

*Le Livre enflammé*

Hermann copyright NS 678 - août 2024  
Ne pas reproduire ni diffuser sans autorisation



Collection « Fictions pensantes »  
dirigée par Franck Salaün

Ouvrage publié avec le soutien du  
College Arts and Humanities Institute  
de l'Université d'Indiana à Bloomington



[www.editions-hermann.fr](http://www.editions-hermann.fr)

ISBN : 979 1 0370 3940 8

ISBN pdf : 979 1 0370 3941 5

© 2024, Hermann Éditeurs, 6 rue Labrouste, 75015 Paris

Toute reproduction ou représentation de cet ouvrage, intégrale ou partielle,  
serait illicite sans l'autorisation de l'éditeur et constituerait une contrefaçon.  
Les cas strictement limités à l'usage privé ou de citation sont régis par la  
loi du 11 mars 1957.

Hermann copyright NS 678 - août 2024  
Ne pas reproduire ni diffuser sans autorisation



NICOLAS VALAZZA

# Le Livre enflammé

*Fictions et poésie de l'autodafé*

  
**hermann**  
*Depuis 1876*

Hermann copyright NS 678 - août 2024  
Ne pas reproduire ni diffuser sans autorisation

## Du même auteur

- *Crise de plume et souveraineté du pinceau. Écrire la peinture de Diderot à Proust*, Paris, Classiques Garnier, 2013.
- *La Poésie délivrée. Le livre en question du Parnasse à Mallarmé*, Genève, Droz, 2018.

## Introduction

- *Qu'on sorte tout ce qui est entassé là-dessous.  
Qu'il ne reste plus un seul livre dans la cave.*  
[...]
- *Maintenant, qu'on mette le feu à tout ce tas.*  
[...]  
*Il y a un plaisir mystérieux dans le fait  
de détruire; les flammes  
crépitérent, resplendissantes.*  
[...]
- *De temps à autre, dit-il, il faut brûler  
la Bibliothèque d'Alexandrie.*  
[...]
- *Le Congrès, c'est les livres  
que nous avons brûlés<sup>1</sup>.*

### LA BIBLIOTHÈQUE DE DON QUICHOTTE

Au chapitre v de la première partie de *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche* (1605), après que la gouvernante du chevalier néophyte a accusé ses « maudits livres de chevalerie » de lui avoir « tourné la tête » et imploré le curé Pero Pérez et le barbier Nicolas (muni de ses ciseaux : l'instrument du censeur) de tous les brûler, « comme s'ils avaient été écrits par des hérétiques », le curé répond : « J'en suis bien d'accord [...] et, par ma foi, je vous promets que pas plus tard que demain un procès public sera instruit contre eux et qu'ils seront condamnés au bûcher, afin de ne pas donner l'occasion à ceux qui les liraient de faire ce que mon bon ami a probablement

---

1. Jorge Luis Borges, « Le Congrès » [1971], trad. Fr. Rosset, in *Le Livre de sable*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 1990, p. 99-101.

fait<sup>2</sup>. » Le curé se réfère, dans sa réponse, à des pratiques de plus en plus répandues en Espagne depuis la création du tribunal du Saint-Office de l'Inquisition à la fin du xv<sup>e</sup> siècle : la mise à l'index des livres de chevalerie ainsi que l'*auto de fe*, ou autodafé, littéralement l'acte de foi : « Une manifestation publique et solennelle d'adhésion au catholicisme, en même temps que l'expression, elle aussi publique, d'une répulsion à l'égard de l'hérésie<sup>3</sup>. » Le curé invoque en effet sa « foi » (*fe*) et promet d'instruire un « procès public » (*acto público*) débouchant sur la mise au bûcher des livres de Don Quichotte, dans l'espoir que celui-ci recouvre la raison et ne puisse faire des émules.

Le procès s'ouvre le lendemain dans la bibliothèque de l'« ingénieux hidalgo », contenant « plus de cent volumes in-folio, magnifiquement reliés, et d'autres de petit format », mais la gouvernante prie d'abord le curé d'asperger la pièce d'eau bénite : « Afin qu'il n'y ait plus ici aucun des enchanteurs dont ces livres sont farcis et qu'ils ne nous enchantent, pour se venger des châtiments auxquels nous voulons les livrer en les envoyant dans l'autre monde<sup>4</sup>. » On reviendra sur cette éventualité d'*enchantement*. Pour l'heure, le curé rit de la naïveté de la gouvernante et procède à l'examen des volumes. Après les avoir passés en revue fort sommairement et les avoir jugés avec la plus grande partialité (*Felixmarte de Hircania* est d'une part condamné en raison de « la dureté et l'aridité de son style », *La Galatée* de Cervantes est d'autre part épargnée car l'auteur, « plus versé en revers de fortune qu'en vers », est un de ses « meilleurs amis<sup>5</sup> »), le curé condamne la plupart des livres au bûcher, en en sauvant quelques-uns, en dépit

2. Miguel de Cervantes Saavedra, *L'Ingénieux Hidalgo Don Quichotte de la Manche (première partie)* [1605], trad. É. Coutelle, Paris, Classiques Garnier, 2022, p. 185.

3. Joseph Pérez, *Brève histoire de l'Inquisition en Espagne*, Paris, Fayard, 2002, p. 130.

4. Cervantes, *Don Quichotte*, éd. cit., p. 187.

5. *Ibid.*, p. 196.

des protestations de la nièce et de la gouvernante. Sont ainsi épargnés *Les Quatre Livres d'Amadis de Gaule*, comme l'avait déjà préconisé, historiquement, l'auteur de l'« Avis sur l'interdiction des œuvres littéraires par le Saint-Office », attribué à l'historien Jerónimo Zurita et rédigé au moment de composer l'*Index des livres interdits* du Grand Inquisiteur Gaspar de Quiroga, paru en 1583<sup>6</sup> : « [Les livres] de chevalerie et de fiction [*cosas fingidas*], parce qu'ils sont sans art et sans érudition, et qu'on y perd son temps à les lire, il serait bon de les supprimer, à l'exception des quatre premiers livres d'*Amadis*, parce qu'ils sont très bien composés<sup>7</sup>. » On le voit, ce jugement documenté n'est pas moins partial que celui du curé de fiction.

Sans faire l'effort d'examiner le restant des livres, le curé ordonne de les jeter tous dans la cour et d'y mettre le feu : « Cette nuit-là, la gouvernante brûla et réduisit en cendres jusqu'au dernier livre qu'il y avait dans la cour ainsi que dans toute la maison, et ils en livrèrent sans doute certains aux flammes qui auraient mérité d'être conservés à jamais dans les archives<sup>8</sup>. » Ce qui est sans doute le plus remarquable dans cette séquence, ce sont toutefois les précautions que prennent les biblioclastes pour prévenir la réaction de Don Quichotte :

L'un des remèdes que le curé et le barbier prescrivirent alors pour la maladie dont souffrait leur ami fut de faire murer les fenêtres et la porte de la pièce où étaient les livres, afin qu'il ne les découvrit pas lorsqu'il se lèverait – car peut-être qu'en éliminant la cause l'effet disparaîtrait –, et de lui dire qu'un enchanteur les avait emportés, en même temps que la pièce ; ce qui fut fait sans perdre un instant<sup>9</sup>.

6. Gaspar de Quiroga, *Index et Catalogus librorum prohibitorum*, Madrid, A. Gómez, 1583.

7. Jerónimo Zurita (attr.), « Dictamen acerca de la prohibición de obras literarias per el Santo Oficio », *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, n° 8, 1903, p. 220. Je traduis.

8. Cervantes, *Don Quichotte*, éd. cit., p. 200.

9. *Ibid.*, p. 200-201.

Les censeurs n'auraient pu s'y prendre plus mal (ou Cervantes s'y prendre mieux, ce qui revient au même) : bien loin d'éliminer la « cause » de la folie de Don Quichotte, ils l'ont personnifiée dans la figure de l'enchanteur. Si l'hidalgo pouvait encore croire, jusqu'alors, que l'*enchantement* – on y vient – ne se trouve que dans les livres, et qu'on ne peut que jouer à le recréer dans le réel, il est désormais convaincu qu'un véritable enchanteur lui a volé sa bibliothèque : « C'est bien cela, dit Don Quichotte : c'est un mage enchanteur, mon ennemi juré, qui m'en veut parce qu'il sait, grâce à ses arts et sciences divinatoires, qu'un jour ou l'autre, je dois affronter en combat singulier un chevalier qu'il protège et que je le vaincrai sans qu'il puisse m'en empêcher<sup>10</sup>. »

Le chevalier énonce ici le prétexte de tout le roman qui va suivre : dès le chapitre suivant (VIII), il reprend son errance, avec son nouvel écuyer Sancho Pança, à la poursuite de l'enchanteur qui l'a dépouillé de ses livres, en livrant d'abord bataille à « trente ou quarante moulins à vent » :

Mon ami, on aperçoit là-bas trente géants monstrueux, ou guère plus [...] – Quels géants? demanda Sancho Pança. – Ceux que tu vois là-bas, répondit son maître [...]. – Prenez garde Votre Grâce, répondit Sancho, que ceux qu'on distingue là-bas ne sont pas des géants, mais des moulins à vent [...]. – On voit bien, répondit don Quichotte, que tu n'es pas expert en fait d'aventures : ce sont des géants et, si tu as peur, écarte-toi et mets-toi à prier, tandis que j'engagerai avec eux un combat acharné et incertain<sup>11</sup>.

