

Izabella Zatorska

Nil tremendum ou les stratégies de conjurer la peur ancestrale dans les Lumières françaises Jan Potocki et ses antécédents

Romanica Silesiana 11/1, 35-42

2016

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

IZABELLA ZATORSKA
Université de Varsovie

Nil tremendum ou les stratégies de conjurer la peur ancestrale dans les Lumières françaises Jan Potocki et ses antécédents

ABSTRACT: Enlightened elites were imperatively struggling against fear, perceived as the source of tensions and social conflicts. This struggle incited a number of very different initiatives, such as the articles from *Encyclopédie* [*Encyclopaedia*] by Diderot / d’Alembert or from *Dictionnaire philosophique* [*Philosophical Dictionary*] by Voltaire, philosophical tales by the latter and, finally, the philosophical novel by Jan Potocki, in its two versions from 1804 and 1810, recently discovered by François Rosset and Dominique Triaire. The fear of supernatural and, especially, of death is being tamed thanks to well-known literary proceedings (irony or the comic), which may be described using the theory of games by Roger Caillois or by Colas Duflo. Hereafter, we are putting forward the ambivalence appearing in the first case and particularly noticeable in Potocki’s writings.

KEY WORDS: Voltaire, Jan Potocki, philosophical tale, philosophical novel, theory of games, fear, irony, the comic

Mon propos reprendra les réflexions de deux collègues ayant déjà traité de la peur dans les fictions de la fin du XVIII^e siècle : François Rosset la poursuit chez Potocki (ROSSET, 2005 : 257–269) et Geneviève LaFrance dans les romans conçus à l’émigration (LAFRANCE, 2012 : 245–256). Le premier éclaire la stratégie du comte romancier par celle de Cazotte, dans *Le Diable amoureux* ; leur mise en parallèle (en toile de fonds, la *Pauliska*) montre deux stratégies à appliquer devant un mensonge qui illusionne et égare : l’investigation (lorsque l’illusion est un défi venu des forces naturelles ou une épreuve conçue par des hommes bien intentionnés, comme dans le *Manuscrit trouvé à Saragosse*) ou la fuite (lorsqu’un démon se dissimule derrière, le cas de Belsébube appelé par Alvare). La chercheuse québécoise pointe une héroïsation de la peur qui fait de l’émigré « un peureux sans reproche » : il ne s’agit plus d’une vile lâcheté mais,

sous la Révolution, d'assumer une émotion pleinement justifiée, preuve de la noblesse et de l'honnêteté du caractère. Cette réhabilitation de la peur, force motrice d'action ou sédatif devant l'impuissance d'agir, a pourtant attendu des conditions extrêmes, l'ébranlement de l'univers socio-politique, voire moral, de l'Ancien Régime.

