

## LA SCIENCE ILLUMINISTE DU MERVEILLEUX

## ENTRE ROMAN VÉRITABLE ET ROMAN DE MAGIE

**T**OUTE UNE TRADITION CRITIQUE a pris l'habitude d'*opposer* l'émergence du discours scientifique et celle du conte merveilleux dans le siècle qui va de la mort de Descartes à la publication de l'*Encyclopédie*. Les mésaventures du Comte de Gabalis ou de Monsieur Oufle, tous deux victimes naïves de ce qui apparaît désormais – à la lumière de la rationalité scientifique en voie de constitution – comme des « superstitions », illustrent de façon exemplaire le *discrédit* qui frapperait l'univers des fées, des sylphes et autres esprits élémentaires. Même si le processus aura pris plusieurs décennies, les « faux » savoirs occultes et cabalistiques auront fini par fondre comme neige au soleil, sous les lumières de la science et de la vérité (celle-ci étant dorénavant identifiée à celle-là). Loups garous, sorcières, succubes, baguettes magiques, nouages d'aiguillette et autres démonomanies apparaissent désormais comme des *fictions*, ou plus précisément comme des *fables*, que les discours scientifiques aussi bien que littéraires (d'ordre métafictionnel<sup>1</sup>) s'accordent à condamner aux rebus de l'histoire – au moins jusqu'à ce que le genre fantastique vienne, vers la fin du XVIII<sup>e</sup> siècle, réintroduire un certain doute sur « la réalité de la réalité ».

Un tel cadre d'analyse, qui a dominé pendant longtemps, bute, on le sait, sur un certain nombre de problèmes. À commencer par le fait que le conte de fées ou de sylphes ne relève pas d'une « vieille » tradition littéraire issue de « l'obscurantisme » du Moyen Âge, mais constitue un genre essentiellement *moderne*, postérieur au déploiement du cartésianisme dans l'espace intellectuel européen. On peut certes se contenter de décrire alors le merveilleux féerique comme une « formation réactionnelle », due à des plumes tournées vers les superstitions du passé qui se livreraient à un

---

1. Voir sur ce point, bien entendu, les belles analyses de Jean-Paul Sermain, *Métafictions* (1670-1730). *La réflexivité dans la littérature d'imagination*, Paris, Champion, 2002.

dernier baroud d'honneur devant la montée d'ores et déjà hégémonique de « la méthode scientifique ». Que le féérique ait été d'emblée situé du côté des Modernes, que des auteurs qu'on ne suspectera pas d'obscurantisme (Crébillon, Duclos, Rousseau, Diderot, Potocki) aient cru bon de se livrer aux plaisirs du conte merveilleux, que « l'irrationnel » chassé par la grande porte sous les coups des Lumières n'ait cessé de revenir par les fenêtres du fantastique, du mesmérisme, du spiritualisme et autres « idéalismes » multiformes – tout cela nous invite pourtant à tenter de cadrer différemment les rapports de la merveille et de la science, tels qu'ils se mettent en place entre 1650 et 1800. Cela nous invite en particulier à tenter de dégager une *positivité* propre à l'espace merveilleux, qui ne saurait être considéré seulement sous les catégories du rebut ou du refoulé.

Comment caractériser l'espace cognitif ouvert par la littérature merveilleuse au fil du développement de l'âge classique ? Quelle place épistémologique attribuer à la merveille, au sein des disciplines qui prennent alors corps dans le champ scientifique ouvert conjointement par la méthode cartésienne et par l'ontologie spinoziste ? On abordera cette (grande) question à travers deux (brefs) comptes rendus de publications récentes qui, à partir de points de vue et d'objets très divers, permettent d'apporter un éclairage très suggestif sur la question.

### Le conte merveilleux comme envers du « roman véritable »

Jan Herman et son équipe du Centre de Recherche sur le Roman du XVIII<sup>e</sup> siècle travaillent depuis plusieurs années sur les préfaces des romans des Lumières, dont ils ont déjà édité trois recueils et auxquelles ils ont consacré de nombreux travaux critiques. Leur nouvel ouvrage, intitulé *Le Roman véritable. Stratégies préfacielles au XVIII<sup>e</sup> siècle* et rédigé à six mains par Jan Herman, Mladen Kozul et Nathalie Kremer – chaque auteur se chargeant de certains chapitres au sein d'un parcours argumentatif remarquablement ferme et cohérent – propose toutefois bien davantage qu'un simple repérage des différentes stratégies préfacielles élaborées au cours du siècle<sup>2</sup>. C'est plutôt une véritable *théorie du roman* qu'ébauche cet ouvrage important et destiné à faire date.

---

2. Jan Herman, Mladen Kozul et Nathalie Kremer, *Le Roman véritable. Stratégies préfacielles au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Oxford, Voltaire Foundation, Studies on Voltaire and the Eighteenth Century 2008 : 08, 336 p.

Tout part d'une question apparemment simple : « Un roman peut-il être vrai ? » – question aussitôt reformulée d'une façon plus précise : « La fiction peut-elle s'annuler elle-même ? » (p. 1). L'enjeu de l'introduction générale est de s'interroger sur le geste, si courant au XVIII<sup>e</sup> siècle, par lequel (la préface d') un roman pointe son masque du doigt pour affirmer *Ceci n'est pas un roman*<sup>3</sup>. Car telle est la visée du roman véritable : proposer « un pacte de lecture où la vérité du texte est proclamée dans la fiction même » (p. 3). Entendons bien le problème : il ne s'agit pas de nier la fictionnalité du récit (peu de lecteurs sont dupes des prétentions, agitées par les préfaces, d'avoir découvert des échanges de lettres ou des mémoires « authentiquement » vécus dans la réalité actuelle par des individus réellement existants) ; il ne s'agit pas non plus toutefois de laisser ce caractère fictionnel de l'intrigue suffire à saper la prétention de vérité qui s'exprime à travers le travail d'écriture. L'enjeu de telles déclarations est plutôt de convenir avec le lecteur qu'il s'agira bien d'une *fiction romanesque*, mais que cette fiction sera néanmoins – en tant que fiction – *porteuse de vérité*.

La thèse générale du livre est que se met ainsi en place un nouveau paradigme romanesque, dont il importe de mesurer les ressorts et les implications multiples :

L'hypothèse défendue par ce livre est que le nouveau paradigme romanesque repose sur un nouveau pacte de lecture, qui ne nie pas le caractère fictionnel du discours, mais au contraire le met en évidence. Ce pacte est celui du « roman véritable », qui semble à première vue reposer sur une impossibilité logique. Il s'agit de montrer que cette impossibilité logique est une des « possibilités » de la littérature. (p. 3)

La machine conceptuelle mise au point par les auteurs repose sur au moins *trois distinctions* préalables. D'une part, on distingue ce qui relève du « texte » (dans l'acception qu'en donne Michel Charles) de ce qui relève du « discours ». « Le “texte” est un objet verrouillé, citable, opaque », d'une « opacité renforcée par la clôture ». C'est sur des textes qu'ont l'habitude de travailler les études littéraires : des ensembles clos d'énoncés (attribués à un auteur généralement identifiable) dont on peut solliciter les diverses propriétés au sein d'un jeu de (re)construction strictement interne, dont on s'ingénie généralement à démontrer l'originalité et dont on doit respecter « la lettre », en l'érigant au statut de « texte sacré ».

---

3. Cet ouvrage s'inscrit ainsi dans un dialogue avec le livre de Baudouin Millet, « *Ceci n'est pas un roman* ». *L'évolution du statut de la fiction en Angleterre de 1652 à 1754*, Louvain, Peeters, coll. « La République des Lettres », 2007.

Or à l'âge classique l'immense majorité de la production « textuelle » n'y apparaît pas comme « texte » à proprement parler, mais comme « discours », ouvert et manipulable : on complète les discours, on les adapte, les améliore, les remplace, les traduit. La production du roman, comme discours, est inséparable de cette activité de remaniement discursif. (p. 6)

Cette distinction entre texte et discours induit un certain mode de lecture, que les multiples analyses de préfaces proposées par l'ouvrage mettront abondamment en pratique. On s'aperçoit ainsi qu'une

lecture « littérale » des assertions préfacielles échoue à chaque fois, et qu'on ne peut « lire », c'est-à-dire saisir, le sens des énoncés qu'en les replaçant dans une discursivité plus large qui prend en compte leur répétitivité et invite ainsi à un décryptage d'ordre pragmatique, dépassant l'interprétation à la lettre des dires des préfaciers (p. 221).

Premier point donc : le « roman véritable » sera à approcher comme un mode de *discours* plutôt que comme un *texte*.

