggéré que le roman de Potocki nous proposait de remplacer l'appareil de justice par une machine à spectacle, et qu'il assignait à cette machine la tâche de flexibiliser notre rapport au Droit. La question se pose pourtant de savoir *pourquoi* notre conception du droit aurait besoin d'être assouplie et rendue plus flexible. La réponse me semble devoir être cherchée dans la nature même de la Sierra Morena et de la troupe de Bohémiens au sein de laquelle Alphonse passe les soixante jours de son errance circulaire. Et ici encore, je partirai du gibet autour duquel tournent obstinément les réveils des premières journées.

Le premier de ces réveils, au début de la 2<sup>e</sup> j., voit Alphonse être prisonnier de l'enceinte du gibet et condamné à « grimper ces tristes murailles ». Comme il profite de ce point de vue plus élevé pour regarder les environs, il aperçoit deux voyageurs auxquels il s'empresse de dire *Agour, agour* (« Bonjour » ou « Je vous salue »). On se doute de la réaction entraînée par ce geste :

---

1. Potocki et *L'imaginaire de la création*, Paris, 2006, p. 51.

les deux voyageurs, qui virent les politesses qu'on leur faisait du haut de la potence, parurent un instant indécis, mais tout à coup ils montèrent sur leurs chevaux, les mirent au plus grand galop et prirent le chemin des Alcornouques. Je leur criai de s'arrêter, ce fut en vain : plus je criais et plus ils donnaient de coups d'éperons à leurs montures (v. 1804, II, 87 ; v. 1810, II, 86-87).

Alphonse, effrayé de se retrouver, lui bien vivant, parmi des cadavres qu'il suspecte être des revenants, apparaît à son tour, aux yeux des deux voyageurs lointains, comme un pendu se détachant de son gibet pour aller tourmenter les vivants. Tirons de cette scène un axiome qui permet de rendre compte des rapports d'extériorité radicale, de devenir-autre, de passage-de-l'autre-côté et de vue-d'en-face que pointait Luc Fraisse comme principes structurants du roman : *chacun peut toujours apparaître aux yeux de quelqu'un d'autre comme un revenant* dans la Sierra Morena. Les rapports d'altérité sont sans cesse susceptibles de se renverser et de me faire passer moi-même du côté du monstrueux et du ridicule que je perçois comme étant le propre de l'Autre.

Est-ce parce que cette maudite Sierra Morena constitue une zone de passage entre ce monde et l'Au-delà ? Est-ce parce qu'elle est une zone arriérée qui n'a pas encore été éclairée par les Lumières de la colonisation du comte Olavidès annoncée dès la première ligne du roman ? Est-ce parce que son nom renvoie au *Don Quichotte* de Cervantès et à la zone de non-lieu fictionnel et illusoire que la paratopie romanesque ouvre au sein du monde réel ? À toutes ces excellentes raisons, j'aimerais en ajouter une autre : la Sierra Morena, telle que l'occupe la horde nomade de Bohémiens dirigés par Avadoro, est une zone-frontière qui trouble la logique des identifications ethniques et des territoires nationaux. En même temps qu'elle est une paratopie romanesque, la Sierra Morena est une *utopie* post-culturelle et paranaïonale. On a déjà vu qu'elle se situait en marge des lois nationales et qu'elle tirait une partie de ses revenus, à travers les activités de contrebande, de son extra-territorialité : des produits venant des quatre coins de la planète y pénètrent en Espagne dans des ballots que tout le monde a intérêt à voir échapper au contrôle des douanes (y compris les douaniers eux-mêmes). Elle est également un lieu de passage et de rencontres où un jeune Wallon peut côtoyer aussi bien un cabaliste descendant lointain d'Aaron qu'un (faux) ermite chré-

tien ou que de (vrais ?) « montagnards de Cusco et Quito » (v. 1804, XL, 630 ; v. 1810, XLI, 599). Bien plus qu'un espace où les voyageurs se contenteraient de se croiser temporairement, la Sierra Morena est décrite de façon insistante comme une zone pratiquant depuis de nombreux siècles un *métissage* des ethnies, des langues et des religions.