On connaît l'issue malheureuse du combat :

Il s'élança de tout le galop dont Rossinante était capable et se rua contre le premier moulin qui se trouvait devant lui ; mais, au moment où il frappait l'aile d'un coup de lance, le vent la fit tourner avec

10. *Ibid.*, p. 201-202.

11. *Ibid.*, p. 207-208.

une telle furie qu'elle brisa la lance, emportant après elle le cheval et le cavalier, qui s'en fut rouler par la plaine en très piteux état<sup>12</sup>.

Don Quichotte est forcé d'admettre qu'il s'agit bien de moulins à vent, mais au prix d'inverser, de nouveau, la causalité de l'enchantement : « Cet enchanteur de Freston qui m'a volé la bibliothèque et les livres a changé ces géants en moulins pour me priver de la gloire de les vaincre<sup>13</sup>. »

Le dispositif narratif créé par Cervantes est vertigineux : la suppression de l'enchantement fictionnel au moyen de la destruction des livres est attribuée à un enchanteur, en s'assimilant donc elle-même à un enchantement, en dehors des livres ; si ce n'est que tout cela se passe dans le livre qu'on est en train de lire. Il ne s'agit pourtant pas d'une simple mise en abyme de la fiction, d'un enchâssement de plusieurs niveaux fictionnels, car le pré-texte du récit, lui-même à l'origine du roman moderne, est bien une circonstance historique : l'interdiction des livres de chevalerie à l'exception de ceux d'*Amadis*. Autrement dit, l'autodafé, censé supprimer la fiction, n'a fait que la relancer et la complexifier, notamment dans ses rapports au réel. L'anéantissement présumé de la fiction est une fiction qui crée plus de fiction : tel est le paradoxe que révèle le *Don Quichotte* et auquel est consacrée cette étude, qui examine le thème de l'autodafé en particulier dans les œuvres de Victor Hugo (première partie), d'Émile Zola (deuxième partie), d'Arthur Rimbaud et des poètes d'avant-garde au début du xx<sup>e</sup> siècle (troisième partie). À la suite du *Don Quichotte*, ces œuvres manifestent de façon emblématique le caractère paradoxal, voire antinomique de la fiction de l'autodafé en tant que génératrice de texte, sans que cela remette en cause pour autant la violence sacrificielle et destructrice qui lui est inhérente, si bien qu'on peut parler, comme on le fera, d'une *poétique* de l'autodafé.

12. *Ibid.*, p. 208.

13. *Ibid.*, p. 209.

## AUTODAFÉ

Il importe cependant de préciser tout d'abord cette notion d'*autodafé*, en remontant, autant que possible, à ses origines historiques. La pratique de l'*auto da fé* serait ainsi apparue à la fin du xv<sup>e</sup> siècle au Portugal et en Espagne, au moment de la fondation de l'Inquisition et de l'expulsion ou de la conversion forcée des Juifs et des musulmans à l'issue de la *Reconquista*. Le procès (*auto*) ne vise guère, à l'origine, le livre, mais bien la personne de l'hérétique, en la condamnant fréquemment au bûcher. Juan Antonio Llorente, l'historien et secrétaire de l'Inquisition espagnole, en a fourni une définition précise :

*Auto-da-fé*. Lecture publique et solennelle des extraits des procès, et des sentences que les inquisiteurs prononcent, en présence des coupables ou devant leurs effigies, et au milieu de toutes les autorités et les corporations respectables de la ville, et particulièrement du juge royal ordinaire, à qui on livre en ce moment les personnes ou les effigies des condamnés, afin qu'il prononce aussitôt la peine de mort et du feu d'après les lois de l'état concernant les hérétiques, et qu'il ordonne leur exécution, après avoir fait préparer, sur l'avis préalable et secret des inquisiteurs, l'échafaud, le bois, la machine à étrangler et les exécuteurs ordinaires<sup>14</sup>.

C'est en ce sens que Voltaire met en scène une parodie d'« auto-da-fé » dans le chapitre VI de *Candide* :

Après le tremblement de terre qui avait détruit les trois quarts de Lisbonne, les sages du pays n'avaient pas trouvé un moyen plus efficace pour prévenir une ruine totale que de donner au peuple un bel auto-da-fé; il était décidé par l'université de Coïmbre que le spectacle de

14. Juan Antonio Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne. Depuis l'époque de son établissement, par Ferdinand V, jusqu'au règne de Ferdinand VII*, Paris, Treuttel et Wurtz, 1817, t. I, p. xxxvi.

quelques personnes brûlées à petit feu, en grande cérémonie, est un secret infailible pour empêcher la terre de trembler<sup>15</sup>.

Si cet autodafé de fiction ne semble pas avoir eu de fondement historique à la suite du tremblement de terre de Lisbonne du 1<sup>er</sup> novembre 1755<sup>16</sup>, certains détails parmi les plus grotesques indiqués par Voltaire, tel l'habillement des condamnés (« Ils furent tous deux revêtus d'un *san-benito*, et on orna leurs têtes de mitres de papier : la mitre et le *san-benito* de Candide étaient peints de flammes renversées et de diables qui n'avaient ni queues ni griffes ; mais les diables de Pangloss portaient griffes et queues, et les flammes étaient droites<sup>17</sup> »), sont bien documentés et illustrés dans la *Relation de l'Inquisition de Goa* de Charles Dellon, avant d'être représentés par Goya dans sa *Scène de l'Inquisition*<sup>18</sup>.

La définition de l'autodafé en est toutefois venue à s'étendre, dans l'*Histoire* même de Llorente, au-delà du procès de l'hérétique, à la destruction du livre par le feu, sans que celle-ci exclue du reste la condamnation de celui-là au bûcher. À propos de la réédition de 1559 de l'Index espagnol des livres interdits par le Grand Inquisiteur Fernando de Valdés<sup>19</sup>, Llorente écrit : « L'inquisiteur dressa, d'accord avec le Conseil de la *Suprême*, une instruction pour l'usage des inquisiteurs. / Il y était dit que

15. Voltaire, *Candide* [1759], in *Romans et Contes*, éd. Fr. Deloffre et J. Van den Heuvel, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1979, p. 157.

16. Quoi qu'en dise Voltaire dans son *Précis du siècle de Louis XV* (1756) : « Les Portugais crurent obtenir la clémence de Dieu en faisant brûler des Juifs et d'autres hommes dans ce qu'ils appellent un *auto da fê*, acte de foi, que les autres nations regardent comme un acte de barbarie. » (Cité dans *ibid.*, p. 862.)

17. *Ibid.*, p. 158.

18. Le tableau de Goya, peint entre 1808 et 1812, est conservé à l'Académie royale des beaux-arts de San Fernando à Madrid. Voir l'ouvrage de Charles Dellon, *Relation de l'Inquisition de Goa*, Paris, D. Horthemels, 1688.

19. Fernando de Valdés, *Catalogus librorum, qui prohibentur*, Valladolid, S. Martinez, 1559.

tous les livres portés sur le catalogue imprimé, devaient être saisis ; qu'il serait fait un *auto-da-fé* public de ceux qui seraient hérétiques<sup>20</sup>. » C'est ce deuxième sens du mot *autodafé*, celui du bûcher de livres, qui s'est surtout imposé à partir du XIX<sup>e</sup> siècle et qui nous intéressera de plus près dans cette étude. On aura pourtant maintes fois l'occasion de constater que la suppression de l'œuvre n'a souvent été que le prélude à l'immolation de l'homme ou de la femme, si elle ne l'a accompagnée, comme allait l'énoncer Heinrich Heine dans sa tragédie d'*Almansor*, mettant en scène les amours malheureux du jeune Maure et de la morisque (convertie au catholicisme) Zuleima, sur fond de répression des musulmans en Andalousie en 1500 :

ALMANSOR : Nous apprîmes que le terrible Ximénès, sur la place publique de Grenade, – ma langue se sèche dans ma bouche, – avait jeté le Coran dans les flammes du bûcher.

HASSAN : Ce n'était qu'un prélude ; là où l'on brûle les livres on finit par brûler les hommes<sup>21</sup>.

*Almansor* se réfère à l'ordre donné à Grenade le 18 décembre 1499 par Francisco Jiménez de Cisneros, archevêque de Tolède, confesseur d'Isabelle la Catholique et futur Grand Inquisiteur, de contraindre au baptême près de trois mille musulmans et de brûler leurs milliers de livres en un gigantesque bûcher sur la place Bib-Rambla<sup>22</sup>. On sait que, dans les siècles qui ont suivi, des milliers d'hommes et de femmes ont été condamnés au bûcher par l'Inquisition<sup>23</sup>. Et quand bien même l'histoire ne

20. Llorente, *Histoire critique de l'Inquisition d'Espagne*, t. I, *op. cit.*, p. 468.

21. Heinrich Heine, *Almansor* [1823], in *Drames et Fantaisies*, Paris, M. Lévy, 1865, p. 79-80.

22. Voir l'étude de Henry Kamen, *Histoire de l'Inquisition espagnole*, trad. T. Prigent et H. Delattre, Paris, A. Michel, 1966, p. 116.