D'autre part, le roman – au moins celui de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle qui fait l'objet de cette étude – doit être conçu au sein d'un « ensemble de discours plus vaste que nous appellerons le “romanesque” » (p. 7). Le *romanesque* englobe non seulement « la prose narrative fictionnelle, mais également la narration fictionnelle exportée à la préface de roman » : en plus du récit d'une histoire, il inclut ce qui nous parle *et* du récit *et* du statut de l'histoire *et* du rapport entre le discours narratif et les discours du savoir. Deuxième point donc : le « roman véritable » sera à concevoir comme *un certain mode d'articulation* entre le *romanesque* (défini par l'alliance du fictif et du narratif) et les *discours du savoir*.

Enfin, cette articulation peut se dérouler selon deux modalités, celle de l'accréditation (et de son envers, la discréditation) ou celle de la légitimation (et de son envers, la délégitimisation). Les phénomènes d'*accréditation* rendent compte de

la manière dont la préface négocie son statut épistémologique : comment le discours parle-t-il de sa « vérité » ? D'où provient la vérité du discours ? Comment le discours se fait-il reconnaître comme vrai ? (p. 12)

Il est important de relever que « la croyance n'est pas le mode exclusif sur lequel on adhère à la fiction » (p. 7) : le champ du romanesque permet de *moduler la croyance*, de choisir certaines formes d'adhérence pour mieux en rejeter d'autres. L'accréditation ou la discréditation jouent avec ces prétentions modulables à la vérité que permettent ensemble l'activité narrative et la production fictionnelle.

Les phénomènes de *légitimation*, pour leur part, reposent sur :



la façon dont le texte négocie son insertion dans le champ discursif, non pas forcément comme « texte », mais comme un « discours » qui a droit à l'existence : comment le discours montre-t-il qu'il est légitime, et sur quoi cette légitimité se fonde-t-elle ? Cette légitimité est-elle d'ordre poétique, moral, intellectuel... ? (p. 13)

Le tout-venant du romanesque d'Ancien Régime se soucie moins d'une quelconque *originalité* que d'une *légitimité* garantie par la conformité à certains modes de narration, à certains contenus idéologiques, à certaines visées morales, bref à toute une série de stéréotypes dont la puissance de légitimation est souvent sans rapport direct avec leur valeur de vérité (d'où l'indépendance relative des questions de légitimation envers celles d'accréditation).

Ce modèle théorique – qui reprend pour le complexifier encore celui que proposait Jean-Paul Sermain dans *Métafictions* – permet aux auteurs de dresser une analyse serrée de la production romanesque de la première moitié du XVIII<sup>e</sup> siècle, vue à travers cette lorgnette privilégiée que constitue le discours préfaciel. En repartant des grandes thèses du *Dilemme du roman* de George May, qu'ils corrigent, raffinent et infléchissent en profondeur dans la première partie du livre, les auteurs s'appuient sur l'analyse de textes liminaires pour mettre en place une conceptualisation très générale de la notion de « fiction légitimante », pour repenser les rapports de constitutions réciproques qui s'établissent entre la figure de l'auteur et celle du public, pour recadrer de façon originale et éclairante le statut du vraisemblable en cette première moitié du siècle. Comme il ne saurait être question ici de parcourir l'ensemble de leurs démonstrations et de leurs interprétations, je me contenterai de glaner au passage quelques-unes des remarques qui touchent de plus près au genre merveilleux. Ce qui m'intéresse ici est donc de mesurer *l'impact* de cette théorisation du « roman véritable » sur nos façons de concevoir le conte merveilleux.

En une première approche (assez superficielle, on le verra), on pourrait soutenir que le « roman véritable » constitue *l'envers symétrique* du conte merveilleux. Au lieu de nous dire *Ceci n'est pas un roman*, comme le font les inventeurs du « roman véritable », les fabricants de féeries semblent au contraire prendre un malin plaisir à nous crier, sur tous les tons imaginables, *Ceci est une pure fiction* – que Crébillon décline pour sa part sur le mode d'un *Ah ! quel conte (ne vais-je pas vous fourguer !)*. On pourrait dès lors entreprendre de retourner comme un gant la formule du « roman véritable » pour obtenir celle de la fiction féérique. On lit que

le nouveau paradigme romanesque a besoin de se donner un statut épistémologique ambigu, parce qu'à travers le besoin d'accréditer le récit par la réduction de son aspect

fictif transparaît une seconde nécessité qui consistait à légitimer le récit en présentant les vérités qu'il véhicule comme fictives (p. 54).

Ce qui, retourné, donnerait *la formule du conte merveilleux* : le paradigme merveilleux a besoin de se donner un statut épistémologique clairement extravagant, parce qu'à travers le besoin de discréditer le récit par l'exaspération de son aspect fictif transparaît une seconde nécessité qui consiste à délégitimer les vérités du savoir commun en les présentant comme autant de « fables ».

En reprenant les catégories proposées en 1982 par Marian Hobson dans *The Object of Art*<sup>4</sup>, on pourrait dire que le « roman véritable » se situe plutôt du côté de la *perception bipolaire* qui « implique une oscillation entre conscience de fictionnalité et oubli de fictionnalité » (p. 55), les deux s'excluant réciproquement, comme dans les illusions optiques d'Escher où les escaliers ne peuvent être perçus que comme montants *ou* descendants (mais jamais les deux à la fois) : les effets de « réalisme », ou plus largement de « vraisemblable », tendent à me faire adhérer émotionnellement au destin des protagonistes en me donnant l'illusion que leurs malheurs et leurs espoirs ont pour objets des phénomènes réels, illusion qu'un recul critique suffit toutefois à percer comme une bulle de savon. Le conte merveilleux, quant à lui, se situerait au contraire du côté de la *perception bimodale*, « où conscience et oubli de fictionnalité coexistent » (p. 56) et où « le plaisir de l'illusion n'implique pas un état de “duperie”, mais celui inhérent au “jeu” », dans lequel « le lecteur est conscient du jeu, mais le joue néanmoins sérieusement » (p. 245).

### Vers une poétique de l'*aletheia* (au-delà de l'*adequatio* scientifique)

Au lieu de pousser plus loin une telle construction symétrique des deux genres narratifs, il me semble toutefois plus fructueux de mesurer à quel point ils participent tous deux d'une même entreprise parallèle d'*auto-critique discursive* et de *modulation de l'adhésion fiduciaire*. On sait en effet que la « vérité » propre à l'expérience fictionnelle survit puissamment au dégonflage de la bulle d'une illusion dont le lecteur n'est d'ailleurs jamais complètement la dupe. Comme le soulignent les auteurs du *Roman véritable*, l'analyse (pragmatique) des préfaces montre que la lecture n'est jamais ni pensée ni vécue comme relevant de la simple « illusion » (« bi-

4. Le livre vient d'être traduit en français sous le titre *L'art et son objet – Diderot, la théorie de l'illusion et les arts en France au XVIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Champion, 2007.

polaire ») – la fiction littéraire ne relevant jamais vraiment du trompe-l'œil, mais comportant *toujours* une dimension « bi-modale » : quel que puisse être le degré d'adhésion à une fiction, on sait toujours qu'on lit un livre (ou qu'on voit un film) et que les personnages ne sont pas dotés d'une existence actuelle. On sait aussi, au moins depuis que Pierre Bourdieu a placé l'*illusio* au cœur de l'économie de nos affects sociaux, que la pratique du jeu ne va jamais sans leurre ni aveuglement.

Qu'il s'agisse des expériences de pensée que nous propose le « roman véritable » ou des expérimentations d'imaginaire que déploie le conte merveilleux, on a affaire à deux faces (parfois opposées, parfois jumelles) d'une *même* machine à moduler nos croyances et d'un même

« romanesque » transfiguré et transdiscursif [qui] produit un brouillage épistémologique en rendant problématiques les frontières entre les différents discours du savoir, qu'il pénètre et corrompt de l'intérieur, tout en étant rejeté par eux (p. 7).

C'est en effet un même passage d'une conception de la vérité comme *adequatio* à une conception de la vérité comme *aletheia* qui emporte l'ensemble du champ romanesque au XVIII<sup>e</sup> siècle. Qu'elle se veuille (proto-)réaliste ou qu'elle affiche ouvertement son extravagance, la fiction narrative de cette période peut être comprise comme faisant partie d'un vaste mouvement délaissant l'ambition d'« une “imitation parfaite” de la réalité (*adequatio*) » en faveur d'une « opération qui dévoile ce qui était caché, qui met à la surface ce qui restait enfoui, qui remet en mémoire ce qui était oublié » (*aletheia*) (p. 56). Il est symptomatique que la riche partie du livre consacrée à la notion de *vraisemblable* sente (à juste titre) le besoin de balayer tout le spectre qui va de la « vraisemblance du récit véritable » (p. 249) aux plus « incroyables extravagances de la fiction » (p. 281).