Dès la 1<sup>re</sup> j., *l'Histoire du château de Cassar-Gomelez* nous apprend qu'une population aborigène (en ce sens que la trace de ses migrations antérieures a été perdue), les Turdules, avait été soumise « plutôt par la persuasion que par la force » par Massoud, le fondateur de la dynastie Gomelez : « il apprit leur langue et leur enseigna la loi musulmane. Les deux peuples se confondirent par des mariages. C'est à ce mélange et à l'air des montagnes » que les habitants de la Sierra doivent leur teint animé (v. 1804, I, 80 ; v. 1810, I, 79-80). Durant le dernier décaméron, Mamoun peint à Avadoro un tableau de la Sierra Morena qui met en valeur bien plus explicitement encore le caractère syncrétique du microcosme dans lequel s'est déroulé le roman :

dans cette chaîne de montagnes sont de vastes cavernes où vivent des Maures qui n'en sont point sortis depuis l'expulsion ; dans cette vallée que vous voyez devant vous, vivent de prétendus Bohémiens dont les uns sont mahométans, d'autres chrétiens ; d'autres ne sont rien du tout. Sur ce sommet, vous voyez un clocher surmonté d'une croix ; c'est un hospice de dominicains. La sainte Inquisition a des motifs de tolérer ce qui se passe ici, et les dominicains de l'hospice y sont pour ne rien voir. La maison où vous êtes est habitée par des Israélites et tous les sept ans, les Juifs de l'Espagne et du Portugal s'y rassemblent pour célébrer l'année sabbatique (v. 1810, LIII, 768).

On sait que les différentes intrigues qui se nouent durant les soixante journées du roman ne font que précipiter encore cette tendance multiséculaire au métissage, puisqu'un chrétien blond de Wallonie (Alphonse) y insémine deux princesses musulmanes de Tunis, produisant un jeune prince musulman et une jeune Maure « chrétienne au fond du cœur » (v. 1810, LXI, 830) qui finira par épouser le fils conçu par le géomètre espagnol Velasquez et la fausse juive Rebecca, laquelle n'est autre que la petite-fille d'Avadoro et la fille du grand scheik des Gomelez... Le lecteur qui se sera perdu dans cet enchevêtrement inextricable d'arbres généalogiques trans-

religieux n'en sera arrivé que plus rapidement à la vérité profonde du microcosme que constitue la Sierra Morena : non seulement chacun peut y apparaître à chacun comme le revenant d'un Autre tentateur et persécuteur, mais chacun s'y trouve partager le sang, la langue, les croyances, les proverbes ou les chansons de n'importe quel autre.

Les descriptions que propose Potocki de cet espace très particulier illustrent parfaitement les merveilles et les tensions propres à toute forme de *multiculturalisme*. Dans la description qu'en donne Mamoun, la Sierra Morena apparaît comme le lieu d'une coexistence hiérarchisée en strates horizontales où les communautés superposées se côtoient sans jamais se mélanger : les Chrétiens, en surface, tiennent le haut du pavé, promulguent des règles sévères à prétention inéluctable, tout en fermant complaisamment les yeux sur ce qui se passe dans l'ombre des cavernes ; les Maures, tout en bas, travaillent à leurs petites affaires en une économie informelle et souterraine ; les Israélites profitent d'interstices pour maintenir vivantes des traditions multiséculaires entretenues par des réunions épisodiques à caractère transnational. Sur les chemins sinueux qui relient le sommet des collines au fond des vallées, les Bohémiens profitent de leur nomadisme pour circuler librement entre tous ces espaces apparemment cloisonnés. C'est seulement dans cette micro-communauté extra-territoriale qu'il faut trouver un réel métissage entre chrétiens, musulmans et ceux qui se targuent non seulement de ne croire à rien de tout, mais de « n'être rien du tout ». Si ces Bohémiens « prétendus » sont les grands régisseurs du spectacle où sont pris Alphonse et le géomètre Velasquez durant les deux mois couverts par le roman, c'est que *leur identité même relève d'un spectacle*. Comme le montrent les exemples d'Avadoro et de Zoto, on ne naît pas Bohémien, on *devient* Bohémien en choisissant de *jouer le jeu* de contrebande, de bigamie, de récits, de danses et de chansons, de vie vagabonde et de fainéantise qui régit l'existence d'une *troupe* (mot à connotation théâtrale) de Bohémiens (v. 1804, x, 198 ; v. 1810, x, 192).