Cependant je commencerai par Voltaire, représentant de ceux qui – dans le sillage du protestant Pierre Bayle (*Pensées sur la comète*, 1683) relayé par Jean-Baptiste Thiers et son *Traité des superstitions*¹, du côté catholique – visent à réduire les peurs ancestrales liées à l'apparition des phénomènes inexplicables. Chacun d'eux y emploie des procédés appropriés : l'autorité et le dogme sont du secours chez Thiers plus souvent que la raison appliquée au commentaire savant, utilisé par Bayle. Une troisième voix nous aidera à organiser cette matière, celle de Luigi DELIA (2015 : 105–118) dans son analyse de l'article CRAINTE (section : *Morale*) fourni par le chevalier Louis de Jaucourt, avec dix-sept mille autres articles de l'*Encyclopédie* lancée par Diderot et d'Alembert² ; se référant à la devise frappée par Kant dans son manifeste en réponse à l'enquête du *Berlinische Monatschrift* de 1783, « *Sapere aude!* », le chercheur fait remarquer : « Pour trouver le courage de savoir, l'individu ne doit-il pas d'abord vaincre les multiples peurs (religieuses, politiques, psychologiques) qui l'empêchent de sortir de son 'état de minorité', selon l'expression de Kant ? » (DELIA, 2015 : 105). Or, l'article PEUR, signé par Jaucourt, fait état de la distinction entre *timor* et *metus*, peur et crainte, deux vocables distingués dans la culture latine : le premier « émotion primaire, qui 'naît par amour de notre conservation', la peur est suscitée par la perception d'un danger réel et immédiat » ; alors que la crainte – la cible de la campagne philosophique, car vestige d'une attitude irrationnelle – « surgit lorsqu'on redoute un danger, indépendamment du fait que celui-ci soit réel ou imaginaire. Elle nous saisit de l'intérieur et nous fait perdre notre sang-froid. La crainte concerne essentiellement le rapport du sujet à un objet imprécis et mal connu [...] » (2015 : 106). Entrée propice donc pour étudier les stratégies d'autodéfense *éclairée* : « Mère de la crédulité superstitieuse (I), de la conception despotique de l'État (II) et de la thanatophobie (III), la crainte semble s'opposer en tous points aux idéaux d'autonomie intellectuelle, de liberté politique et de recherche du bonheur revendiqués par les Lumières » (2015 : 107). Réduire la crainte paraît urgent eu égard aux tensions sociales (fanatisme, tyrannie, morbidité) qu'elle suscite.

Or, chez Voltaire comme chez Potocki, deux armes s'offrent d'emblée pour déjouer la crainte en tant qu'appréhension qui échappe à la raison : l'entrée dans l'espace du jeu, jeu de mots et jeu d'intrigues en l'occurrence ; la réduction de la crainte à l'état d'une peur – phénomène aux mécanismes explicables, déter-

¹ Le premier volume en serait paru en 1679, les deux réédités au XVIII^e siècle.

² Il en ressort que le *Dictionnaire raisonné des arts et métiers* devrait lui être attribué comme à son troisième patron ; après le départ de d'Alembert et à partir du tome IX, Jaucourt serait devenu la cheville ouvrière de l'entreprise.

minés, dont le rapport à l'homme s'avère rassurant, sinon comique, en réduisant ainsi la tension suscitée par le sentiment d'un danger. Bayle, Thiers et Jaucourt³ avaient déjà adopté cette voie. Mais à travers une fiction ou dans un discours savant (voyage philosophique en fait partie) la réalisation de ces pratiques offre des incidences bien autrement intéressantes.

À commencer par le commencement de tout mal, dans l'article *ORIGINEL (PÉCHÉ)* du *Dictionnaire philosophique*, Voltaire cherche à atténuer la peur de l'Occident (selon Jean Delumeau), se référant à Pélage (V^e siècle), pourtant convaincu du tort par l'Église :

Dieu avait dit à Adam dans le jardin : «Le jour que vous mangerez du fruit de l'arbre de la science, vous mourrez». Or il n'en mourut pas, et Dieu lui pardonna. Pourquoi donc n'aurait-il pas épargné sa race à la millième génération ? Pourquoi livrerait-il à des tourments infinis et éternels les petits-enfants innocents d'un père qu'il avait reçu en grâce ?

VOLTAIRE, 1878, T. 20

Même si le philosophe refuse personnellement de se prononcer là-dessus – comme dans l'article *BIEN (TOUT EST BIEN)* – la citation, soutenue par un exemple dialogué⁴, fait son chemin. L'enfer (auquel les Anglais ne croient plus, prétend-il) et la damnation s'estompent à l'horizon de l'impossible, de l'impensable qui – selon la logique d'un Leibniz – contredirait la miséricorde divine. Soit la leçon de l'ange Jesrad entendue dans *Zadig*, une autre manière d'en venir à bout de la brutalité des violences réelles :

Les méchants, répondit Jesrad, sont toujours malheureux ; ils servent à éprouver un petit nombre de justes répandus sur la terre, et il n'y a point de mal dont il ne naisse un bien. – Mais, dit Zadig, s'il n'y avait que du bien et point de mal ? – Alors, reprit Jesrad, [...] cet autre ordre, qui serait parfait, ne peut être que dans la demeure éternelle de l'Être suprême, de qui le mal ne peut approcher.