Le merveilleux – discuté à partir du cas de la préface des *Trois nouveaux contes de fées* de Prévost (p. 239-247) –, loin de constituer une catégorie à part, s'inscrit au sein d'un continuum, au sein d'une « gradualité de la fiction » (p. 243) qui traverse l'ouvrage comme un leitmotiv. Alors qu'une approche conçue en termes d'*adequatio* reste prisonnière de la conformité à une réalité *donnée* au sein d'un monde *figé*, le travail de dévoilement propre à l'*aletheia* s'inscrit dans le processus d'émergence d'une réalité *possible*, appelée à l'être par le moyen de la fiction au sein d'un monde *en devenir*. C'est ainsi que « la vraisemblance est compatible avec l'impossible : elle permet que les choses impossibles accèdent au statut de possibilité à l'intérieur de la fiction, et puissent causer ainsi “un peu d'illusion” au lecteur » (p. 243) – ce « peu d'*illusio* » (au sens proprement bourdieusien) pouvant toutefois capter les affects dudit lecteur avec assez de force

pour le faire travailler à rendre *effectivement possible* ce que la fiction l'aura conduit à imaginer<sup>5</sup>.

On peut dès lors tirer de la machine conceptuelle proposée par cet ouvrage une autre formule pour désigner *la puissance à la fois critique et ontologique du récit merveilleux* : à travers sa « force corrosive » (p. 7) et ses effets décapants envers tout ce qui circule comme fable au titre de discours de savoir, de même qu'à travers sa force de frayage de possibles encore inédits, le merveilleux tire sa *légitimation* non seulement de sa capacité à *discrediter* les leurres du savoir, mais aussi de sa capacité à *accréditer* les espoirs dirigés vers des possibles encore insoupçonnés.

C'est peut-être au dernier terme de la gradualité de la fiction, aux limites extrêmes de l'in vraisemblance et de l'extravagance, qu'il faut aller chercher le ressort de la puissance de « vérité » propre au récit merveilleux. Mettre en scène des épisodes ouvertement invraisemblables permet paradoxalement aux romanciers « d'utiliser l'in vraisemblance comme preuve de la sincérité de leur narration, et donc de la vérité du récit. Leur raisonnement se résume ainsi : "si ce récit était un roman, il aurait été vraisemblable" » (p. 261). Derrière le sourire en coin qui marque de telles déclarations du jeu de la dérision, il faut reconnaître les prémisses d'une hygiène épistémologique du meilleur aloi : seul ce qui ne prétend pas nous *donner la vérité toute faite* (à consommer passivement) peut effectivement nous inviter à *en entreprendre la construction active*. Plus fondamentalement, les types d'argumentations (sophistes) qu'explorent les chapitres sur les limites du vraisemblable mettent déjà en place une réévaluation des rapports entre *savoir* et *vérité* – réévaluation qui refera surface dans la philosophie de la fin du xx<sup>e</sup> siècle et qui conserve aujourd'hui toute sa pertinence pour nous aider à nous orienter parmi les fables qui structurent nos imaginaires socio-politiques contemporains.

L'analyse de l'émergence de la catégorie de « roman véritable » proposée par le livre suggère à plusieurs reprises que *la vérité* propre à ce type de fiction romanesque (alors en phase de constitution) touche à l'émergence de la notion moderne de *subjectivité*. De fait, au-delà de l'idée, commune mais justifiée, que le roman a offert un lieu de précipitation des individualités modernes autour des *imagos* fournies par les *personnages* romanesques, plusieurs chapitres particulièrement intéressants montrent comment

---

5. C'est toute la dynamique propre à ce que Bruno Latour a judicieusement baptisé du terme de « faitiche » qu'il faudrait convoquer ici pour rendre compte des pouvoirs bien réels de ce type d'*illutio* (cf. Bruno Latour, *Petite réflexion sur le culte moderne des dieux faitiches*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond, 1996).

la figure-personne de *l'auteur* s'est construite en relation intime avec la puissance constituante des *publics*, qui apparaissent ainsi comme la véritable source de « l'autorité » en régime de modernité (voir en particulier les pages 91-97 consacrées à Rousseau.) Or, faire du roman (« véritable ») le lieu d'apparition d'une nouvelle définition de la vérité, en tant que celle-ci a intimement partie liée à la subjectivité, cela s'inscrit en plein cœur de l'articulation disjonctive que propose Jacques Lacan (de même que ses continuateurs comme Alain Badiou) entre *vérité* (du sujet) d'une part et *savoir* (de l'université) d'autre part. C'est une thèse centrale de la psychanalyse lacanienne que paraissent préparer de nombreux argumentaires analysés dans *Le Roman véritable* en présentant cette vérité du sujet comme ce qui échappe aux savoirs, comme ce qui ne peut que se faufiler à travers leurs failles et se mi-dire dans leurs balbutiements. Le merveilleux pourrait aussi avoir un rôle crucial à jouer dans ce voisinage psychanalytique – comme le suggère le fait que Lacan ait cru devoir faire référence à Cazotte et à la tête de chameau du *Diable amoureux* pour donner substance imaginaire à la question du désir psychanalytique (*Che vuoi ?*).

L'articulation entre le merveilleux et les thèses ébauchées dans *Le Roman véritable* me paraît toutefois pointer également en direction d'un *dépassement* de la notion même de « vérité ». Au moment où l'on s'approche de l'extrémité la moins vraisemblable de la gradualité de la fiction, l'analyse de la préface de *Gomgam* de l'abbé Bordelon fait apparaître une attitude qui semble délaïsser le souci de « la vérité » pour lui préférer une quête du « plaisir » et de « l'utilité ». Bordelon suggère en effet que, face à un récit dont le héros se livre à

un prodige qui paraît incroyable, [...] le plus sûr parti que nous avons à prendre, c'est de ne nous point amuser à faire des dissertations inutiles sur ce que nous trouverons de prodigieux dans ses aventures, pour examiner si nous les devons croire, mais seulement de considérer si elles peuvent nous intéresser en quelque chose, si elles peuvent, dis-je, nous faire quelque plaisir et nous apporter quelque utilité (p. 279).

Ce qui *accrédite* la fiction, dans ce cas, n'est plus du tout son *adequatio* à une quelconque réalité actuelle, mais sa capacité à dévoiler (par *aletheia*) une source possible de plaisir ou d'utilité. La *légitimation* du discours fictionnel – en l'occurrence merveilleux (« prodigieux ») – ne tient plus à ce qu'il nous fera *croire*, mais à ce par quoi il pourra nous *intéresser*. C'est ici la critique deleuzienne de la notion de vérité qui prend forme à travers cette plaisanterie de l'inénarrable Bordelon : ce qui compte véritablement dans notre monde de discours et de communication, ce n'est plus tellement de dire quelque chose de *vrai* que de parvenir à énoncer quelque

chose d'*important*. Il y a – aujourd'hui comme hier – d'innombrables vérités (parfaitement adéquates à la réalité dont elles nous informent) qui constituent toutefois autant d'*obstacles* à l'émancipation de notre puissance d'agir : *peu importe* qu'il soit *vrai* (ou faux) que l'Olympique de Marseille ait battu Sochaux (3 à 1), que Brad Pitt ait engrossé Angelina Jolie (dans son château provençal), que Madame Dunœud, chômeuse à Valenciennes, ait accouché de sextuplés (en pleine forme), etc. Face à l'immense majorité des informations qui occupent le Journal de 20 heures, la question, comme l'indiquait très précisément Bordelon, n'est pas de savoir « *si nous les devons croire* », mais « *si elles peuvent nous intéresser en quelque chose* » – et, malheureusement, l'évaluation de leur (manque d') *importance* suffit généralement à rendre impertinente celle de leur *vérité*.

En poussant la critique des illusions induites par les (faux) savoirs (dont Monsieur Oufle reste le modèle paradigmatique), l'abbé Bordelon a touché du doigt les limites mêmes de la notion de vérité. En explorant dans toute son ampleur la logique constitutive du *Roman véritable*, Jan Herman, Mladen Kozul et Nathalie Kremer ont non seulement généré une machine conceptuelle et analytique qui permet d'apporter une lumière très éclairante sur la littérature merveilleuse : ils ont aussi articulé des questions qui – par-delà tout leur travail d'érudition – touchent au cœur de la constitution imaginaire de nos sociétés (post)modernes. Si, comme ils l'indiquent de façon parfaitement synthétique, leur enquête porte sur « l'instabilité d'un système discursif à une époque de transition où la reproduction mimétique de la vérité par la fiction se détache encore difficilement de la production d'une vérité dans la fiction » (p. 14), nous vivons aujourd'hui à une époque d'égale instabilité, au sein de laquelle la reproduction industrielle de vérités platement mimétiques en arrive à neutraliser notre capacité à produire des fictions constituantes. En nous aidant à mieux comprendre les mécanismes d'adhésion imaginaire, de modulation de croyance, de légitimation des fictions et d'accréditation du merveilleux, *Le Roman véritable* nous aide peut-être aussi à ouvrir de nouveaux possibles à venir, au sein des discours (autant que des « textes ») qui informent notre présent.