23. Joseph Pérez soutient qu'il est « raisonnable d'évaluer à moins de dix mille les condamnations à mort suivies d'exécution prononcées par l'Inquisition au cours de son histoire ». (*Brève histoire de l'Inquisition en Espagne*, *op. cit.*, p. 145.)

se serait répétée, elle ne devait cesser, de se plagier, en entraînant souvent des conséquences d'autant plus catastrophiques, comme allaient éminemment le prouver, cent ans après la première représentation de la tragédie de Heine, les autodafés nazis de mai 1933.

Si la notion d'*autodafé* est apparue à la Renaissance, les bûchers de livres ont, en revanche, une histoire bien plus ancienne, sans doute aussi ancienne que l'apparition du *volumen* dans l'Antiquité égyptienne<sup>24</sup>. À défaut de pouvoir remonter à ses origines, du reste incertaines, considérons une anecdote contée par Diogène Laërce dans sa « Vie de Platon » :

Alors qu'il allait participer à un concours de tragédie, il décida, parce qu'il avait entendu Socrate devant le théâtre de Dionysos et qu'il lui avait prêté l'oreille, de jeter ses poèmes au feu, en disant : « Héphaïstos, viens ici ; oui, Platon a besoin de toi. » C'est à partir de ce moment-là, il avait alors vingt ans dit-on, que Platon devint le disciple de Socrate<sup>25</sup>.

Robert Musil allait s'en souvenir dans *Les Désarrois de l'élève Törless* (1906), lorsque celui-ci décide de brûler ses essais poétiques après avoir découvert la philosophie de Kant<sup>26</sup>. Toujours selon Diogène, Platon ne se serait du reste pas contenté de jeter aux flammes ses propres poèmes, il aurait aussi « voulu faire brûler les écrits de Démocrite, tous ceux

24. Voir le chap. sur « L'aire du papyrus » de Lucien Xavier Polastron, *Liures en feu. Histoire de la destruction sans fin des bibliothèques* [2004], Paris, Gallimard, coll. « Folio essais », 2009, p. 23-28.

25. Diogène Laërce, *Vies et Doctrines des philosophes illustres* [III<sup>e</sup> siècle], trad. L. Brisson, éd. M.-O. Goulet-Cazé, Paris, LGF, « La pochothèque », 1999, p. 395-396. Les multiples sources qui relatent cette anecdote sont discutées par Alice Swift Riginos, *Platonica : The Anecdotes Concerning the Life and Writings of Plato*, Leiden, E. J. Brill, 1976, p. 43-51.

26. Robert Musil, *Les Désarrois de l'élève Törless* [1906], trad. Ph. Jaccottet, Paris, Seuil, 1960, p. 131.

qu'il avait pu rassembler<sup>27</sup> ». Quoi qu'il en fût, l'image d'un philosophe invoquant le dieu du feu et s'appropriant un vers d'Homère<sup>28</sup> – que Socrate allait qualifier de « premier maître et [...] guide de tous ces beaux poètes tragiques<sup>29</sup> » – au moment de brûler ses propres poèmes ne manque pas de piquant : le mythe (la fable) est appelé à détruire le mythe (afin de s'y substituer?), tout comme l'enchanteur de *Don Quichotte* aurait dû rompre l'enchantement fictionnel<sup>30</sup>. L'autodafé est une antinomie.

Toutes légendaires que soient ces anecdotes, elles ne sont pas moins significatives, surtout au regard de la mise au ban des poètes dans *La République*. Hésiode et Homère y sont notamment accusés par Socrate d'avoir composé des « fables mensongères » (*pseudeis muthous*<sup>31</sup>) : « Que les dieux se sont livré tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettrons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie dans ces fictions ; car un enfant n'est pas en état de discerner ce qui est allégorique de ce qui ne l'est pas<sup>32</sup> ». Le Socrate de Platon

27. Diogène, *Vies*, *op. cit.*, p. 1078.

28. « Viens Hèphaïstos ! Thétis a besoin de toi. » (Homère, *Illiade*, trad. Leconte de Lisle, Paris, A. Lemerre, 1867, p. 346.)

29. Platon, *La République*, trad. É. Chambry, *Œuvres complètes*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, t. VII.ii, p. 82 (595c).

30. William Marx soutient : « Tel fut le premier adieu à la littérature dont on ait conservé la trace. Tel fut le premier autodafé de poésie, par les mains du prince des philosophes. » (*La Haine de la littérature*, Paris, Minuit, 2015, p. 45.) Si l'on parcourt les *Vies* de Diogène, on se rend pourtant compte que nombre de philosophes présocratiques, notamment Empédocle, auraient brûlé leurs premiers poèmes (*op. cit.*, p. 986). Il convient, au demeurant, de ne pas considérer ces anecdotes comme des faits avérés.

31. Platon, *La République*, éd. cit., t. VI, p. 80 (377d).

32. *Ibid.*, p. 82 (378d). Le Socrate de *La République* est un censeur intransigeant, digne des plus sévères qui l'ont suivi : « C'est faire le plus grand des mensonges sur les êtres les plus augustes que de rapporter contre toute bienséance qu'Ouranos a commis les atrocités que lui prête Hésiode et comment Kronos en a tiré vengeance. Quand même la conduite de Kronos et la manière dont il fut traité par son fils, seraient vraies, encore faudrait-il, à mon avis, éviter de les raconter à la légère, comme on le fait, à

sous-estime assurément les capacités cognitives de l'enfant, comme le constatait déjà Aristote dans sa réhabilitation de la *mimésis*, et comme l'ont confirmé les psychologues de l'enfance tels Henri Wallon et Jean Piaget<sup>33</sup>. Mais si la fiction devait être effectivement bannie de *La République*, c'est surtout parce que, selon Socrate, « toutes les œuvres de ce genre causent la ruine de l'âme de ceux qui les entendent, s'ils n'ont pas l'antidote [*pharmakon*], c'est-à-dire la connaissance de ce qu'elles sont réellement<sup>34</sup> ». Dans le livre x, le philosophe dénonce ainsi le danger que la fiction ferait courir à tous ceux qui – privés du *pharmakon* philosophique, on y viendra – s'y laisseraient tromper, en confondant le réel ou la vérité (*aletheia*) avec son simulacre (*phantasma* ou *eidolon*)<sup>35</sup>.

Il est cependant probable qu'une telle *crédulité*, si elle a jamais existé, n'avait plus cours à l'époque de Platon (ce qui n'empêche nullement une certaine croyance aux mythes<sup>36</sup>). Samuel Taylor Coleridge a certes nommé « suspension volontaire

---

des êtres dépourvus de raison, à des enfants ; il vaut mieux les ensevelir dans le silence, ou, s'il est nécessaire d'en parler, le faire en secret devant le plus petit nombre possible d'auditeurs. » (*Ibid.*, p. 81 [377e-378a].)

33. Wallon écrit : « Avec la fiction s'introduit dans la vie mentale l'usage des simulacres, qui sont la transition nécessaire entre l'indice, encore lié à la chose, et le symbole, support des pures combinaisons intellectuelles », en ajoutant plus loin que « l'enfant n'est pas dupe des simulacres qu'il utilise. » (*L'Évolution psychologique de l'enfant* [1941], Paris, A. Colin, 1995, p. 60 et 63.) Voir aussi l'étude de Jean Piaget, *La Formation du symbole chez l'enfant. Imitation, jeu et rêve, image et représentation*, Neuchâtel et Paris, Delachaux et Niestlé, 1945.

34. Platon, *La République*, éd. cit., t. VII.ii, p. 82 (595a-b).

35. « Il nous faut donc examiner, dit Socrate, si ces gens, étant tombés sur des artistes qui ne sont que des imitateurs, ne se sont pas laissés tromper, et si, en voyant leurs œuvres, il ne leur a pas échappé qu'elles sont éloignées du réel de trois degrés, et que, sans connaître la vérité, on peut les réussir aisément, car ces poètes ne créent que des fantômes et non des choses réelles. » (*Ibid.*, p. 89 [598e-599a].)