Le fait qu'Alphonse se trouve passer l'essentiel de son séjour dans la Sierra Morena au sein de cette communauté de « prétendus Bohémiens » situés en marge de tout ancrage national, au-delà de toute affiliation religieuse homogène et en deçà de toute revendication d'identité, me paraît essentiel pour saisir la portée ultime de la

réflexion sur la justice proposée par le *Manuscrit*. À la question de savoir pourquoi notre conception du droit a besoin d'être rendue plus flexible, la réponse esquissée par le roman — et réitérée chaque jour avec plus d'acuité dans notre monde contemporain — est que *cette flexibilisation est devenue indispensable à la perpétuation d'une diversité de formes de vie au sein d'un univers multiculturel*. Une telle flexibilisation est devenue nécessaire dès lors que la communauté n'est plus *une donnée homogène*, qui transmet spontanément à tous ses membres, sur le mode de l'évidence, de père en fils et de mère en fille, un corpus d'articles de foi, de tabous et de règles de comportement. Dès que de multiples communautés, dont chacune est dotée de sa « culture » (de ses valeurs, de ses rituels et de ses sensibilités propres), doivent coexister au sein d'une même société, toute conviction trop rigide, toute foi excessivement intolérante à l'égard de l'altérité, toute définition trop substantielle (plutôt que procédurale) du juste et de l'injuste, de la vertu et du crime, risque de lancer cette société sur la voie de conflits internes dévastateurs, dont la diversité des formes de vie sera la première victime.

L'image littéraire offerte par la troupe de prétendus Bohémiens, discrètement mais fermement esquissée par le roman de Potocki, permet de distinguer d'ores et déjà les *trois registres* sur lesquels se déploient les principales réflexions actuelles sur les questions de justice et de droit :

a) *L'institution d'un droit post-national* : au sein d'une économie mondialisée qui pousse à la migration des différents facteurs de production et qui surdétermine les évolutions locales par des tensions qui ne sont concevables et contrôlables qu'à l'échelle globale, le droit ne saurait rester longtemps confiné à l'échelle des États-nations, comme c'est encore largement le cas actuellement. Les principales injustices de notre époque se situent dans les multiples zones de non-droit qui se développent en marge des législations nationales, dans ces Sierra Morena déterritorialisées que sont les camps de réfugiés, les marchés informels de l'économie souterraine, les villes-frontières ou les quartiers suburbains, où circulent produits de contrebande, travailleurs sans papiers et nouvelles formes d'asservissement sexuel. Aux zones de liberté et d'invention d'identités nouvelles que permettent parfois d'accueillir ces espaces marginaux et les nouvelles troupes de Bohémiens qui les investissent, cor-

respondent aussi des formes de violences et d'injustices dont tout le monde sent bien qu'elles constituent les nouvelles frontières de la réflexion juridique.