### Science merveilleuse et merveilleux scientifique à l'âge de l'Illuminisme

Un ouvrage issu d'une méthodologie et de préoccupations très différentes peut nous aider à donner un *contenu* plus précis au type très particulier de *vérité-aletheia* et d'*intérêt* que les lecteurs ont pu (et peuvent toujours) prendre à la lecture des contes merveilleux. Isabella Mattazzi a publié en

2007 un petit livre intitulé *La magie comme masque d'Eros. Sylphides, démons et séducteurs dans la France du XVIII<sup>e</sup> siècle*<sup>6</sup>. Elle y forge la catégorie d'un *roman de magie* au sein duquel « le thème de l'occultisme paraît offrir un terrain extrêmement fertile d'expérimentation et d'entrelacement des diverses instances qui animent la culture illuministe » (rabat de couverture). Son étude se penche plus particulièrement sur trois contes au sein desquels le surnaturel donne au masque d'Eros des traits remarquablement suggestifs : *Le Sylphe* de Crébillon fils (traité dans chapitre 2), *La Poupée* de Bibiena (analysée dans le chapitre 3) et *Le Diable amoureux* de Cazotte (étudié dans le chapitre 4). Avant de rendre compte avec finesse et talent de ces trois récits, le livre s'ouvre sur un premier chapitre consacré à poser le cadre théorique au sein duquel le « roman de magie » prendra son relief propre – et c'est surtout au sein de ce cadrage initial que l'on peut trouver de quoi poursuivre et approfondir la réflexion d'ordre épistémologique esquissée dans les pages qui précèdent. Je me contenterai donc, dans un premier temps, de suivre (en la résumant et en la traduisant de mon mieux) la magistrale leçon que propose Isabella Mattazzi dans la brève introduction et dans le remarquable chapitre inaugural intitulé « Science merveilleuse et merveilleux scientifique<sup>7</sup>. *Métamorphoses d'un paradigme du XVIII<sup>e</sup> siècle* ».

Une remarque, qui dépasse les seules questions de traduction, mérite toutefois d'être faite avant d'entrer en matière. On peut se demander si l'image que nous propose Isabella Mattazzi du *Settecento* correspond vraiment à celle que nous nous faisons du *XVIII<sup>e</sup> siècle*. Derrière les questions de dates et de périodisation, qui pourraient se recouper, se pose le problème plus important de déterminer à quoi correspond cette tranche de l'histoire culturelle européenne. Or, sur ce point, les langues italienne et française ont développé des termes à la fois très proches et significativement différents. Ce serait faire violence à l'argumentaire du livre que de traduire simplement son *Illuminismo* par nos « Lumières ». Un des principaux mérites de l'ouvrage tient à son analyse de l'intrication et du jeu de cache-cache qui se déroule entre, d'une part, les Lumières auxquelles la tradition a identifié les Philosophes et, d'autre part, les prétentions éminemment douteuses des divers « illuministes » qui ont traversé le siècle.

---

6. Isabella Mattazzi, *La magia come maschera di Eros. Silfidi, demoni e seduttori nella Francia del Settecento*, Bergamo, Sestante Edizioni, 2007, 108 p. Toutes les traductions sont miennes.

7. En français dans l'original. Je signalerai dorénavant ce fait en marquant les mots français d'un astérisque.

Dans le reste de cet article, sous l'influence de l'italien, je me réapproprierais donc le terme d'*Illuminisme* – le détournant de sa référence habituelle (généralement dépréciative) à un courant de pensée excentré et excentrique, mystique et spiritualiste, qui s'est développé à la fin du siècle sous les auspices de figures comme Martinès de Pasqually et Louis-Claude de Saint-Martin. Ce terme d'*Illuminisme* – dans ses résonances italiennes – me semble en effet rendre compte assez précisément de la belle ambiguïté que met en place le « roman de magie » entre le savoir (scientifique) des *éclairés* et les intuitions (merveilleuses) des *illuminés*. Le « roman de magie », en sollicitant les procédés *littéraires* du merveilleux, servirait ainsi de passerelle entre les « Lumières » flamboyantes des décennies 1750-1780 et les « dérives » mystiques (« réactionnaires », « religieuses », « obscurantistes ») de la fin du siècle, lesquelles ne représenteraient qu'un aspect très limité d'un imaginaire et d'une réflexion qui dynamisent en fait l'ensemble de la pensée la plus audacieuse de toute l'époque.

Selon Isabella Mattazzi, en effet, la spécificité d'une « littérature du magique » est d'abord conditionnée par une situation épistémologique propre aux discours qui s'entrecroisent dans cette époque, qu'on ne saurait réduire à l'espace normé et raréfié du rationalisme scientiste (sur lequel on rabat encore souvent, par simplification, les « Lumières » françaises) :

les écrits théologiques, les traités sur une possible origine physiologique des possessions, les contes de fées se disputent l'espace cognitif d'un siècle dans lequel la science et les arts occultes ne sont pas encore déclinables comme des savoirs absolument distincts, dans lequel une même matrice générative semble encore entortiller leurs structures pour en confondre les limites, les langages et les instruments méthodologiques (p. 10).

L'auteure donne comme exemple de cet entremêlement de discours l'article « MAGIE » de l'*Encyclopédie*, article qui – outre la *magie divine* par laquelle Dieu accorde « aux saints hommes animés de son esprit » le « pouvoir surnaturel [...] de prédire l'avenir, de faire des miracles et de lire pour ainsi dire dans le cœur de ceux à qui ils ont à faire », et outre la *magie ceremonialis* qui consiste dans « l'invocation des démons » – met au titre de la *magie naturelle* « l'étude un peu approfondie de la nature, les admirables secrets qu'on y découvre », proposant une liste de mages-magiciens qui va d'Archimède à Vaucanson, tous inventeurs « de choses toutes naturelles, que l'ignorance a voulu criminaliser et faire passer pour les actes d'une magie noire et diabolique » (p. 14). Si l'*Encyclopédie*, qui s'ingénie elle-même à entortiller les genres et les partis-pris idéologiques, suggère effectivement l'établissement de frontières, ce n'est pas entre la

science et la magie, mais entre *un regard confiant* qui reconnaît les puissances et les vertus de la magie naturelle et *une méfiance ignorante* qui criminalise les merveilles technologiques en les mettant au compte d'une noirceur diabolique.

C'est bien au sein d'une même entreprise, dûment *tâtonnante*, que doivent se concevoir ensemble l'investigation scientifique et l'invention merveilleuse – selon la théorie du tâtonnement que Turgot mettra au cœur de son analyse de l'invention et que Diderot développera dans sa réflexion esthétique du *Salon de 1767*. La pensée de l'époque se constitue à partir d'

un noyau indivisible, celui de la science et de la magie, que l'illuminisme devra gérer durant tout le siècle, en élargissant ou en restreignant au coup par coup ses contours épistémologiques, ajustant le tir et bifurquant à chaque fois qu'il sera confronté au caractère provisoire d'un monde en mutations constantes ou à l'effondrement de pans entiers de son univers cognitif à l'intérieur des nouvelles formes de l'objectivité scientifique (p. 14).

Il me paraît particulièrement judicieux de cadrer cet illuminisme entre, d'une part, les Convulsionnaires de Saint-Médard et, d'autre part, les débats générés par le Mesmérisme (p. 14-15). Dans les deux cas, des témoins disent avoir observé des comportements humains que les savoirs rationalistes existants ne sont pas capables d'expliquer, mais que ces savoirs nient activement dans leur effort pour affirmer leur hégémonie. Autour du cimetière de Saint-Médard, le caractère surnaturel de ces comportements se trouve originellement rabattu sur les repères d'un vieux vocabulaire religieux, qui se voit discrédité par la dénonciation des impostures et des méfaits du christianisme. Au fur et à mesure que se développent les polémiques générées par les Convulsions et par le baquet de Mesmer, l'inexplicable voit toutefois fleurir de nouvelles théories naturalistes (la sympathie, le magnétisme) qui mettent parfois explicitement en cause les limites du savoir scientifique, au nom de son développement même (le confrontant ainsi à un pragmatisme qu'on pourrait qualifier d'ores et déjà de « post-scientifique »).

Isabella Mattazi me semble aussi viser très juste lorsqu'elle situe ces débats au sein d'une compossibilité d'explications apparemment incompatibles, mais en réalité convergentes :

la co-présence de deux regards possibles, d'une vision bifocale, scientifique et spirituelle, sur des questions confiées depuis toujours aux soins d'organes de contrôle religieux, paraît pulvériser les barrières du merveilleux, lequel était jusqu'alors confiné à l'intérieur d'une gamme d'*exempla* bien précis et reconnaissables (*signa diabolica*, *pactus*, etc.) pour en disperser la spécificité en une sorte d'ambiguïté cognitive omniprésente (p. 16).