36. Voir l'essai de Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, Paris, Seuil, 1983.

d'incrédulité» (« *willing suspension of disbelief*<sup>37</sup> ») l'acte d'adhésion du lecteur à la fiction, mais il n'a guère inventé la chose, comme le prouve, si besoin est, *La Poétique* d'Aristote<sup>38</sup>. On suspecte plutôt Platon de percevoir dans l'imaginaire des poètes la tentation d'un retour au *muthos*, à un âge antérieur à sa conversion au *logos*, menaçant la théorie des idées qu'il élabore à partir du *Phédon*. Prétendument dans son dernier entretien avant son exécution par la ciguë, Socrate emploie le mot *catharsis* pour désigner la « purification » de l'âme, mais dans un sens radicalement différent par rapport à celui qu'allait concevoir Aristote : la *catharsis* platonicienne est une séparation de l'âme du corps, correspondant précisément à la mort : « Une purification, n'est-ce pas en fait [...] mettre le plus possible l'âme à part du corps ? [...] N'est-il pas vrai que le sens précis du mot "mort" [*thanatos*], c'est qu'une âme est détachée et mise à part d'un corps<sup>39</sup> ? » Le corps est en effet ce mal (*to kakon*), qui « trouble l'âme et l'empêche d'acquérir vérité et pensée » ; aussi est-il impératif, pour le philosophe, de s'en délier, d'abord en rejetant la chair et les sens (« amours, désirs, craintes, imaginations de toute sorte, innombrables futilités, il nous en remplit si bien, que par lui [le corps] ne nous vient même réellement, aucune pensée de bon sens<sup>40</sup> »), enfin en accueillant la mort, cette purification sacrificielle (*katharmos*). De sorte que le corps serait lui-même le *katharma*, le rebut qu'on rejette comme impur lors des sacrifices.

Peu avant de mourir, Socrate dit : « Étant enfin [...] parvenus à la pureté parce que nous aurons été séparés du corps, nous serons vraisemblablement unis à des êtres pareils à nous, et par nous, rien que par nous, nous connaissons tout ce qui est sans

37. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria, or Biographical Sketches of my Literary Life and Opinions*, Londres, Rest Fenner, 1817, t. II, p. 22.

38. Voir la n. 85.

39. Platon, *Phédon*, trad. L. Robin, in *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IV.1, p. 17 (67c-d).

40. *Ibid.*, p. 14-15 (66a-c).

mélange. Et c'est en cela d'autre part que probablement consiste le vrai<sup>41</sup>. » Ce « nous » *post-mortem* se réfère bien entendu à l'âme incorporelle et immortelle, absorbée dans la contemplation des idées immatérielles : « le Beau en soi-même, le Bon en soi-même, et le Juste, et le Saint<sup>42</sup>. » Malgré la *logique* pour le moins sophistiquée (en tout cas pré-aristotélicienne) des arguments avancés par Socrate pour prouver l'immortalité de l'âme (tel l'argument des contraires dans le *Phédon* : « Les vivants ne proviennent absolument pas moins des morts que les morts des vivants<sup>43</sup> ») ainsi que l'innéité des idées (« il est nécessaire que nous ayons, nous, auparavant connu l'Égal, antérieurement à ce temps où pour la première fois la vue des égalités nous a donné l'idée que toutes elles aspirent à être telles qu'est l'Égal<sup>44</sup> »), ses thèses s'apparentent à des croyances, voire à une profession de *foi*, qui n'est du reste pas exempte d'un soupçon de doute, exprimé par la récurrence des adverbes modalisateurs (« vraisemblablement », « probablement », etc.). Le dernier livre de la *République* ne se clôt-il pas sur la narration et la leçon du mythe d'Er le Pamphylien, qui illustre le jugement et le destin des âmes après la mort, ainsi que leurs perpétuelles réincarnations ? « C'est ainsi, conclut Socrate, que le conte [*muthos*] a été sauvé de l'oubli et ne s'est point perdu. Il peut, si nous y ajoutons foi [*peithometha*], nous sauver nous-mêmes<sup>45</sup>. » Le salut (*soteria*) de l'âme dépendrait dès lors de la foi dans le mythe eschatologique, si ce n'est sotériologique, à l'exclusion des autres mythes, en particulier des mythes homériques, que Socrate condamne dans *La République* du fait qu'ils perpétuent une conception de l'âme comme souffle, ombre ou fumée<sup>46</sup>. À l'encontre de l'ancienne

41. *Ibid.*, p. 16 (67a).

42. *Ibid.*, p. 31 (75c).

43. *Ibid.*, p. 25 (72a).

44. *Ibid.*, p. 30 (74e-75a).

45. Platon, *La République*, éd. cit., t. VII.ii, p. 123-124 (621b-c).

46. Dans le livre III, après avoir cité plusieurs vers homériques, tels ceux du chant xvi de l'*Iliade* (« L'âme s'envola du corps et s'en alla chez Hadès, déplorant son destin et laissant la vigueur et la jeunesse »), Socrate observe

mythologie, la parole de Socrate est évangélique, dans un sens préchrétien : elle annonce la bonne nouvelle.

L'immolation par le jeune Platon de ses propres poèmes ainsi que, plus tard, le bannissement des poètes de *La République* sont donc bien des actes de foi, qui préfigurent les autodafés chrétiens des siècles postérieurs, à commencer par celui décrit dans les Actes des Apôtres lors de la prédication de Paul à Éphèse : « Une foule de fidèles venaient faire à haute voix l'aveu de leurs pratiques. Un bon nombre de ceux qui s'étaient adonnés à la magie firent un tas de leurs livres et les brûlèrent en public. [...] Ainsi, par la force du Seigneur, la Parole croissait et gagnait en puissance<sup>47</sup>. » « Magie » traduit ici *ta peri erga* : les arts occultes, curieux ou extravagants, qui peuvent se référer aux savoirs non conformes à la nouvelle doctrine.

Le christianisme des origines est en effet la religion d'une seule Parole, qui exige l'exclusion, voire l'extinction de toute voix discordante : « Les louanges de Jupiter et celles du Christ ne peuvent se trouver dans une même bouche », écrira Grégoire le Grand<sup>48</sup>. Les *Constitutions apostoliques*, datant du IV<sup>e</sup> siècle et reprenant textuellement la *Didascalie des apôtres* du siècle précédent, ordonnent dans le sixième article :

Écarte tous les livres païens. En effet, que t'importent les doctrines et lois étrangères ou les faux prophètes, qui de plus détournent de la foi les gens peu solides. Car que te manque-t-il dans la Loi de

---

que « plus ils sont poétiques, moins ils conviennent aux oreilles d'enfants et d'hommes qui doivent vivre libres » (*ibid.*, t. VI, p. 92-93 [386d-387b]). Platon aurait aussi bien pu citer les célèbres vers du chant XI de l'*Odyssée* : « Telle est la loi des mortels quand ils sont morts. En effet, les nerfs ne soutiennent plus les chairs et les os, et la force du feu ardent les consume aussitôt que la vie abandonne les os blancs, et l'âme vole comme un songe » (trad. Leconte de Lisle, Paris, A. Lemerre, 1868, p. 166).

47. Actes, XIX, 18-20.

48. « *Quia in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt.* » (*Patrologiæ cursus completus. Series latina*, éd. J.-P. Migne, Parisii, 1849, p. 1171. Je traduis.)

Dieu pour que tu te tournes vers ces mythes païens? Veux-tu lire des livres historiques? Tu as ceux des Rois. En écrits sapientiels et poétiques tu as les Prophètes, Job, l'auteur des Proverbes; tu y trouveras plus d'intelligence que dans tous les ouvrages poétiques et sapientiels, car ce sont les oracles du Seigneur le seul Dieu sage. Si tu recherches des œuvres lyriques, tu as les Psaumes; si c'est un écrit sur les origines, tu as la Genèse; si c'en est un sur les lois et les préceptes, tu as la glorieuse Loi du Seigneur Dieu. Écarte donc absolument tous les livres étrangers et diaboliques<sup>49</sup>.

Si la nouvelle foi chrétienne eut ses martyrs et vit ses premières œuvres immolées, sa constitution devait bientôt exiger le sacrifice de toute lettre qui lui fût *étrangère* et qui menaçât prétendument son intégrité.

À la suite de l'édit de Thessalonique promulgué par Théodose 1<sup>er</sup> en 380, le christianisme devint obligatoire (l'Église fut désormais *catholique*, c'est-à-dire universelle) et l'empereur ordonna la destruction des temples du paganisme, comprenant bien entendu des bibliothèques, tel le Sérapéum d'Alexandrie, le refuge des païens de la ville, de leurs statues et de leurs livres, détruit en 392<sup>50</sup>. Or comme cela s'est répété à maintes

49. *Les Constitutions apostoliques* [IV<sup>e</sup> siècle], trad. M. Metzger, Paris, Cerf, « Sources chrétiennes », 1985, t. I, p. 117.