b) *La gestion des zones de frictions* : en même temps que se développent les mouvements migratoires et que se perd l'homogénéité culturelle de populations sédentaires, il devient de plus en plus nécessaire de former chaque conscience à « passer de l'autre côté », à « s'établir en face » pour se considérer soi-même à partir d'une position « d'extériorité radicale ». Il n'est guère étonnant d'avoir vu le dernier quart du xx<sup>e</sup> siècle développer, chez des penseurs comme Jean-François Lyotard ou Michael Walzer, des conceptions de la justice attentives aux problèmes qui se posent aux frontières entre différents systèmes de valeurs apparemment incompatibles, mais appelés néanmoins à co-exister pacifiquement entre eux. De quel droit puis-je continuer à manger du foie gras alors que mon voisin de gauche, végétarien, considère une telle habitude comme cruelle, irresponsable et barbare ? De quel droit empêcherais-je mes voisins de droite, membres d'une secte vitaliste, d'embaumer des fœtus avortés pour en garnir leur balcon ? Au nom de quelle définition de la justice faut-il interdire à une communauté d'Amazones d'enfermer leurs maris chez eux, en conformité avec leur tradition culturelle et leurs valeurs propres ? L'effort mené par les Gomelez pour convertir Alphonse à l'Islam finit par tourner court dans le roman de Potocki ; le fils d'Émina sera élevé pourtant de façon à être « très attaché à sa religion » et Alphonse s'avouera mécontent de voir son enfant être « d'une religion ennemie de la [s]ienne » (v. 1810, LXI, 830). Loin de dissoudre toutes les tensions intercommunautaires dans un tolérantisme superficiel et dans l'œcuménisme aveugle d'un amour universel et abstrait, le *Manuscrit* suggère plus réalistement d'apprendre à gérer les inimitiés et à canaliser les haines.

À la rééducation d'Alphonse autour de laquelle est organisé le premier décaméron correspond à la fin du roman la rééducation de Massoud, le scheik des Gomelez lui-même. Comme dans le cas de l'officier des gardes wallonnes, le jeune homme est originellement conditionné par son environnement de façon à se faire l'idée la plus rigide du Bien et du Mal :

j'étais, dès mon bas âge, musulman zélé et très attaché à la confession d'Ali. On m'avait inspiré une haine violente contre les chré-

tiens. Tous ces sentiments étaient, pour ainsi dire, nés avec moi et je les nourrissais dans l'obscurité de nos cavernes (v. 1810, xvii, 799).

En parallèle avec l'aventure d'Alphonse et de ses deux cousines musulmanes, c'est ici aussi à l'occasion d'une rencontre féminine que Massoud fera l'expérience des premiers plaisirs goûtés hors de la caverne de sa communauté religieuse (par l'entremise de la « fée » Ondine, fille d'Avadoro et de la duchesse d'Avila). Faute d'avoir eu la chance de se faire adopter par une troupe de prétendus Bohémiens, Massoud se lancera dans une vaste entreprise visant à convertir toute la planète à la confession d'Ali. Après s'être réjoui de voir « cent mille fanatiques hurl[er] des malédictions contre Omar et les louanges d'Ali » et après s'être senti appelé à « devenir le plus grand monarque de la terre » (v. 1810, lviii, 810-811), une triste série de défaites militaires, de blessure au combat et d'épidémie de peste réduit à néant tous ses rêves de monarchie universelle. Il en arrive à se contenter d'une vie discrète de marchand de pierres précieuses, et c'est finalement contre son gré qu'il se trouvera contraint de « recommencer toute la machine politique du Cassar-Gomez » (v. 1810, lx, 822), à laquelle il ne paraît plus croire vraiment. On sait que cette machine politique finira elle-même par se dissoudre en une simple opération économique de distribution de capital entre actionnaires : la flexibilisation des rigidités d'Alphonse se rejoue donc symétriquement à la fin du roman, sous la forme d'une *liquidation* de l'entreprise politico-religieuse qui constituait la raison d'être (et la mission divine) de la dynastie Gomez. L'effet du spectacle monté par la troupe de prétendus Bohémiens dans la Sierra Morena et la résistance de haines que rencontre une entreprise d'homogénéisation violente des croyances humaines aboutissent au même résultat, celui de neutraliser les causes de frictions entre les cultures qui ont à coexister au sein d'un même espace. Ainsi s'esquisse la perspective d'une communauté post-communautariste — en une perspective qui n'est d'ailleurs pas forcément encourageante, la liquidation finale de l'idéal collectif dans l'individualisme de placements financiers n'ayant rien de très exaltant<sup>1</sup>...