La vision bi-modale de Marian Hobson, déjà rencontrée dans les analyses narratologiques de Jan Herman, peut être sollicitée à nouveau pour rendre compte du mode d'existence du merveilleux dans la conscience de toute cette pensée illuministe : parler d'*ambiguïté cognitive* pour décrire cette présence spectrale du merveilleux me semble particulièrement heureux, dans la mesure où il ne s'agit pas en fin de compte de *choisir entre* « le scientifique » et « le spirituel », mais où c'est une *ambivalence* fondamentale de notre réalité humaine et de la puissance de nos *faitiches* qui commence à être ainsi réfléchie non pas *contre* mais *par* la modernité.

Il n'y a en effet nullement *contradiction*, mais bien plutôt *continuité* entre le naturel et le surnaturel (de même qu'il y aura continuité entre l'homme et le surhomme nietzschéens) :

le surnaturel du XVIII<sup>e</sup> siècle joue ses cartes en se configurant comme une sorte de « perfectibilité du naturel », comme une possibilité infinie d'action et de contrôle sur une nature imparfaite, malade, douloureusement humaine (p. 17).

La démonstration est parfaitement convaincante lorsqu'elle reprend à son compte les acquis, déjà anciens mais toujours valables, de l'analyse des conséquences épistémologiques issues du développement des technologies optiques aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles<sup>8</sup>.

Les instruments optiques vont au-delà de ce qui est donné aux sens. [...] Les limites entre les choses se réduisent ou se dilatent à l'infini, en une totale anarchie de références et de mesures, l'univers se brise en un ensemble disharmonique de particuliers. Libre du continuum visqueux d'une réalité toujours présente à elle-même, le monde semble connaître de soudaines zones creuses, des continents entiers restés dans l'ombre, invisibles, totalement déliés de tout type de connaissance empirique. (p. 22)

La merveille est intimement liée aux développements des technologies (optiques et autres), qui permettent au regard humain de pénétrer au sein de la matière pour y trouver des formes et des phénomènes qui ne ressemblent plus du tout à l'expérience pratique que nous avons du monde matériel. À l'horizon à la fois inquiétant et prometteur que fait déjà miroiter Mesmer, le magnétisme et l'électricité – phénomènes de champs et d'ondes qui *animent la matière*, plutôt que phénomènes de particules ou de corps *de matière* – mettent en scène *une magie de la communication*, tout autant qu'une science des choses. La physique la plus audacieuse, portée par la technologie la plus étonnante, rejoint le merveilleux

---

8. Voir sur ce point le bel ouvrage collectif dirigé par Bernard Roukhomovsky (éd.), *L'Optique des moralistes de Montaigne à Chamfort*, Paris, Honoré Champion, 2005.

en portant la vue et la pensée aux frontières de l'immatériel. La science est merveilleuse (de par ses effets techniques), le merveilleux marque l'avant-garde du scientifique.

En quelques pages d'une clarté éblouissante, et qui suffisent à faire de son livre une des plus importantes contributions à la théorisation du merveilleux dix-huitiémiste, Isabella Mattazi réussit à poser un cadre d'analyse et un projet de recherche aussi passionnants que prometteurs. Son travail fait apparaître un champ littéraire fonctionnant « comme un territoire liminaire, comme une zone de contrebande théorique » où des échanges incessants entre science et magie circonscrivent une « nouvelle réalité de l'invisible » qui couvre le vaste espace allant « de la conception de l'éther, transmetteur dense et élastique de sensations, à la théorisation d'une possible âme électrique de l'univers » (p. 22).

### Affects et esprits aériens

Comment cerner plus précisément cette « nouvelle réalité de l'invisible » que le genre merveilleux, en parallèle avec les dispositifs techniques issus de la science optique, permet de faire apparaître à l'attention de ses lecteurs ? Le livre d'Isabella Mattazi suggère à plusieurs reprises que les êtres surnaturels comme les sylphides sont porteurs d'un *indicible* qui tente de se frayer un chemin entre les paroles constituées et les discours en voie de constitution :

l'élément fantastique, dans sa spécificité, se présente dans ces textes comme une stratégie narrative, comme un *escamotage*\* pour dire et gérer un savoir qui serait sans cela difficile à exprimer à l'intérieur des catégories discursives d'une société fondée sur un contrôle continu et rigoureux des codes comportementaux adéquats. La tradition illuministe des *esprits aériens*\* est en fait, de toute évidence, l'histoire d'un *discours camouflé*\*, d'un discours construit sur la stratégie d'une constante occultation, sur la mise à couvert structurale et déceptive d'une pensée impossible à dire autrement, d'une parole inaudible si ce n'est à travers le paravent thématique d'un monde tellement invraisemblable qu'il en devient inoffensif (p. 11).

Quel est donc cet indicible que le merveilleux permettrait seul d'exprimer, en l'aidant à se faufiler à travers les failles des discours (pré-)scientifiques en voie de constitution ? Une première réponse, qu'annonce d'emblée le titre de l'ouvrage (décrivant la magie comme le « masque d'Eros »), nous porte du côté de l'affect amoureux :

Ce sont les passions, et en particulier la passion amoureuse, qui se trouvent directement investies de l'influence de la culture magique du XVIII<sup>e</sup> siècle. À travers une



sorte de mise en acte d'un mécanisme de reconnaissance et d'appropriation des pulsions, ces textes sont de nature à permettre l'émergence d'une exemplification extrême d'une irrépressible authenticité de cœur et de sentiments, de la naturalité d'une dimension sexuelle fondamentalement impossible à contenir à l'intérieur des structures restrictives et artificieuses du code aristocratique. (p. 11)

Cette première réponse me paraît elle-même ouvrir une double piste. On peut y retrouver un principe d'analyse abondamment sollicité par le discours critique qui a pris pour objet le merveilleux galant ou libertin : le surnaturel serait le voile dont se couvrent des pulsions sexuelles indicibles dans un monde encore « réprimé » par le puritanisme chrétien. S'il n'y a guère de doute sur le fait que la magie littéraire ait souvent servi de masque à l'expression gazée d'un érotisme qui ne pouvait s'afficher comme tel, on sait aussi comment Michel Foucault a montré les limites et les leurres de l'« hypothèse répressive » qui sous-tend une telle interprétation. Plutôt qu'à « réduire » la merveille à la seule sexualité, je serais plutôt enclin à explorer une seconde piste esquissée par Isabella Mattazzi, lorsqu'elle situe l'indicible des contes merveilleux du côté d'« une irrépressible authenticité de cœur et de sentiments ». Au lieu de tout ramener à la seule obsession – assez étroite et restrictive – de la sexualité, on s'ouvre alors *tout le domaine des affects*, qui inclut bien entendu les appétits sexuels mais qui ne s'y limite nullement.

Ce domaine des affects me semble constituer une *réalité de l'invisible* d'autant plus intéressante qu'elle n'exige aucunement que l'individu soit la source de ses émotions (contrairement au postulat qui sous-tend la notion freudienne de « pulsion », laquelle est censée trouver son origine au plus intime du corps subjectivé). Le terme même d'*affect*, tel qu'on le trouve dans la philosophie du XVII<sup>e</sup> siècle (et en particulier chez Spinoza) implique que la passion que j'éprouve relève d'une relation qui *m'affecte* à partir de mon rapport à *quelque chose d'extérieur*. Au lieu d'être rabattue sur un modèle physiologique (biologique), conçu en termes de *corps matériels*, l'émotion et la subjectivité se voient ainsi présentées dans les termes plus abstraits (ontologiques) de *relations entre* les êtres.

C'est tout le cadre de pensée fourni par le « *parallélisme* » *spinoziste* qui pourrait servir d'arrière-fond à cette conception de l'affect. Selon ce schéma, l'attribut (« matériel ») de l'extension et l'attribut (« spirituel ») de la pensée ne peuvent aucunement se déterminer l'un l'autre parce qu'ils ne constituent que deux façons différentes d'approcher *une même et unique réalité* faite de *relations entre des êtres* qui sont tous à la fois corps et idées :

substance pensante et substance étendue, c'est une seule et même substance comprise tantôt sous un attribut, tantôt sous l'autre, en conséquence de quoi l'ordre et

la connexion des idées (*ideae*) sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (*res*) (*Éthique*, II, 8).

Ce n'est donc ni la matière qui détermine l'esprit (à travers le jeu des humeurs), ni l'esprit qui détermine la matière (à travers la glande pinéale) : « un mode de l'étendue et l'idée de ce mode, c'est une seule et même chose, mais exprimée en deux manières » (*ibid.*). Lorsque je suis affecté d'une certaine émotion, on peut donc aussi bien tenter de rendre compte de cet affect en observant le mouvement de corps matériels dans l'attribut étendue ou en observant la connexion des idées dans l'attribut pensée. Ce sera une seule et même chose qu'on aura choisi d'approcher par deux voies différentes.