50. L'événement est relaté, entre autres, par Socrate le Scholastique : « À l'instigation de l'évêque Théophile, un édit de l'empereur donnait l'ordre de détruire les temples des païens à Alexandrie, et que cela soit fait par les soins de Théophile. Investi de ce pouvoir, Théophile prit tous les moyens pour outrager les mystères des païens : il fit purifier le Mithraeum, renversa le Sérapéum. [...] Les sanctuaires étaient jetés à bas, les statues des dieux étaient fondues pour faire des vases et d'autres objets nécessaires à l'Église d'Alexandrie. » (*Histoire ecclésiastique* [c. 440], trad. P. Périchon et P. Maraval, Paris, Cerf, 2006-2007, t. IV-VII, p. 195-199.) Voir Mostafa el-Abbadî, *Vie et destin de l'ancienne Bibliothèque d'Alexandrie*, Paris, Unesco, 1992, p. 160-167; et Pierre Maraval, « Le devoir religieux des empereurs : de la tolérance à la répression », in *Chrétiens persécuteurs. Destructions, exclusions, violences religieuses au IV<sup>e</sup> siècle*, éd. M.-F. Baslez, Paris, A. Michel, 2014, p. 37-62.

reprises au cours de l'histoire, conformément à la constatation de Heine, l'immolation de l'œuvre ne fut souvent que le prélude au sacrifice de l'auteur, devenu lui-même l'étranger. Ou, en l'occurrence, de l'autrice étrangère. En mars 415, la philosophe, mathématicienne et astronome païenne Hypatie fut lynchée à Alexandrie par les *parabolains*, les « hardis » de la foi chrétienne, vraisemblablement à l'instigation du patriarche Cyrille (Père et Docteur de l'Église depuis 1882), qui venait par ailleurs de chasser des Juifs de la ville. Ce lynchage est rapporté entre autres par Jean, évêque de Nikiou, dans sa *Chronique* :

En ces temps existait, dans la ville d'Alexandrie, une femme païenne, philosophe, nommée Hypatie, qui ne s'occupait que de magie, d'astronomie et de musique. Elle avait séduit un grand nombre de personnes par les artifices de Satan. [...] Le peuple des fidèles, conduit par Pierre le magistrat, qui était un parfait serviteur de Jésus-Christ, se mit à la recherche de cette femme païenne qui, par ses artifices, avait séduit les habitants et le préfet. Ces hommes, ayant découvert l'endroit où elle se trouvait, s'y rendirent, l'arrachèrent de sa chaire et la traînèrent à la grande église, nommée Cæsaria. Cela se passait pendant le carême. Puis, l'ayant dépouillée de ses vêtements, ils la traînèrent dans les rues de la ville jusqu'à ce qu'elle mourût, et portèrent son corps à un lieu appelé Cinaron, où ils le brûlèrent. Toute la population entoura le patriarche Cyrille, et l'appela le *nouveau Théophile*, parce qu'il avait délivré la ville des dernières idoles<sup>51</sup>.

Si ce récit, postérieur de deux siècles à l'événement, manifeste une partialité qui impose la prudence dans son évaluation, il ne témoigne pas moins d'une position qui était devenue dominante au sein des Églises d'Orient et d'Occident<sup>52</sup>. Cyrille est certes

51. Jean de Nikiou, *Chronique* [VII<sup>e</sup> siècle], trad. H. Zotenberg, Paris, Imprimerie nationale, 1879, p. 99-103.

52. Les différentes sources qui relatent les faits sont discutées, en particulier, par Silvia Ronchey, *Ipazia. La vera storia*, Milan, Rizzoli, 2010 ; et par

nommé « le nouveau Théophile » en hommage à son oncle et prédécesseur à l'épiscopat d'Alexandrie, mort en 412, mais Jean suggère aussi que l'acte imputé au patriarche l'a rendu aimable à Dieu : *Theophilos*. La christianisation de l'Empire romain s'est opérée, aux IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, au moyen de l'éradication des rites païens, en particulier des pratiques sacrificielles, punies par des peines de plus en plus sévères, y compris par la condamnation à mort dès le milieu du IV<sup>e</sup> siècle, comme en témoignent plusieurs édits impériaux recueillis dans le Code théodosien<sup>53</sup>. Saint Paul n'avait-il pas écrit aux Éphésiens que « par sa mort sur la croix, le Christ [...] a détruit la haine » et qu'il est venu « annoncer la bonne nouvelle de la paix<sup>54</sup> » ?

Le meurtre d'Hypatie s'apparente pourtant à l'ancien rituel du *pharmakos* : « L'homme qu'une cité expulse de son territoire pour se purifier de toute souillure et prévenir ainsi un fléau naturel (ou y remédier)<sup>55</sup> ». Plusieurs sources soutiennent que l'expulsion du *pharmakos* s'accompagnait souvent de sa lapidation ou aboutissait à son immolation sur le bûcher<sup>56</sup>. Aussi le

---

Edward J. Watts, *Hypatia. The Life and Legend of an Ancient Philosopher*, New York, Oxford University Press, 2017, p. 121-134.

53. L'interdiction des sacrifices est ainsi ordonnée par Constantin en 323, par Constant en 341, par Constance en 356, par Valens en 364, par Théodose en 381, 385 et 392, par Arcadius en 395, par Honorius en 399 et par Théodose II en 423 et 435. L'édit de Constance du 19 février 356 est repris dans le livre XVI du Code théodosien (X, 6) : « Nous ordonnons de soumettre à la peine capitale les individus convaincus de s'être consacrés aux sacrifices ou d'avoir honoré les statues [*simulacra*]. » (Theodor Mommsen, *Les Lois religieuses des empereurs romains, de Constantin à Théodose II [412-438]. Code théodosien, livre XVI [1905]*, trad. J. Rougé, éd. R. Delmaire, Paris, Cerf, 2005, p. 435.)

54. Épître aux Éphésiens, II, 16-17.

55. Pierre Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots* [1968], éd. A. Blanc *et al.*, Paris, Klincksieck, 1999, p. 1178.

56. Le grammairien Harpocraton (I<sup>er</sup> siècle) note, dans son *Lexique*, que *Pharmakos* est le nom de celui qui a été lapidé pour avoir volé les vases sacrés d'Apollon, et que le rituel des Thargélies reproduit cet événement. Dennis Hughes discute ces sources dans *Human Sacrifice in Ancient Greece*, New York et Londres, Routledge, 1991, p. 139-165.

*pharmakos* est-il la victime expiatoire d'un rite sacrificiel de purification (*catharsis*). René Girard écrit :

La victime passe pour une souillure qui contamine toutes choses autour d'elle et dont la mort purge effectivement la communauté puisqu'elle y ramène la tranquillité. C'est pourquoi on promenait le *pharmakos* un peu partout, afin de drainer les impuretés et de les rassembler sur sa tête ; après quoi on chassait ou on tuait le *pharmakos* dans une cérémonie à laquelle toute la populace prenait part<sup>57</sup>.

C'est en ce sens que les chrétiens d'Alexandrie et l'évêque de Nikiou à leur suite ont pu concevoir le meurtre d'Hypatie, commis « pendant le carême » et, faut-il le souligner, resté impuni. Comme le *pharmakos*, la philosophe païenne fut traînée « dans les rues de la ville jusqu'à ce qu'elle mourût ». Socrate le Scholastique, l'une des sources contemporaines – et bien moins apologétiques – de Jean de Nikiou, précise que les fidèles « la tuèrent avec des tessons. Puis après l'avoir mise en pièces, ils détruisirent par le feu ses membres<sup>58</sup> ». Cet acte aurait ainsi permis de « délivr[er] la ville de ses dernières idoles ». Hypatie est en effet accusée par Jean d'être non seulement une « femme païenne, philosophe, [...] qui ne s'occupait que de magie, d'astronomie et de musique », mais encore une séductrice qui charmait les hommes par les « artifices de Satan ». Or en grec le *pharmakos* désigne, outre la victime expiatoire, également le magicien, le sorcier, l'empoisonneur : celui qui use du *pharmakon* (remède et poison) à des fins maléfiques, et mérite dès lors d'être expulsé ou exécuté. Hypatie, qui ne semble pourtant pas s'être occupée de médecine, serait donc l'ancêtre de *La Sorcière*, telle que la décrira, avec verve et une part d'imagination, Michelet : « L'infortunée qu'on poursuit tellement, la maudite, la proscrire, l'empoisonneuse qui guérissait, sauvait ?

57. René Girard, *La Violence et le Sacré*, Paris, B. Grasset, 1972, p. 138.

58. Socrate le Scholastique, *Histoire ecclésiastique*, *op. cit.*, t. IV-VII, p. 59-61.

la fiancée du Diable et du Mal incarné, qui a fait tant de bien, au dire du grand médecin de la Renaissance<sup>59</sup> » (Paracelse). Quel fut le salaire de ces femmes ?

On les paya en tortures, en bûchers. On trouva des supplices exprès ; on leur inventa des douleurs. On les jugeait en masse, on les condamnait sur un mot. Il n'y eut jamais une telle prodigalité de vies humaines. Sans parler de l'Espagne, terre classique des bûchers, où le Maure et le Juif ne vont jamais sans la sorcière, on en brûle sept mille à Trèves, et je ne sais combien à Toulouse, à Genève cinq cents en trois mois (1513), huit cents à Wurtzbourg, presque d'une fournée, mille cinq cents à Bamberg (deux tout petits évêchés!)<sup>60</sup>

La chasse aux sorcières s'est ainsi poursuivie au moins jusqu'au XVIII<sup>e</sup> siècle en Occident, en faisant plusieurs dizaines de milliers de victimes<sup>61</sup>.

Le meurtre d'Hypatie s'apparente d'autant plus à un sacrifice qu'il est précédé de la destruction de la statue colossale de Sérapis à Alexandrie en 392, lors de la *purification* des temples païens menée par l'évêque Théophile<sup>62</sup>. Les récits de cette destruction annoncent ceux du lynchage de la philosophe. Selon Rufin d'Aquilée, la statue fut démembrée et brûlée membre par membre<sup>63</sup>. Théodoret de Cyr ajoute que les fidèles

59. Jules Michelet, *La Sorcière*, Paris, E. Dentu, 1862, p. ix.

60. *Ibid.*, p. x.