---

1. Voir sur ce point mon article « La mondialisation entre revenants et revenus : finances et liquidités chez Potocki », *Art et argent en France au temps des Premiers Modernes (xvii<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, Martial Poirson (éd.), 2004-10, Oxford, p. 159-172.

c) *Le décollement ironiste envers la notion d'identité* : ce voile crépusculaire qui recouvre la métamorphose finale de l'héroïsme des guerres de religions en la froide banalité des investissements capitalistes constitue peut-être le prix à payer par le projet de coexistence pacifiée des cultures. Son caractère inquiétant tient sans doute à ce qu'il ne se contente pas de dissoudre les liens affectifs qui unissent les membres d'une communauté, mais à ce qu'il ronge aussi le rapport que chacun entretient avec soi-même. Pour comprendre les enjeux du ton ironique qui domine les voix narratrices du *Manuscrit*, il est utile de se tourner vers la philosophie développée récemment par le pragmatiste américain Richard Rorty<sup>1</sup>. Celui-ci propose une tripartition entre *le sens commun*, qui, comme le jeune Alphonse et le jeune Massoud, croit (naïvement) à l'évidence et à la validité des valeurs héritées dans lesquelles baigne la communauté où l'on est né, *le métaphysicien*, qui, comme Velasquez, entreprend de les mettre en question, mais en cherchant toujours à les refonder sur un socle systématique reflétant l'essence profonde de la réalité, et *l'ironiste*, qui (comme Potocki ?) considère tous les systèmes de valeurs et de croyances comme des fictions plus ou moins ingénieuses, dont aucune ne « reflète » mieux qu'une autre ce qui constituerait l'essence cachée de la réalité, mais dont chacune doit être évaluée en fonction des effets pragmatiques produits par les croyances qu'elle induit. L'ironiste ne conçoit pas de tels systèmes comme des moyens de s'approcher plus près de « la vérité », mais comme différents habits que chacun est invité à essayer pour trouver celui dans lequel il se sentira le plus à l'aise, dans son rapport à soi et dans son rapport aux autres. Ce que nous proposent les philosophies, les religions, les romans, les pratiques sociales et rituelles qui composent une « culture », ce sont des « vocabulaires » que les individus s'approprient pour informer et décrire leur rapport au monde. Alors que l'individu prisonnier du sens commun de sa tribu est condamné par cette intériorité à adopter les valeurs et croyances imposées à lui par cette tribu, celui qui aura eu l'opportunité de s'établir « en face », pour observer sa tribu depuis « l'autre côté » de ses choix fondateurs, se verra offert la possibilité d'une « redescription de soi » inspirée par le vocabulaire d'une autre tribu. Son « moi », originel-

---

1. Je résume dans les phrases suivantes quelques-unes des thèses principales de Richard RORTY, *Contingence, ironie et solidarité* (1989), Paris, 1993.

lement conditionné par la tradition propre à sa tribu, pourra ainsi « devenir autre », et, en multipliant de telles redescriptions de soi, il sera conduit à concevoir son identité, d'un point de vue ironiste, comme un cocktail singulier de traits empruntés de droite et de gauche au fil des vocabulaires qu'il aura été amené à essayer au cours de ses voyages, de ses lectures, de ses rencontres et de ses expériences.

On mesure à quel point cette attitude ironiste convient à la fois à la trajectoire existentielle de Jean Potocki — grand voyageur, grand lecteur et grand expérimentateur, Polonais sans Pologne né dans ce nulle part qu'est la Podolie, exilé de toutes les tribus et prêt à se mettre au service de tous les princes — et à la réalité de plus en plus multiculturelle de nos sociétés postmodernes. L'ironisme proposé par Richard Rorty débouche explicitement sur une théorie de la justice conçue pour s'appliquer non seulement à *l'intérieur* d'une culture définie par certaines valeurs fondamentales (comme la plupart des théories antérieures), mais *entre* des cultures potentiellement rivales (voire incompatibles). Même si une telle ambition est vouée à demeurer largement illusoire (Rorty reconnaissant bien entendu que l'ironisme n'est qu'un vocabulaire parmi d'autres), on comprend que cette prise de distance envers les valeurs de sa tribu, accompagnée d'une invitation à se redécrire singulièrement à travers un patchwork métissé emprunté à toutes les altérités qu'on aura eu l'occasion de visiter, peut espérer réduire les zones de frictions entre des identités culturelles en voie de décomposition et de recomposition constantes. En mettant au cœur de cette approche de la justice le souci de ne pas blesser le corps et les croyances d'autrui — ne pas le faire souffrir, ne pas l'humilier, d'où l'impératif de se sensibiliser aux sources de souffrance et d'humiliation ressenties par les membres des autres tribus –, l'ironiste constitue de ce point de vue le citoyen idéal d'une communauté humaine post-nationale et multiculturelle.