Sans convoquer le spinozisme, Isabella Mattazzi met en place des éléments d'analyse qui me semblent, ici aussi, particulièrement judicieux pour saisir comment le merveilleux illuministe a pu contribuer non seulement à distraire ou à titiller ses lecteurs, mais également à les lancer dans l'investigation para-scientifique de la relationalité affective humaine. Aussitôt après avoir mentionné la « réalité de l'invisible » qui anime la zone de contrebande théorique où science et magie rivalisent de schémas explicatifs, elle consacre plusieurs pages à souligner l'importance des « esprits invisibles » et des « esprits aériens » qui ont envahi la littérature merveilleuse dans le sillage du *Comte de Gabalis* de Montfaucon de Villars. Elle me semble en effet toucher du doigt un élément-clé de l'imaginaire déployé par cette littérature en analysant le rôle qu'y jouent les références omniprésentes à *l'univers aérien* :

Parfois fluide, immergé dans la luminosité liquide de Newton, parfois saturé selon la leçon classique, rempli d'impressions et de membranes perceptives, l'univers aérien du XVIII<sup>e</sup> siècle est en fait une entité polymorphe en mutations continues, un monde sans limites, parfaitement disposé pour accueillir et nourrir, entre les plis du corps invisible, des figures géométriques, des forces dynamiques, des monades, aussi bien que des levées en masse de troupes angéliques et d'esprits anthropomorphes. (p. 22)

Les « esprits élémentaires » catégorisés (avec ironie) dans le *Comte de Gabalis* – au premier rang desquels figurent les sylphes et sylphides, esprits propres à l'élément aérien, qui servent de protagonistes aux trois contes analysés dans l'ouvrage d'Isabella Mattazzi – relèvent d'un énorme *effet de mode* qui surprend le lecteur moderne et qui le désarçonne, tant il correspond mal à l'image que nous nous faisons de l'époque des « Lumières ». Philippe Sellier a bien montré à quel point « *Le Comte de Gabalis* représente une rupture par rapport aux conceptions » antérieures du merveilleux : celui-ci se trouve à la fois débarrassé de toute référence à l'Antiquité greco-

latine, libéré du cadre théologique contraignant des miracles chrétiens et « purgé » des peurs sombres agitées par les inquisiteurs et les démonologues. C'est bien la matière originale d'une « mythologie neuve » (spécifiquement *moderne* !), dotée de « fonctions nouvelles », qu'invente Montfaucon de Villars en s'inspirant librement du traité *De nymphis, sylphis, pygmaeis et salamandris, et de caeteris spiritibus* de Paracelse (datant des années 1530). Le « bricolage » que subit ce traité sous la plume de l'abbé de Villars fait émerger un nouveau type de merveilleux, qui troque l'effroi ou l'étonnement pour *l'humour, l'espièglerie et le plaisir d'expliquer* :

La vraisemblance de ce nouveau merveilleux résulte de la pure cohérence logique : tout s'éclaire, dès lors qu'on a reconnu l'existence des gnomes et des ondines. [...] La révélation de l'existence de ces êtres invisibles projette la plus vive lumière sur une foule de phénomènes habituellement mal compris. Enfin tout s'explique ! « Élémentaire, mon cher ami », telle est la formule qui résume maintes explications du comte<sup>9</sup>.

C'est précisément cette puissance explicative *illuminante* – objet d'une joie à la fois moqueuse et intellectualiste – que permet de comprendre la chercheuse italienne lorsqu'elle montre à quel point l'imaginaire des esprits aériens a pu jouer un rôle central au sein de la science merveilleuse de l'époque :

la présence massive du *Comte de Gabalis*, sous forme allusive ou comme citation érudite, les caractéristiques parfaitement reconnaissables de son modèle de merveilleux au sein de la dispersion pulvérisée du matériel littéraire de l'époque, révèlent la diffusion capillaire d'un débat problématique sur l'invisible et sur sa représentabilité, qui va bien au-delà de la charnière stylistique du code magico-scientifique. Unique entre tous, le système fantastique de Montfaucon de Villars permettra en fait de troquer la livrée d'un livre rare de cabinet naturaliste\* pour l'étoffe commune du romanesque, se positionnant ainsi comme le barycentre symbolique autour duquel il faut mesurer les mouvements et les puissances d'un corps encore en formation (p. 28).

Parmi les textes qui sollicitent cet imaginaire aérien, Isabella Mattazi évoque *Le Roman cabalistique* de 1750 qui décrit des troupes d'animaux invisibles « voltigeant par les rues et les places de Paris pour influencer les pensées et les destinées humaines par le simple déplacement d'air causé par leurs mouvements » (p. 23). Le cadre d'analyse qu'elle met en place permet toutefois d'éclairer de nombreuses autres œuvres produites au milieu du siècle, à commencer par la *Giphantie* (1760) et la *Zazirocratie* (1761) de Tiphaigne de la Roche, qui mettent au devant de la scène des « esprits élémentaires » agissant sur les affects et les comportements humains à l'aide de

---

9. Philippe Sellier, « L'invention d'un merveilleux : le *Comte de Gabalis* (1670) », dans *Essais sur l'imaginaire classique*, Paris, Champion, 2003, p. 67-69.

multiples inventions technologiques permettant de rendre visible l'invisible, grâce à la diffusion atmosphérique d'images et de germes de pensée.

Il n'est par ailleurs guère surprenant que la même auteure ait rédigé la première monographie italienne consacrée au *Manuscrit trouvé à Saragosse* de Jean Potocki<sup>10</sup> : même si les démons, succubes et autres formules cabalistiques avec lesquels flirte Alphonse van Worden dans les premiers jours de son *trip* dans la Sierra Morena s'avèrent en fin de compte expliqués par des moyens purement naturels (jeux de rôles, hallucinogènes, etc.), le roman met en scène un monde de manipulation des affects, de machination des sensations et de conditionnement des pensées qui consono remarquablement avec les animaux invisibles du *Roman cabalistique* ainsi qu'avec les *Zaziris* de Tiphaigne. Ce que tout cet ensemble de textes partage, au-delà de références plus ou moins obliques aux fantaisies pseudo-cabalistiques du *Comte de Gabalis*, c'est de nous amener à concevoir l'être humain comme baignant dans l'influence d'une médiasphère diffusant ses conditionnements par la voie des airs.

La *Giphantie* de Tiphaigne de la Roche jouerait un rôle-charnière dans le dispositif du nouveau merveilleux littéraire dont j'essaie ici de cerner l'émergence. Dans un article devenu canonique consacré à l'apparition d'un « merveilleux vraisemblable » dans la France du xvii<sup>e</sup> siècle, Philippe Sellier oppose un merveilleux devenu « vraisemblable par acculturation », du fait que « les métamorphoses des dieux antiques finissent par être dites naturelles » (chez Rapin ou Bouhours), à « un merveilleux qui se donne tout de suite et franchement pour irrécupérable, comme celui des fables ou des contes de fées » (chez Perrault). En s'interrogeant sur notre propre époque, il conclut son article en relevant que « notre “merveilleux vraisemblable” s'appelle la science-fiction : les “mutants” ont remplacé les “métamorphoses”. En 1670, le passé envahissait le présent ; aujourd'hui notre présent est envahi par le futur<sup>11</sup> ». Ce pourrait être, sinon en 1760 avec la parution de la *Giphantie*, du moins à l'occasion de la vogue des voyages merveilleux et utopiques que « le futur en est arrivé à envahir le présent » : les esprits élémentaires de Tiphaigne sont des producteurs de machines anticipant de façon frappante les inventions techno-scientifiques ultérieures. Le préfet de Giphantie passe son temps à « expliquer », de façon aussi « vraisemblable » que possible, comment fonctionnent les multiples

10. Isabella Mattazzi, *Il Labirinto cannibale. Viaggio nel Manoscritto trovato a Saragozza di Jean Potocki*. Milano, Arcipelago Edizioni, 2007.

11. Philippe Sellier, « Une catégorie clef de l'esthétique classique : le “merveilleux vraisemblable” », dans *Essais sur l'imaginaire classique*, Paris, Champion, 2003, p. 103.

prodiges que découvre le voyageur. C'est dans la mesure où elle apparaît comme « récupérable » par le savoir scientifique que la merveille est exhibée dans ce qu'elle a de plus étonnant. Avec Tiphaigne, c'est le conte de fées lui-même qui a d'ores et déjà « muté » en science-fiction.