61. Guy Bechtel, après avoir passé en revue les données des chercheurs, estime le nombre de victimes de cinquante à cent mille (*La Sorcière et l'Occident. La destruction de la sorcellerie en Europe des origines aux grands bûchers*, Paris, Plon, 1997, p. 984-990).

62. Voir n. 50.

63. « La tête arrachée du cou est traînée, dépouillée du boisseau. Les pieds et les autres membres, brisés à coups de hache, sont traînés çà et là avec des cordes, et la vieille idole vermoulue est brûlée membres par membres dans les divers quartiers, en présence de cette Alexandrie qui l'adorait. » (Rufin d'Aquilée, *Histoire ecclésiastique* [402 ou 403], trad. J.-M.-S. Gorini, in *Mélanges littéraires extraits des Pères latins*, Lyon et Paris, Girard et Jossierand, 1864, t. II, p. 95.)

« traînèrent [s]a tête à travers toute la ville<sup>64</sup> » (« afin de drainer les impuretés et de les rassembler sur sa tête », dirait Girard). Mais les anciens historiens chrétiens s'accordent à reconnaître dans l'immolation des idoles un acte de délivrance de l'Église des restes du paganisme<sup>65</sup>. On l'a vu, Jean de Nikiou allait tirer la même conclusion du meurtre d'Hypatie. Pour paraphraser Heine, on pourrait dire que là où l'on brûle l'idole, on finit par brûler la femme.

Ce meurtre ne pouvait en aucun cas être qualifié de sacrifice par les chrétiens, pour la simple raison que le sacrifice suprême est l'exclusivité du Christ, dont la Passion devait précisément mettre un terme aux sacrifices (« par la croix, il a détruit la haine »). Le destin d'Hypatie évoque plutôt la mise à mort de l'*homo sacer*, tel que l'avait défini le grammairien latin Festus au II<sup>e</sup> siècle : « On donne l'épithète de *sacer* à l'homme que le peuple a jugé pour un crime ; il n'est pas permis de le sacrifier, mais celui qui le tue n'est pas condamné pour homicide [...]. De là, dans le langage familier, on appelle *sacer* tout homme méchant et mauvais<sup>66</sup> ». Un homme était déclaré *sacer* par la voix du peuple, par plébiscite, en dehors de tout cadre juridique. Hypatie s'identifierait de la sorte à une *femina sacra*, du fait qu'elle fut livrée à la foule meurtrière sans avoir été jugée, et que son assassinat resta impuni.

Giorgio Agamben voit dans l'exclusion de l'*homo sacer* et dans la violence à laquelle il est exposé la « sphère [...] de la décision souveraine, qui suspend la loi dans l'état d'exception ; [...] le souverain étant celui par rapport à qui tous les hommes

64. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* [V<sup>e</sup> siècle], trad. P. Canivet, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 530, 2009, t. II, p. 435.

65. Rufin écrit : « Ainsi se terminèrent les vaines superstitions et les erreurs invétérées de Sérapis » (*Histoire ecclésiastique*, éd. cit., p. 95) ; et Théodoret : « Voilà comment par toute la terre et la mer furent détruits les temples des démons » (*Histoire ecclésiastique*, éd. cit., t. II, p. 435-437).

66. Festus grammaticus, *De la signification des mots* [II<sup>e</sup> siècle], trad. A. Savagner, Paris, C.L.F. Panckoucke, 1846, t. I, p. 571-572.

sont potentiellement *homines sacri*<sup>67</sup> ». Le pouvoir du souverain de disposer de la vie de ses sujets se rapprocherait ainsi de la *patria potestas*, le pouvoir de vie et de mort (*vitae necisque potestas*) du père sur ses enfants, qu'on trouve énoncé jusque dans le Code théodosien (IV, 8, 6pr) au v<sup>e</sup> siècle et dans le Code Justinien (VIII, 46, 10) au vi<sup>e</sup> siècle<sup>68</sup>. Le meurtre impuni d'Hypatie, autorisé si ce n'est commandité par le patriarche Cyrille en 415, constitue dès lors un acte de souveraineté qui aurait permis à celui-ci d'asseoir son pouvoir – éminemment politique<sup>69</sup> – sur la *polis* d'Alexandrie et, au-delà, sur la chrétienté; un pouvoir qu'il allait du reste consolider lors du concile d'Éphèse en 431, aboutissant à la proscription du patriarche de Constantinople Nestorius et à la condamnation du nestorianisme comme hérésie.

L'iconoclasme, le biblioclasme et, souvent à leur suite, le meurtre, voire les massacres sont avant tout des gestes politiques, mais qui n'allaient pas moins être présentés comme des actes de foi, des autodafés. Si le bûcher des livres de « magie » avait déterminé, d'après les Actes des Apôtres, l'accroissement et la montée en puissance de la Parole du Seigneur<sup>70</sup>, il devait en être de même pour les idoles (*eidola* : les images illusoires, par opposition à l'*eidos* : la forme vraie)

67. Giorgio Agamben, *Homo sacer I. Le pouvoir souverain et la vie nue* [1995], trad. M. Raiola, Paris, Seuil, 1997, p. 92-94.

68. Agamben écrit : « Les Romains percevaient une affinité si essentielle entre la *vitae necisque potestas* du père et l'*imperium* du magistrat que le registre du *ius patrium* et celui du pouvoir souverain étaient pour eux étroitement entrelacés. » Le philosophe reconnaît dans cette affinité « une sorte de mythe généalogique du pouvoir souverain : l'*imperium* du magistrat n'est que la *vitae necisque potestas* du père étendue à tous les citoyens » (*ibid.*, p. 98-99).

69. Selon Agamben : « La vie humaine ne se politise que par l'abandon à un pouvoir inconditionné de mort. Le lien souverain, qui n'est en fait qu'une déliaison, précède le lien de la norme positive ou du pacte social; et ce que cette déliaison implique et produit – la vie nue, qui habite le non-lieu entre maison et cité – est, du point de vue de la souveraineté, l'élément politique originaire. » (*Ibid.*, p. 100.)

70. Voir n. 47.

et pour Hypatie, la philosophe païenne. Son sacrifice permet au corps de l'Église de se constituer en se dégageant de ce qu'elle définit par là même comme un corps étranger : celui de la femme philosophe, qualifiée de « magicienne », de « séductrice » et, plus tard, de « sorcière ». Girard soutient que la fonction de la victime expiatoire est d'« attirer sur elle toute la violence maléfique pour la transformer, par sa mort, en violence bénéfique, en paix et en fécondité<sup>71</sup> ». Mais la pratique sacrificielle vise en l'occurrence à la consolidation d'un pouvoir, s'énonçant par la « puissance de la Parole » et fondé sur la *terreur*. Si le corps de l'Église livre le corps de l'autre à la violence, c'est parce qu'il se sent lui-même menacé. La logique du sacrifice n'est nullement celle de l'apaisement (en dépit de « la bonne nouvelle de la paix » annoncée par saint Paul), mais bien de l'escalade de la violence, qui ne saurait s'achever que par l'élimination de toute hétérodoxie, ce qui est utopique<sup>72</sup>. Le sacrifice est, en définitive, un acte autodestructeur. L'on ne peut atteindre la pureté de l'idée désincarnée, incorporelle, dont rêvait déjà Platon, par la voie d'une soi-disant « purification » (*catharsis*) sacrificielle, qui s'entache nécessairement de sang et de cendres.

## CATHARSIS

On a constaté que Socrate, dans le *Phédon*, conçoit précisément la *catharsis* en termes de sacrifice, conformément au rituel du *pharmakos*<sup>73</sup> : la pureté et le salut de l'âme exigent

71. Girard, *La Violence et le Sacré*, *op. cit.*, p. 138.

72. Girard le reconnaît : « On ne peut pas se passer de la violence pour mettre fin à la violence. Mais c'est précisément pour cela que la violence est interminable. Chacun veut proférer le dernier mot de la violence et on va ainsi de représaille en représaille sans qu'aucune conclusion véritable n'intervienne jamais. » (*Ibid.*, p. 45.)

73. Le substantif *katharsion* (purge, purification, expiation) apparaît notamment dans la glose d'Harpocraton sur le *pharmakos* : « À Athènes,

le sacrifice du corps. L'idéalisme de Platon est foncièrement anti-esthétique : non seulement il proscrit les « amours, désirs, craintes, imaginations de toute sorte », mais il se fonde surtout sur une conception de l'idée (*eidos*) qui ne peut être perçue que par « la seule pensée, sans recourir dans l'acte de penser ni à la vue, ni à quelque autre sens [*aisthesis*] » ; de sorte qu'il est nécessaire, selon Socrate, de se « débarrass[er] de ses yeux, de ses oreilles, et, à bien parler, du corps tout entier<sup>74</sup> ». On comprend dès lors mieux l'exigence de bannir de *La République* « cette partie de la poésie qui consiste dans l'imitation<sup>75</sup> », à savoir les mythes et fictions issus d'Homère, du fait qu'ils sont accusés de corrompre l'âme de ceux qui les écoutent. Le poète épique ou tragique est ainsi assimilé à un sorcier ou magicien (*goes*)<sup>76</sup>, méritant la sentence réservée au *pharmakos* : l'empoisonneur, « celui qu'on immole en expiation des fautes d'un autre<sup>77</sup> ».