VOLTAIRE, 1966 : 82

³ Ce dernier, dans l'article *SUPERSTITION* et relayé par Alexandre Deleyre auteur de l'article *FANATISME (Philosophie)*, met accent sur la valeur thérapeutique de la philosophie rationaliste et de la vulgarisation des sciences, seules capables d'anéantir les peurs ancestrales ; il converge ici avec Voltaire (*DELIA*, 2015 : 110).

⁴ « C'eût été un bien triste compliment à faire à une reine de la Chine, ou du Japon, ou de l'Inde, ou de la Scythie, ou de la Gothie, qui venait de perdre son fils au berceau, que de lui dire : «Madame, consolez-vous ; monseigneur le prince royal est actuellement entre les griffes de cinq cents diables, qui le tournent et le retournent dans une grande fournaise pendant toute l'éternité, tandis que son corps embaumé repose auprès de votre palais.» La reine, épouvantée, demande pourquoi ces diables rôtissent ainsi son cher fils le prince royal à jamais. On lui répond que c'est parce que son arrière-grand-père mangea autrefois du fruit de la science dans un jardin. Jugez ce que doivent penser le roi, la reine, tout le conseil, et toutes les belles dames » (*VOLTAIRE*, 1878, T. 20).

C'est la communauté dans la souffrance que, après les *Mais...* de Zadig, le moi lyrique de Voltaire professe dans le *Poème sur le désastre de Lisbonne* : « Je respecte mon Dieu, mais j'aime l'univers. / Quand l'homme ose gémir d'un fléau si terrible, / Il n'est point orgueilleux, hélas ! il est sensible » – avant de se livrer à disputer sur le principe qui seul rende possible une théodicée : l'espérance⁵. Selon Rousseau, dans sa *Lettre à M. Voltaire*, il aurait suffi de construire d'une manière rationnelle, pour minimiser voire éviter les catastrophes naturelles.

En effet, le travail, qui réordonne le monde, s'avère le plus efficace, l'option ultime soufflée au héros éponyme de *Candide* par son maître à penser pessimiste : « Travaillons sans raisonner, dit Martin ; c'est le seul moyen de rendre la vie supportable » (VOLTAIRE, 1966 : 259). La maîtrise exercée sur la terre *in actu* – et non plus seulement *in verbum* – dans l'ambiance vaguement physiocratique de la seconde moitié du siècle, a la chance de reconforter par la transformation obtenue de son propre effort, dont les fruits on reçoit dans son corps même. De quoi éveiller la version laïque de l'espérance, vertu théologique : la foi dans le progrès. L'ordre de la nature, l'économie rurale dans lesquels l'homme s'inscrit, peuvent alors lui apporter pour un peu de sacrifice une satisfaction grandement suffisante.

Certes, le comique et l'ironie que l'auteur de *Candide* a déployé face au désastre ont eu leur pouvoir de désamorcer l'insupportable : au milieu d'une tempête déchaînée, ayant voulu sauver un matelot sauvage, Jacques l'anabaptiste est englouti par les flots.

[Candide] veut se jeter après lui dans la mer : le philosophe Pangloss l'en empêche, en lui prouvant que la rade de Lisbonne avait été formée exprès pour que cet anabaptiste s'y noyât. Tandis qu'il le prouvait *a priori*, le vaisseau s'entr'ouvre ; tout périt, à la réserve de Pangloss, de Candide, et de ce brutal de matelot qui avait noyé le vertueux anabaptiste [...].