## La merveille médiologique des esprits

Quoiqu'Isabella Mattazzi ne pousse jamais ses hypothèses jusqu'à établir un lien explicite entre esprits aériens et sociétés de communication mass-médiatisées, c'est dans cette direction que j'ai envie de pousser le cadre d'analyse proposé par son bel ouvrage. Vers 1750, l'indicible-invisible qui se dit et se voit à travers l'imaginaire merveilleux des influences aériennes peut nous apparaître – rétrospectivement, bien entendu – comme résultant d'une rencontre entre cinq courants de savoir, dont certains remontent très loin tandis que d'autres sont à peine en train d'émerger. Tous les cinq coïncident en ce qu'ils convoquent le vocabulaire de l'*esprit* pour désigner une réalité invisible chargée de rendre compte du fonctionnement de nos affects :

1. *Les avatars de l'ancien Spiritus*. Du plus profond des étymologies et des traditions religieuses (indo-européennes), l'âme et l'esprit ont été décrits à travers des termes désignant ce qui anime l'individu par référence au souffle et au vent. La proximité entre le *spiritus*, l'*inspiration* et la *respiration*, ainsi que les sentences affirmant que « l'Esprit souffle où il le veut » suffisent à indiquer ce fond d'imaginaire religieux où l'Esprit (qu'il soit Saint ou malin) s'inscrit dans une référence au divin.
2. *Les nouvelles théories de la Mens*. À la fois en continuité avec et en réaction contre la scolastique issue du Moyen Âge, le renouveau philosophique du XVII<sup>e</sup> siècle a produit un foisonnement de théories de la *mens humana*<sup>12</sup>. En décrivant la subjectivité humaine comme une « chose pensante », Descartes fonde une nouvelle science de l'esprit que les grands systèmes philosophiques ultérieurs (Leibniz, Spinoza, Malebranche) revisiteront chacun à leur manière, et qui viendra irriguer toutes les premières esquisses de psychologie développées au cours du XVIII<sup>e</sup> siècle.

---

12. Voir sur ce point le livre de Pascale Gillot, *L'esprit, figures classiques et contemporaines*, Paris, CNRS éditions, 2007.

3. *Les esprits de « l'occultisme » épicro-cabalistico-alchimique.* Toute une constellation de pensées-limites (« occultes ») s'efforce tant bien que mal, depuis plusieurs siècles, de rendre compte des forces naturelles et de la puissance d'agir humaine à travers des vocabulaires qui s'intersectent autour de la notion d'*esprits* : les molécules de l'épicurisme, les puissances spirituelles invoquées par les cabalistes, les quintessences spiritueuses dégagées par les distillations des (al) chimistes ont toutes en commun d'avoir le statut de *faitiches* – c'est-à-dire de *passeurs* entre des connaissances systématiques de l'univers matériel et des pratiques apparemment prodigieuses ayant pour objet les relations que les humains entretiennent avec cet univers matériel. En tant que « source » du *Comte de Gabalis*, Paracelse illustre bien cette veine de pensée qui fait le lien entre les deux faces du savoir illuministe (chimie et alchimie, matérialisme et spiritualisme, médecine et magie, nature et surnature, science et merveille).
4. *Les descriptions médicales des « esprits animaux ».* La référence aux « esprits animaux », qui joue un rôle central dans le *Traité des Passions* de Descartes, s'inscrit non seulement dans une spéculation philosophique intéressée par des questions d'ontologie, dans un épicurisme des flux moléculaires producteurs de spectres et de simulacres, mais aussi dans des théories médicales nourries des dernières observations physiologistes (sur les fibres nerveuses, le cerveau, la sensibilité, l'irritabilité, la sympathie, le magnétisme, etc.). Les flux de corpuscules subtils (infiniment petits) composant ces « esprits animaux » prépareront le terrain à la conception de l'influx électrique et du magnétisme dont la théorie émerge dans la seconde moitié du siècle.
5. *La diffusion médiatique des influences au sein d'un Esprit-Geist.* En même temps qu'il voit se développer la presse périodique et la « sphère publique », le XVIII<sup>e</sup> siècle est amené à réfléchir sur ce qui influence non seulement les cogitations et les décisions de tel ou tel individu, mais *la vie intellectuelle collective* de tout un ensemble d'individus composant un « public ». Tandis que les penseurs allemands théorisent *l'esprit commun* dans lequel baigne une nation ou une époque (son *Geist*), un périodique comme les *Mémoires secrets* entreprend de rendre compte des différentes « révolutions opérées dans les esprits » par les vagues successives d'engouements intellectuels (dont ont fait l'objet les Philosophes, les Économistes,

les Patriotes)<sup>13</sup>. Ce que Herder, Fichte ou Hegel conceptualisent comme la présence immanente d'une âme collective au sein d'une population, ce dont les journalistes constatent les évolutions au jour le jour depuis les années 1760 (évolutions qu'ils contribuent de ce seul fait à *répandre*), c'est un certain état et un certain fonctionnement de ce que Teilhard de Chardin appellera « noosphère », et qui correspond plus concrètement à ce qui apparaît aujourd'hui comme notre « médiassphère ».

C'est, me semble-t-il, au sein de cette quintuple convergence qu'il faut situer les populations d'esprits aériens dont Isabella Mattazzi montre pertinemment la prégnance sur l'imaginaire illuministe. Alors que les Convulsionnaires de Saint-Médard n'en appelaient encore qu'au *Spiritus* divin de la tradition religieuse (« L'Esprit vint sur moi » constitue la formule consacrée de leurs récits de visitation), à la fois leurs critiques et ceux qui polémiqueront autour du bassin de Mesmer convoqueront – en des mixtes aux proportions variables – une certaine conception de la *Mens*, une distillation spiritueuse d'humeurs contagieuses, un effort d'explication médicale de la circulation des esprits animaux et une théorie de la diffusion des influences au sein d'un champ de forces et d'ondulations (par les propriétés de la sympathie, du mimétisme ou du magnétisme)<sup>14</sup>.

---

13. *Mémoires secrets pour servir à l'histoire de la République des Lettres en France, depuis 1762 jusqu'à nos jours*, « Avertissement des éditeurs », éd. Christophe Cave et Suzanne Cornand, Paris, Champion, 2009, vol. I, p. 4.

14. En s'efforçant de réduire les fausses « merveilles » des supposés miracles aux lois communes de la nature, Philippe Hecquet, dans *Le naturalisme des convulsions dans les maladies de l'épidémie convulsionnaire* (1733), convoque une batterie de notions qui se retrouveront au centre des polémiques suscitées par Mesmer (la merveille de l'amiante magnétique, les fibres en vibrations, la résonance harmonique, l'impressionnabilité de spectateurs affectés d'images frappantes). Ainsi « l'épidémie » des convulsions se trouve expliquée par des flux d'esprits qui « vont heurter la peau du spectateur et par là impriment dans les esprits qui y sont une sorte de tremoussement, de la même manière que les cordes d'un instrument monté à l'unisson d'un autre dans la même chambre résonne sourdement à la manière de l'autre qui est touché ; mais en même temps ces mêmes esprits, ainsi modifiés, mis en oscillations, s'insinuent avec l'air par la respiration, par le nez, les yeux et les oreilles, dans l'intérieur du corps du spectateur, où ils vont frapper les membranes qui y communiquent immédiatement ». Il est précisé que « l'air est le milieu, car étant lui-même infiniment mobile, et tout en ondulations ou ébranlements oscillatoires, établi qu'il est pour transmettre les espèces des objets visibles ou sensibles » (Soleure, *Gymnicus*, 1733, vol. I, p. 38). Mes remerciements à Caroline Jacot-Grapa d'avoir attiré mon attention sur cette citation par son intervention « Être hors de soi. Mystique et clinique » lors du Congrès International des Lumières de juillet 2007 à Montpellier.

De par les rumeurs que génèrent leurs mises en scène de corps féminins pris de transes, les deux phénomènes paranormaux ont en commun de mobiliser une première ébauche de *médiatisation* : les partis en présence mènent des campagnes de conversion de l'opinion publique à coup de traités, de pamphlets, de feuilles volantes et de presse périodique, qui se diffusent par la capillarité des conversations dans de larges couches de la population. N'y a-t-il pas là de quoi voir les discours sur les convulsions et sur le mesmérisme « voltiger par les rues et les places de Paris pour influencer les pensées et les destinées humaines par le simple déplacement d'air causé par leurs mouvements » ?

Il n'est donc peut-être pas saugrenu de voir dans les esprits élémentaires du « roman de magie » une *imagination* – une mise en image – de l'action à distance qu'opèrent les idées (mises en mots) sur les esprits humains (sur les affects, les humeurs et les pensées qui définissent une subjectivité). Bien entendu, ce n'est pas le journalisme qui a soudainement « inventé » l'influence à distance d'un esprit sur un autre esprit. Avant lui, *l'imprimerie* avait déjà accompli une telle merveille, et avant même l'écrit, c'est toute forme de *parole* qui « matérialise » cette capacité qu'ont les esprits humains de s'entre-conditionner. Bien entendu aussi, comme le relève prudemment Isabella Mattazzi, ériger l'occultisme illuministe au rang de « mal du siècle\* » des Lumières pourra « sembler relever d'un forçage excessif » (p. 24). Et bien entendu enfin, *toute* la matière merveilleuse ne saurait se réduire à la seule thématique des esprits aériens issus du *Comte de Gabalis*.