Socrate avait pourtant révélé l'existence d'un antidote (*pharmakon*) au poison de la fiction, consistant dans la connaissance qui permet de démystifier le mythe. Si ce n'est que le *pharmakon* est, en tant que substance, à la fois le remède et le poison, dont se sert la personne du *pharmakos* pour ensorceler, charmer, empoisonner, enchanter ou guérir ses victimes. L'opposition qu'établit Socrate entre un *pharmakon* de raison (*logos*) et un *pharmakon* comme poison (*muthos* : la fable), le conduisant à bannir le poète en tant que *pharmakos*, est illusoire ; il n'est qu'un *pharmakon* qui, selon Hippocrate, désigne « tout ce qui modifie l'état présent » : « La maladie est produite par

---

deux hommes étaient expulsés afin de purifier la cité. » (Cité par Jacques Derrida, « La pharmacie de Platon » [1968], in *La Dissémination*, Paris, Seuil, 1972, p. 162-163.)

74. Platon, *Phédon*, éd. cit., p. 14 (65e-66a).

75. *Id.*, *La République*, éd. cit., t. VII.ii, p. 82 (595a).

76. *Ibid.*, p. 88 (598d).

77. Selon la définition de Bailly, *Dictionnaire grec-français*, Paris, Hachette, 1903, p. 2055.

les semblables ; et par les semblables que l'on fait prendre, le patient revient de la maladie à la santé<sup>78</sup>. »

Platon assimile du reste l'écriture et le livre au *pharmakon* – au sens de poison plutôt que d'antidote – dans le *Phèdre*. Dès le début du dialogue, Socrate reproche à son disciple : « Tu m'as l'air d'avoir découvert la drogue [*pharmakon*] pour me faire sortir ! [...] Avec des discours qu'en avant de moi tu tendras ainsi en feuillets [*logous... en bibliois*], visiblement tu me feras circuler à travers l'Attique entière<sup>79</sup>. » Plus loin, Socrate recrée le mythe de l'invention de l'écriture :

« Voici, ô Roi, dit Theuth, une connaissance qui aura pour effet de rendre les Égyptiens plus instruits et plus capables de se remémorer : mémoire aussi bien qu'instruction ont trouvé leur remède [*pharmakon*] ! » Et le Roi de répliquer : « [...] Ce n'est donc pas pour la mémoire, c'est pour la remémoration que tu as découvert un remède. Quant à l'instruction [*sophia*], c'en est la semblance [*doxa*] que tu procures à tes élèves, et non point la réalité [*aletheia*] »<sup>80</sup>.

On a peine à croire que le paradoxe d'un Socrate condamnant l'écriture en tant que simulacre du savoir dans un livre de philosophie écrit par Platon ait pu échapper à ce dernier<sup>81</sup>. Mais ce paradoxe de l'autodafé ou du biblioclisme au sein du

78. Hippocrate, *Des lieux dans l'homme* [v<sup>e</sup>-iv<sup>e</sup> siècles av. J.-C.], trad. É. Littré, in *Œuvres complètes*, Paris, J.-B. Baillière, 1849, t. VI, p. 341 et 335.

79. Platon, *Phèdre*, trad. L. Robin, *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IV.III p. 7-8 (230d-e).

80. *Ibid.*, p. 87-88 (274e-275a).

81. Derrida souligne ce paradoxe : « Socrate, “celui qui n'écrit pas”, n'est-il pas aussi un maître du *pharmakon* ? Et par là, ne ressemble-t-il pas à s'y méprendre à un sophiste ? à un *pharmakeus* ? à un magicien, à un sorcier, voire à un empoisonneur ? » (« La pharmacie de Platon », art. cit., p. 145) ; et à propos de l'assimilation de l'écriture à un *pharmakon* dans le *Phèdre* : « Ce *pharmakon*, cette “médecine”, ce philtre, à la fois remède et poison, s'introduit déjà dans le corps du discours avec toute son ambivalence. Ce charme, cette vertu de fascination, cette puissance d'envoûtement

livre, qu'on a déjà repéré dans le *Don Quichotte*, n'allait cesser de paraître dans l'histoire littéraire, en devenant à son tour une source d'écriture, productrice de nombreux livres. C'est à ce paradoxe, on l'a dit, qu'est consacrée cette étude.

Dans sa définition de la tragédie, Aristote reprend certes le terme de *catharsis*, mais dans un sens opposé à la conception socratique : « Au moyen de la pitié [*eleos*] et de l'effroi [*phobos*], [la tragédie] opère la purgation [*catharsis*] des afflictions [*pathemata*] de ce genre<sup>82</sup>. » L'auteur de *La Poétique* abandonne ainsi la dimension sacrificielle de la *catharsis* pour privilégier son acception thérapeutique, issue de la théorie hippocratique des humeurs. Le verbe *kathairo* (je nettoie, je purifie, je purge) apparaît dans plusieurs aphorismes attribués à Hippocrate, tel celui-ci : « Les déjections crues proviennent de l'atrabile [*chole melaina* : la bile noire, l'humeur de la mélancolie]. Si quelque matière s'arrête sans que le corps en soit purgé [*kekatharmeno*], cela est fâcheux<sup>83</sup>. » La *catharsis* aristotélicienne est donc bien une purge affective, sans effusion de sang : elle désigne l'effet salutaire produit par la représentation de la tragédie sur l'affect du spectateur ; en exposant celui-ci à la figuration scénique de ses traumatismes et de ses phobies, l'expérience cathartique lui permet de s'en délivrer, selon le principe hippocratique des « semblables ».

---

peuvent être – tour à tour ou simultanément – bénéfiques et maléfiques.» (*Ibid.*, p. 87.)

82. Aristote, *La Poétique*, trad. B. Gernez, Paris, Les Belles Lettres, 1997, p. 21 (1449b). Je modifie légèrement la traduction. La conception aristotélicienne de la *catharsis* a fait l'objet d'une querelle exégétique pluri-séculaire qui s'est poursuivie jusqu'à nos jours. Voir l'état de la question proposé par Pierre Destrée, « La purgation des interprétations : conditions et enjeux de la catharsis poétique chez Aristote », in J.-C. Darmon (dir.), *Littérature et thérapeutique des passions. La catharsis en question*, Paris, Hermann, 2011, p. 13-35.

83. Hippocrate, *Aphorismes* [v<sup>e</sup> siècle av. J.-C.], trad. É. Littré, in *Œuvres complètes*, éd. cit., t. IV, p. 603.

Aristote dénonce également l'antinomie établie par Socrate entre la « vérité » et la fiction tragique comme « imitation », qui en serait éloignée de trois degrés<sup>84</sup>. Au contraire, en tant que *mimesis*, la fiction (de *fictio* : l'action de façonner, de forger des mots, de feindre, d'imaginer, d'inventer, de représenter, etc.) serait la voie primordiale de la connaissance :

Dès l'enfance, les hommes sont naturellement enclins à imiter (et l'homme diffère des autres animaux en ceci qu'il y est plus enclin qu'eux et qu'il acquiert ses premières connaissances par le biais de l'imitation) et tous les hommes trouvent du plaisir aux imitations. Un indice est ce qui se produit dans les faits : nous prenons plaisir à contempler les images les plus précises des choses dont la vue nous est pénible dans la réalité comme les formes des monstres les plus répugnants et les cadavres<sup>85</sup>.

Ce plaisir est certes rendu possible par la distance esthétique qui maintient le spectateur éloigné du danger, mais on suppose qu'Aristote songe déjà à la fonction de la *catharsis* tragique face au trauma de la mort (figurée en l'occurrence par les cadavres), en annonçant la méthode cathartique développée par Josef Breuer et Sigmund Freud, qui allait conduire à la découverte de l'inconscient et à la naissance de la psychanalyse.