1966 : 259

Tout se précipite : noyade, naufrage, séisme, blessure. Ce rythme effréné, dont Candide seul aura à souffrir, blessé par « quelques éclats de pierre », « étendu dans la rue et couvert de débris », finit par anesthésier le lecteur (1966 : 188–189). Il sourit au lieu de pleurer, l'in vraisemblable proclamé dès l'incipit du conte y en ajoute. Nous sommes, avec le narrateur, dans la *légaliberté*⁶ et le sentiment de la maîtrise, voire de la domination nous habite. Quoique, à l'endroit même, le narrateur voltairien (lecteur avide de gazettes) multiplie les détails ter-

⁵ Encore dans la version du manuscrit de Pétersbourg, cette espérance est-elle remise en doute.

⁶ Néologisme de Colas Duflo, pour rendre compte du statut autre du joueur par rapport à celui ordinaire, dans la réalité (DUFLO, 1997 : 242).

rifiants : « Des turbillons de flammes et de cendres couvrent les rues et les places publiques ; les maison s'écroulent, les toits sont renversés sur les fondements, et les fondements se dispersent [...] », Pangloss le reçoit 'en philosophe' : « Quelle peut être la raison suffisante de ce phénomène ? », mais sa distance est d'emblée inadéquate : l'assistance aux victimes, à commencer par Candide, étant la seule réaction humaine qui s'impose.

Moins sécurisante, la théorie du jeu selon Roger Caillois est aussi plus complexe à cause d'un champ d'investigation élargi, dans lequel deux de quatre types de jeu distingués, *alea* (chance) et *ilinx* (vertige), procurent de la peur. La conscience de souhaiter cette épreuve – si l'on s'engage délibérément dans le jeu : pas évident dans le cas des habitués – ne parvient pas toujours à neutraliser la tension. De même, la rationalisation du surnaturel ne suffit pas à supprimer la peur du mal⁷.

Une bonne occasion à montrer cette ambivalence sont les labyrinthes d'aventures offerts à don Alphonse van Worden par ses tireurs de ficelles de Gomelez. Une mise en scène soignée, un suspens en crescendo, aboutit à un surcroît d'effet grotesque (le hurlement de Pascheco, cri de guerre avec lequel il attaque son récit de rencontres diaboliques) ; dans ce passage initiatique par la vallée Los Hermanos où les deux pendus se balançant au vent, où une *venta* abandonnée par son aubergiste (mort ou chassé par la frayeur ?) attend l'heure du souper avec les belles Maures, rien ne saurait épouvanter le héros narrateur de la version 1804 qui mise sur l'approche rationnelle de la réalité (POTOCKI, 2008a : 65–71, 176).

Pourtant, chassée par la porte, la peur revient par la fenêtre. Pourquoi ? Contre les protestations des rationalistes éclairés, l'homme a dû mal à quitter le mal. Même si la peur de la mort, à cause de la peur de l'enfer, reçoit son coup de grâce depuis l'antiquité, grâce aux inventions des poètes, dont le rôle est encore ambivalent : tantôt il cherchent à faire peur, tantôt à la faire oublier – l'intérêt de l'ouvrage en décide, comme le rappelle Voltaire à l'article ENFER de son *Dictionnaire* :

Les poètes ayant inventé ces enfers s'en moquèrent les premiers. Tantôt Virgile parle sérieusement des enfers dans *l'Énéide*, parce qu'alors le sérieux convient à son sujet ; tantôt il en parle avec mépris dans ses *Géorgiques* (II, v. 490 et suiv.) : [...] Heureux qui peut sonder les lois de la nature, / Qui des vains préjugés foule aux pieds l'imposture ; / Qui regarde en pitié le Styx et l'Achéron, / Et le triple Cerbère, et la barque à Caron.

VOLTAIRE, 1878, T. 18

⁷ Dans son *Voyage dans [...] la Basse-Saxe*, le jeune comte Potocki fait remarquer que les arguments rationnels sont impuissants devant ceux non fondés dans une expérience (POTOCKI, 1959 : 246–247).