En suivant – et en *faisant* – « l'actualité » au rythme du quotidien (depuis l'apparition du *Journal de Paris* en 1777), la presse périodique allie toutefois d'anciens effets de diffusion à de nouveaux effets de synchronisation qui rendent l'efficience de ces conditionnements spirituels de masse beaucoup plus *frappante* pour l'imagination. Interpréter le merveilleux de l'illuminisme en termes médiologiques peut par ailleurs s'autoriser de l'étymologie, dans la mesure où le pouvoir magique des *fées* tire son nom du latin *fata*, qui renvoie non seulement au « destin », mais aussi plus généralement à « ce qui est dit ». Sylphides et esprits élémentaires, troupes angéliques et *Zaziris* pourraient bien représenter la façon la plus avancée dont le XVIII<sup>e</sup> siècle a pu figurer la dynamique encore invisible et indicible qui commençait juste à se mettre en place autour des premières formes de mass-médiatisation de la vie sociale et de l'économie des affects.

Au sein de cet effort de pensée aux limites du pensable, le merveilleux constitue à la fois *un moment* d'une réflexion à vocation scientifique (dans

ce qui deviendra la sociologie, la psychologie des masses, la médiologie<sup>15</sup>) et *une mise en question* des notions même de « science » et de « vérité ». D'une part, comme l'illustre abondamment et précisément ce dossier de *Féeries*, aussi bien les débats sur les Convulsionnaires ou sur le mesmérisme que des récits comme ceux de Moncrif, Tiphaigne de la Roche ou Potocki n'hésitent pas à convoquer les savoirs les plus avancés de l'époque (épidémiologie, psychologie, physiologie, électricité, magnétisme) pour rendre compte de l'inexplicable. Comme on l'a vu, la merveille littéraire se situe souvent à la pointe de l'invention technologique, dont elle *découle* lorsqu'elle met en scène ses effets induits et souvent insoupçonnés, mais qu'elle peut aussi parfois *anticiper* lorsque, dans la *Giphantie*, elle « invente » la photographie, les lentilles de contact ou la vidéosurveillance globalisée.

Il est significatif à cet égard de voir un hebdomadaire aussi influent et aussi résolument scientifique que *The Economist* consacrer un article récent à la récurrence des anges, encouragée par l'univers virtuel des nouvelles technologies :

La science moderne – si antithétique avec les anges – a rendu le monde plus réceptif à leur présence. À l'âge de l'internet, le langage scientifique et technique évoque tout le temps les anges. [...] Quiconque suppose que le potentiel de l'esprit humain [*the human mind*] commence à peine à être utilisé et apprécié, et que ses opérations sont susceptibles de s'étendre à des niveaux bien plus subtils et plus élevés que ce que peuvent saisir les sens, dégage un espace ouvert au royaume des anges<sup>16</sup>.

Les progrès parallèles des développements techno-scientifiques et de l'imaginaire merveilleux pourraient donc se poursuivre, voire s'accélérer au cours des décennies à venir.

Comme l'a suggéré notre lecture du *Roman véritable*, l'étude du merveilleux littéraire tend pourtant à menacer les fondements même de la notion de « vérité » et des prétentions à la « scientificité ». Les vérités qui *importent véritablement* relèvent souvent moins de l'*adequatio* que de l'*aletheia*. De même que la science naturaliste a corrodé la merveille des miracles exhibés par les Convulsionnaires, de même sent-on aujourd'hui le besoin de critiquer les dangereuses étroitures du scientisme et de réinsuffler l'espoir en des possibles condamnés à apparaître (initialement) comme

15. Il me paraît à cet égard significatif qu'Isabella Mattazzi ait mené la recherche qui a conduit à ce beau livre dans le cadre d'un *Centre de Recherche sur l'Anthropologie et l'Épistémologie de la Complexité* (à l'Université de Bergame).

16. « Angels haven't gone away. If anything, the virtual world has given them a new lease of life », *The Economist*, December 20th 2008, p. 36 (ma traduction).

merveilleux (ou utopiques). C'est ainsi qu'Isabelle Stengers a pu lire dans la condamnation du fluide mesmérrien, portée par la Commission d'Experts (Lavoisier, Franklin) réunis pour juger de la réalité de son existence, une « emprise de la bêtise » propre à l'attitude scientifique : les commissaires ont inventé « le pouvoir de démembrer, au nom de la Science, une questions "concrète" – qu'est-ce qui se passe autour du baquet mesmérrien ? –, c'est-à-dire de redéfinir cette question en termes de catégories qui les autorisent à conclure "Circulez, il n'y a rien à voir!"<sup>17</sup> ». Face à la corrosion du possible répandue par un scientisme hyper-critique, une certaine croyance en la possibilité des merveilles fait aujourd'hui l'objet d'une revendication qui est à la fois épistémologique et politique.

La sensibilité et la réflexion médiologiques, dont j'ai suggéré ici que le merveilleux des esprits aériens représentait l'une des premières formes d'émergence, ne se limitent pas à nous faire prendre de la distance envers les prétentions à « la vérité » dont se targuent certaines conceptions de « la science ». Elles font aussi apparaître *le laboratoire littéraire du merveilleux* – « le roman de magie » – comme un enjeu central des luttes politiques contemporaines, dès lors que celles-ci « passent partout où se fabrique un avenir que nul n'ose vraiment imaginer<sup>18</sup> ». Considérer la fiction (romanesque) comme productrice de vérité en ce qu'elle est génératrice de possibles (et donc de réalités à venir), en même temps qu'elle jongle avec les procédures d'accréditation et de légitimation (comme nous invitait à le faire Jan Herman, Mladen Kozul et Nathalie Kremer) ; réinterpréter la pensée et la littérature des Lumières sous l'éclairage d'un siècle de l'illuminisme qui recadre le « roman de magie » au sein de l'entrecroisement de discours (religieux, philosophiques, anthropologiques, médicaux, érotiques, politiques) tenus sur les Convulsionnaires et le Mesmérisme, et faire d'une « ambiguïté cognitive omniprésente » le trait structurant de ce mouvement littéraire (comme le propose Isabella Mattazzi) ; tenter d'inscrire le merveilleux dix-huitiémiste au croisement des diverses acceptions de la notion d'*esprit* qui s'entortillent dans les discours de l'époque, pour y lire une façon originale d'imaginer l'économie des affects et les dynamiques médiologiques structurant notre (post)modernité (comme je l'ai suggéré dans les pages précédentes) : tout cela converge à situer le travail d'imagination et d'expérimentation cognitive que permet l'activité

---

17. Isabelle Stengers, *Au cœur de la catastrophe. Résister à la barbarie qui vient*, Paris, Les empêcheurs de penser en rond / La Découverte, 2009, p. 163-164.

18. *Ibid.*, p. 200.

littéraire – indissociablement créative et interprétative – au cœur même de la production de connaissances.

On a pu entrevoir au passage que ces trois types d'analyses littéraires recoupaient trois préoccupations de la philosophie politique contemporaine. Concevoir *une construction subjective de la vérité* comme étant à la fois allergique aux discours des savoirs et indispensable à leur *forçage* (Alain Badiou) ; apprendre à questionner *l'importance* des vérités produites par l'investigation scientifique (et diffusées par les mass-médias) pour favoriser le *frayage des possibles* plutôt que la constatation du donné (Gilles Deleuze) ; réclamer les droits *de l'expérimentation collective* pour critiquer les procédures d'*accréditation* et de *légitimation* du discours scientifique, ainsi que pour mesurer *l'ambivalence* des puissances virtuelles et des menaces potentielles propres aux nouveaux dispositifs technologiques et médiologiques que génèrent nos développements sociétaux (Isabelle Stengers) : ces trois programmes peuvent trouver à s'exprimer assez précisément dans les termes posés par l'analyse du conte merveilleux.

Si *Ceci n'est pas un roman* donnait la formule de base du discours romanesque des Lumières, nous avons aujourd'hui encore tout à apprendre de la formule du merveilleux illuministe : *L'importance de cette vérité n'est pas affaire de sciences*. Il est symptomatique, à cet égard, que le précédent livre d'Isabelle Stengers ait eu pour titre *La sorcellerie capitaliste*<sup>19</sup> : nous vivons une époque dans laquelle le « roman de magie » est notre « roman véritable ».

---

19. Isabelle Stengers et Philippe Pignard, *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, la Découverte, 2005.