*L'ethos* ironiste et le *Manuscrit*, en même temps qu'ils ouvrent des perspectives encourageantes pour les modes de survies en condition multiculturelle, débouchent pourtant sur un horizon préoccupant du point de vue de nos modes de subjectivation. Alors que les appartenances communautaires tendent à s'imposer en bloc, sous la forme d'un *package-deal* qui m'offre des branchements déjà bali-

sés avec mes voisins, mes employeurs et mes guides de conscience, l'identité-cocktail pratiquée par l'ironiste doit inventer à chaque instant ses possibilités d'articulation avec l'extérieur — ce qui fait de la *multi-allégeance* observée plus haut dans le *Manuscrit* un problème central de la position ironiste. On a vu en effet les scrupules et les embarras d'Alphonse et d'Avadoro au moment de s'engager auprès du derviche ou du scheik des Gomelez : comment être à la fois fidèle sujet du roi d'Espagne et promettre de ne pas révéler un secret (qui pourrait bien constituer une menace pour le royaume espagnol) ? Comment se mettre au service de fanatiques préparant une révolution dans le mahométisme et rester honnête homme ? Comment se réclamer d'un humanisme pacifiste tout en finançant ses projets de recherche à l'aide de contrats privés ou militaires ? Comment militer pour les droits des travailleurs tout en achetant des tomates cultivées par un mode d'exploitation néo-esclavagiste ? Comment s'efforcer de réduire la souffrance animale tout en souriant poliment à son voisin mangeur de foie gras ? Parce qu'il doit prendre en charge lui-même l'invention et la légitimation de ses connexions aux éléments contradictoires du monde qui l'entoure et qui le constitue, l'ironiste est voué à entrer sans cesse en contradiction avec ses propres principes, et à signer des pactes honteux avec des Belial qu'il suspecte fortement d'être autant de diables. Le grand aristocrate polonais s'engageant au service du tsar de Russie, après s'être battu pour l'indépendance de sa patrie, n'offre pas tant l'exemple d'un retournement opportuniste de veste, que l'illustration d'une condition historique vouée aux affres et aux contradictions d'une inéluctable multi-allégeance.

On voit dès lors quel est le prix à payer pour la survie ironiste en situation de multi-allégeance : l'ironiste, dans ses meilleurs efforts pour être « juste », est voué à une *condition spectrale* qui le divise constamment d'avec lui-même. Ma dernière référence au *Manuscrit* concernera le personnage de Rébecca, emblème parfait du métissage mis en scène par le roman puisque la fin nous apprendra qu'elle est la fille d'une rencontre entre Ondine, fille elle-même d'Avadoro et de la duchesse d'Avila (ce qui l'inscrit dans la plus haute noblesse espagnole), et de Massoud, le descendant des Gomelez appelé à devenir leur scheik. En se rappelant que Rébecca, censée être la sœur du cabaliste, passe tout au long du roman pour « la

belle Juive », on voit qu'on se trouve ici au croisement exact des trois grandes tribus (cultures, religions, langues) qui se côtoient dans la Sierra Morena (chrétienté, islam, judaïsme). Or, à deux reprises, Alphonse emploie une expression frappante pour décrire le positionnement de Rébecca. Après avoir entendu le récit qu'elle donne de sa vie au cours de la 14<sup>e</sup> j., Alphonse se demande si elle ne s'est pas « moquée de lui » en « abusant de sa crédulité » avec son histoire abracadabrante, et si elle n'est pas « *de moitié* avec les Gomelez pour [l]'éprouver et [l]e rendre musulman » (v. 1804, XIV, 279; v. 1810, XIV, 269). À la fin de la 18<sup>e</sup> j., après la chute de Velasquez dans la rivière et son sauvetage par Alphonse, en une scène qui met au premier plan la question de l'identité et de la schizophrénie, Rébecca invite explicitement Alphonse à céder aux désirs des Gomelez en devenant musulman :

- Comment, lui dis-je, seriez-vous *de moitié* dans leurs vues ?
- Non, me répondit-elle, ce sont peut-être les miennes que je suis (v. 1804, XVIII, 336).