Depuis la quarante-troisième journée du *Manuscrit* dans la version de 1804, le Chef des Bohémiens raconte une « Histoire du pèlerin » ; sur elle s'achève brusquement le manuscrit de Potocki. Or, le narrateur (au troisième degré, déjà) de cette histoire, fils de l'orgueilleux savant Hervas et petit-fils d'un cordonnier, se voit entraîné dans le pacte avec un inconnu dont le discours et la mise en scène dit la satanique nature : il secourt le jeune homme de sa bourse d'abord, d'un poignard fort effilé à la seconde entrevue, lui promettant aussi des chevaux noirs pour la fuite. En effet, le garçon aurait sur qui exercer sa vengeance. Cette mise en scène ne semble avoir rien de grotesque, devenant au contraire inquiétante. Son père (alter ego prophétique du comte ?) s'étant suicidé avec poison, en philosophe, sa fin ferait tourner court le défi rationaliste matérialiste, pourtant, car les démons se manifestent la nuit dans sa chambre où, abandonné par les hommes qu'il avait scandalisés de son vivant, le défunt n'est accompagné que de son fils, malheureux d'autant plus qu'il vient de perdre un grand-père maternel qui l'avait élevé (POTOCKI, 2008a : 712–727).

Le suspens reste entier, dans cette version, où la peur n'aurait quitté le pèlerin que pour se communiquer au lecteur lui-même : la coupure finale maintient le verdict indéci, le surnaturel s'impose comme l'espace-temps dominant ; le récit tourne alors au fantastique (TODOROV, 1970 : 99). Nous aurions ici à faire à une situation analogue à celle de *The Oval Portrait* d'Edgar Allan Poe : la dissymétrie narrative – le roman s'interrompt (dirions-nous : s'achève ?) avec un décalage de deux niveaux (au moins) par rapport au départ du récit à degré zéro – produit l'effet d'une réalité 'en fente', qui laisserait s'infiltrer des éléments allogènes, étranges, mystérieux (PAWŁOWSKA-JĄDRZYK, 2011 : 19–33). Dispositif qui double l'ouverture (maléfique) dans la vie du héros, part une sorte de métalepse sous-entendue.

La dernière version connue du *Manuscrit*, celle de 1810, est précédée dans l'édition parisienne de 1814 d'un Avertissement bien connu ; il conte la miraculeuse histoire de la trouvaille du « livre » contenant l'histoire de l'aïeul d'un capitaine espagnol dont le premier narrateur, officier napoléonien, vient de devenir prisonnier. D'emblée est ébauché le cadre de la fiction : un séjour « peu long » à la maison du capitaine aurait suffi au Français pour recopier les soixante-et-une journées qui remplissent ce volume ! L'illusion construite et déconstruite à la fois, provoque – comme dans tout « roman philosophique » qui se respecte – un détachement émotionnel en faveur d'une adhésion intellectuelle. Les derniers mots du narrateur se réfèrent au mode de déposer le précieux manuscrit à l'intention de ses héritiers. Jusqu'au bout, la datation des événements est extrêmement précise, contrairement à la version de 1804, plus libre. En 1810, notent les éditeurs du roman, Potocki s'était engagé dans un travail sérieux sur la Chronologie universelle « capable d'embrasser toute l'histoire des hommes » (à la manière de Velasquez, sinon à celle de Hervas ; POTOCKI, 2008b : 42). Homme d'honneur, donc sans peur, Alphonse reprend ses aventures : un esprit

serein, voire œcuménique, semble planer sur ce monde ; le cabaliste invite l'ermite avec Pascheco dans son château, pour écarter tout soupçon de ses intentions à l'égard du jeune homme ; la bipolarité de l'univers hanté par le diabolique s'estompe, tournée en dérision (2008b : 174–187).

À la charnière des siècles, le temps n'était pas encore à une nourriture céleste bien apaisante ; les pratiques magiques qui avaient rassuré le peuple des campagnes ayant été dénoncées par les élites éclairées, le clergé avant les laïques, la raison se préparant à proclamer son triomphe sur les pages de l'*Encyclopédie* rééditée à la perpète, surgissent alors, avec la Révolution de plus en plus violente, les anciennes appréhensions du stigmaté caïnique dans le cœur de l'homme. Le marquis de Sade en a su *jouer* bien autrement, mais sa *légaliberté* dans ce jeu a peu conforté les contemporains terrorisés. Finalement, la raison dans son exercice systématique et implacable a réussi à se faire peur à elle-même.