Le fait que Rébecca soit dotée de deux noms (Rébecca ou Laure de Uzeda), qu'elle ne soit qu'une « prétendue » Juive, dont le sang résulte du métissage de la noblesse catholique espagnole et d'une dynastie maure fidèle à la confession d'Ali, la dispose certes à se voir accusée de n'être que *de moitié* — et à ne plus pouvoir faire de distinction claire entre les vues *d'autrui* et les *siennes* propres. Au-delà de son cas très particulier, Rébecca/Laure illustre toutefois à merveille le prix à payer dès lors qu'on « fait passer son moi à l'état d'extériorité radicale » par rapport à toute tribu d'origine : l'ironiste est voué à n'être jamais que *de moitié* — perpétuellement sur la frontière entre le dedans et le dehors, entre l'acte et le geste, entre la croyance et la méfiance, entre une identité qui n'est jamais que « prétendue » et des désirs qui sont toujours à suspecter. Ce qu'il a perdu — et cette perte l'inscrit pleinement dans le nœud qu'ont noué Deleuze et Guattari entre capitalisme mondialisé et schizophrénie –, c'est le sentiment d'*intégrité*. Si le fantasme sexuel récurrent du *Manuscrit* prend la forme d'une scène à trois, c'est peut-être que deux femmes sont nécessaires pour satisfaire les deux versants de la schize qui traverse le type de subjectivités représentées dans le roman. Chaque personnage (que nous jouons) porte avec lui son

propre revenant, son propre spectre, qui dédouble ironiquement chacun de ses gestes. Du point de vue d'une réflexion sur la justice, ce qui disparaît avec cette perte du sentiment d'intégrité, c'est la *force d'indignation* dont de nombreuses théories politiques de l'âge classique font le ressort principal de l'engagement politique. N'être jamais que *de moitié* interdit à la fois de s'indigner (pleinement) et de se lancer dans toute action extraordinaire requérant de la *conviction*. Régis Debray a sans doute raison de caractériser notre époque et notre forme de civilisation par son incapacité à traiter les phénomènes relevant de la conviction, laquelle ne nous apparaît plus que sous la forme menaçante du « fanatisme ».

Une conception de la justice peut-elle s'imposer dans un monde qui se refuse à toute perspective d'intégrité, d'indignation et de conviction ? Telle est sans doute la question qui se lève à l'horizon ironiste esquissé par le roman de Potocki. Au sein du *Manuscrit* lui-même, on ne peut que relever la grande pauvreté de la matière romanesque fournie par la vie quotidienne de la troupe de prétendus Bohémiens. La critique a dénoncé depuis longtemps les « transitions bâclées » d'une journée à l'autre, avec un chef invariablement « appelé par les intérêts de sa horde » à suspendre son récit, sans qu'il ne soit jamais pris la peine de nous dire en quoi consistent ses interventions. Au lieu de mettre cette monotonie au compte d'une négligence de l'auteur, le lecteur pourra aussi bien l'interpréter comme un signe (bien entendu ambigu) quant à la réussite ou à l'échec de la micro-société utopique et métissée nomadisant la Sierra Morena : à chacun d'y voir l'idéal serein d'un multiculturalisme tolérant et pacifié ayant atteint son régime de croisière dans l'adjudication équitable des divers intérêts et des multiples sensibilités en contact au sein de la horde, ou d'y voir au contraire la pâleur et la platitude désolantes d'un multiculturalisme spectral où chacun, à force de n'être que l'ombre de lui-même (*de moitié*, et finalement *rien du tout*), abandonne au chef la gestion des intérêts communs, sans attendre de la vie autre chose que le récit infiniment divertissant des événements causés par des convictions passées et par les indignations d'autrui.