Bibliographie

- BERCHTOLD Jacques et PORRET Michel, 1994 : *La Peur au XVIII^e siècle : discours, représentations, pratiques*. Genève : Droz.
- CAILLOIS Roger, 1958 : *Les jeux et les hommes*. Paris : Gallimard.
- DELIA Luigi, 2015 : « Qu'est-ce que les Lumières ne sont pas ? Jaucourt et les visages de la peur ». In : Gilles BARROUX et François PÉPIN, éd. : *Le chevalier de Jaucourt. L'homme aux dix-sept mille articles*. Paris : Société Diderot, Collection « L'Atelier ».
- DELUMEAU Jean, 1978 : *La Peur en Occident, XIV^e–XVIII^e siècles. Une cité assiégée*. Paris : Fayard.
- DUFLO Colas, 1997 : *Jouer et philosopher*. Paris : PUF.
- LAFRANCE Geneviève, 2012 : « La Terreur aux troussees. Représentation de la peur dans les romans d'émigration ». In : Katherine ASTBURY et Catriona SETH, éd. : *Le Tournant des Lumières. Mélanges en l'honneur du professeur Malcolm Cook*. Paris : Classiques Garnier.
- PAWŁOWSKA-JĄDRZYK Brygida, 2011 : *Uczta pod wiszącą skalą. Metafizyczność i nieokreśloność w sztuce (nie tylko) literackiej*. Warszawa : Wydawnictwo UKSW.
- POTOCKI Jan, 1959 : *Podróż*. Zebrał i oprac. Leszek KUKULSKI. Warszawa : Czytelnik.
- POTOCKI Jean, 2008a : *Manuscrit trouvé à Saragosse (version de 1804)*. François ROSSET et Dominique TRIAIRE, éd. Paris : Éditions Flammarion.
- POTOCKI Jean, 2008b : *Manuscrit trouvé à Saragosse (version de 1810)*. François ROSSET et Dominique TRIAIRE, éd. Paris : Éditions Flammarion.
- ROSSET François, 2005 : « Révéroni Saint-Cyr, Cazotte, Potocki : trzy odmiany powieściowego strachu ». In : François ROSSET, Dominique TRIAIRE, red. : *Z Warszawy do Saragossy. Jan Potocki i jego dzieło [De Varsovie à Saragosse. Jean Potocki et son œuvre]*. Przeł. Anna WASILEWSKA. Warszawa : Wydawnictwo IBL. Seria : « Badania Polonistyczne za Granicą ». T. XV.
- THIERS Jean-Baptiste, 1984 : *Traité des superstitions*. Jean Marie GOULEMOT, éd. Paris : Le Sycomore.

TODOROV Tzvetan, 1970 : *Introduction à la littérature fantastique*. Paris : Seuil.

VOLTAIRE, 1878 : *Dictionnaire philosophique*. Paris : Garnier.

VOLTAIRE, 1966 : *Romans et contes*. Éd. René POMEAU. Paris : Garnier-Flammarion.

Note bio-bibliographique

Izabella Zatorska, professeur des universités, dix-huitiémiste (Marivaux, Bernardin de Saint-Pierre) tournée aussi vers la francophonie de l'océan Indien (Madagascar, Mascareignes). *Les Polonais en France 1696–1795. Bio-bibliographie provisoire* (2000 ; en 2010, avec M. Kamecka, revu et augmenté) ; *Discours colonial, discours utopique. Témoignages français sur la conquête des antipodes (XVII–XVIII^e siècles)* (2004) ; Maximilien Wiklinski *Voyages / Podróże* (2008, édition critique bilingue) ; *La recherche dix-huitiémiste en France et en Pologne. Ewa Rzadzowska (1913–2009) In memoriam* (dir., 2012).