La conception freudienne et breuerienne de la *catharsis* peut, à bien des égards, être considérée comme une glose de la définition aristotélicienne de la tragédie<sup>86</sup>. La « *talking cure* » (cure par la parole), le « *chimney sweeping* » (ramonage de cheminée) dont parle Anna O. à propos de sa thérapie (le « cas »

84. Voir n. 35.

85. Aristote, *La Poétique*, éd. cit., p. 11-13 (1448b).

86. Jacques Le Rider a montré l'influence de l'« interprétation médicale de la *catharsis* », développée par le philologue Jacop Bernays dans les *Traits fondamentaux du traité perdu d'Aristote sur l'effet de la tragédie* (1857), sur les premières études de Freud (« De Bernays à Gomperz : les références philologiques à la *catharsis* chez Freud », in *Littérature et thérapeutique des passions*, op. cit., p. 153-165).

qui transpose – fictivement? – la cure de Bertha Pappenheim), lui faisant revivre affectivement ses traumatismes au point d'en abolir les symptômes, s'apparente effectivement à la *catharsis* tragique<sup>87</sup>. Dans les premiers écrits de Freud, les symptômes névrotiques sont en effet assimilés à des « symboles mnésiques » qui *imitent* les événements traumatiques « oubliés<sup>88</sup> ». Le récit cathartique, en ressuscitant les affects refoulés, permettrait ainsi au patient (de *patiens* : celui qui souffre) de les extérioriser tout en prenant conscience de son mal, afin de ne plus en souffrir. Le *pathos*, que Socrate exhorte à réprimer car il affecte ce qu'il nomme la « mauvaise partie de l'âme<sup>89</sup> », ne serait-il pas lui-même un *pharmakon*? Freud observe, à la suite d'Hippocrate, que « c'est apparemment de ces *affects* que dépendent et la maladie et le rétablissement de la santé<sup>90</sup> ». Le mal qui s'est dissimulé dans l'inconscient du spectateur ou du patient trouve dès lors dans la représentation cathartique une figuration non seulement inoffensive, mais surtout bienfaisante. Aussi l'autodafé factuel, la purge des livres et le sacrifice de l'auteur ne sont-ils d'aucune efficacité pour résoudre le conflit et apaiser la violence; ils en relancent, au contraire, le cycle. Seul un succédané (l'*Ersatz* ou *Surrogat* de Freud<sup>91</sup>) est en mesure de rompre ce cycle : il s'agit de

87. Voir Sigmund Freud et Josef Breuer, *Études sur l'hystérie* [1895], trad. A. Berman, Paris, PUF, 1956, p. 21-22.

88. *Ibid.*, p. 71. Dans sa « première leçon », Freud écrit : « Les symptômes étaient, pour ainsi dire, comme des résidus d'expériences émotives que, pour cette raison, nous avons appelés plus tard *traumatismes psychiques*; leur caractère particulier s'apparentait à la scène traumatique qui les avait provoqués. Selon l'expression consacrée, les symptômes étaient déterminés par les scènes dont ils formaient les résidus mnésiques, et il n'était plus nécessaire de voir en eux des effets arbitraires et énigmatiques de la névrose. » (*Cinq Leçons sur la psychanalyse* [1910], trad. Y. Le Lay, Paris, Payot, 1966, p. 14.)

89. Voir Platon, *La République*, éd. cit., t. VII.ii, p. 94-99 (602c-604e).

90. Freud, *Cinq Leçons sur la psychanalyse*, *op. cit.*, p. 19.

91. Le concept de *Surrogat*, qui allait ensuite évoluer vers l'*Ersatzbildung* ou « formation substitutive », apparaît dès les premières études de Freud sur les « psychonévroses » : « Pour la connexion secondaire de l'affect devenu

remplacer le sacrifice de la personne du *pharmakos* par l'usage de la substance du *pharmakon*, le poison servant de remède, ou de substituer la *katharsis* thérapeutique à l'élimination du corps du *katharma*<sup>92</sup>. Pour être efficace, pour conduire à l'apaisement, la purge ne peut se faire que sur le plan affectif : par la parole, par les plaintes, par la confession ou par les larmes, selon Breuer et Freud ; ou encore par l'écriture et par le livre, que Platon assimilait précisément mais péjorativement à un *pharmakon*, avant que Plutarque ne parle, positivement à propos du discours – désormais écrit – de Socrate, d'un *kathartikon pharmakon* : le remède purgatif<sup>93</sup>. Le paradoxe du livre brûlé dans le livre révèle ainsi son sens rédempteur : le supplément d'écriture conjure sa disparition dans les flammes. En intégrant la fiction de l'autodafé, le livre prouve qu'il en est réchappé : il affirme sa propre existence. Non seulement cette fiction jalonne l'histoire littéraire mais, depuis Platon, elle en constitue le fondement antithétique, tout en fournissant le prétexte d'une poétique<sup>94</sup>.

---

libre peut être utilisée toute représentation qui, ou bien selon sa nature est susceptible d'être unie avec un affect de telle qualité, ou bien qui a avec la représentation inconciliable certaines relations par suite desquelles elle apparaît utilisable comme succédané [*Surrogat*] de celle-ci. » (« Les névroses psychoses-de-défense » [1894], trad. J. Altounian et A. Bourguignon, in *Œuvres complètes. Psychanalyse [1894-1899]*, Paris, PUF, 1989, p. 12.)

92. Girard observe que « le glissement qui conduit du *katharma* humain à la *katharsis* médicale est parallèle à celui qui conduit du *pharmakos* humain au terme *pharmakon* qui signifie à la fois poison et remède. Dans les deux cas, on passe de la victime émissaire ou plutôt de son représentant, à la drogue double, à la fois maléfique et bénéfique, c'est-à-dire à une transposition physique de la dualité sacrée. » (*La Violence et le Sacré, op. cit.*, p. 399.)

93. Plutarque, *Moralia* [I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle], trad. H. Cherniss, Cambridge, Harvard University Press, « Loeb classical library », 1976, t. XIII.1, p. 22 (999f).

94. William Marx écrit : « C'est quand elle commence à avoir des ennuis que la littérature commence tout court. Elle ne débute pas plus avec Homère qu'avec *Gilgamesh* ou qu'avec l'époque romantique, mais avec Platon chassant les poètes de la cité, comme Dieu avait chassé de l'Éden nos premiers parents. Voilà sa genèse, et celle-là est historique. / Tant qu'on vit dans l'inconscience,

## LE FEU

La chaîne des sacrifices n'est pourtant jamais complètement rompue, de même que le feu destructeur ne cesse de couvrir. L'on se demandera dès lors – avec peu d'espoir de trouver une réponse définitive – ce qui a bien pu prêter à ce même feu et à ces mêmes sacrifices des vertus purificatrices, alors que les taches de sang et de cendres, à partir desquels s'écrit l'histoire, demeurent presque indélébiles. Michel Foucault observe que « le supplice, même s'il a pour fonction de “purger” le crime, ne réconcilie pas ; il trace autour ou, mieux, sur le corps même du condamné des signes qui ne doivent pas s'effacer<sup>95</sup> ». Quant à Gaston Bachelard, il avance quelques hypothèses au sujet de la surestimation des propriétés purificatrices du feu :

Une des raisons les plus importantes de la valorisation du feu dans ce sens est peut-être la *désodorisation*. C'est en tout cas une des preuves les plus directes de la purification. [...] Une deuxième raison du principe de purification par le feu [...], c'est que le feu sépare les matières et anéantit les impuretés matérielles. Autrement dit, ce qui a reçu l'épreuve du feu a gagné en homogénéité, donc en pureté<sup>96</sup>.

Le philosophe reconnaît cependant : « Ce qui ralentit la purification de l'idée de feu, c'est que le feu laisse des cendres. Les cendres sont souvent considérées comme de véritables excréments<sup>97</sup>. » La pureté invoquée par les incendiaires de l'histoire, depuis Platon jusqu'aux nazis et au-delà, en passant par les premiers chrétiens d'Alexandrie, les inquisiteurs et tant d'autres,

---

on n'existe pas» (*La Haine de la littérature, op. cit.*, p. 32). Je dirais plutôt : tant qu'on vit dans l'inconscience, on n'a pas d'histoire.

95. Michel Foucault, *Surveiller et Punir. Naissance de la prison*, Paris, Gallimard, 1975, p. 44.

96. Gaston Bachelard, *La Psychanalyse du feu* [1938], Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1949, p. 168-169.

97. *Ibid.*, p. 171.

cette pureté est un mythe, aux conséquences le plus souvent catastrophiques. L'explication de ce mythe est, de nouveau, hors de notre portée ; il importera toutefois de s'interroger sur sa persistance et sur la fascination qu'il n'a cessé d'exercer.

En élaborant son « complexe d'Empédocle » qui, selon la légende, se serait donné la mort en se jetant dans les flammes de l'Etna, Bachelard s'adonne à la « rêverie » : « Le feu suggère le désir de changer, de brusquer le temps, de porter toute la vie à son terme, à son au-delà. Alors la rêverie est vraiment prenante et dramatique ; elle amplifie le destin humain ; elle relie le petit au grand, le foyer au volcan, la vie d'une bûche et la vie d'un monde. L'être fasciné entend l'*appel du bûcher*<sup>98</sup>. » Plus qu'une simple fascination, la vue du feu provoque l'*éblouissement*, le trouble de cette même vue qui entraîne la perte de l'entendement. Le pouvoir destructeur du feu ne se limite pas à la sphère matérielle et corporelle, mais s'étend aux facultés intellectuelles de ceux qui le regardent : le feu est inintelligible.

Elias Canetti, l'auteur du roman *Die Blendung* (l'éblouissement ou l'aveuglement, traduit sous le titre *Auto-da-fé*), voit dans le feu « le symbole le plus puissant » de ce qu'il conceptualise comme « la masse » : « Le plus impressionnant de tous les moyens de destruction est le feu. Il est visible de loin et attire les autres. Il détruit irrémédiablement. Après un incendie rien n'est plus ce qu'il était. La masse qui met le feu se croit invincible. Tout le monde se joindra à elle pendant que le feu gagne. Il anéantira tout ce qui est ennemi<sup>99</sup>. » Canetti ne consacre que quelques pages de son essai à la montée du nazisme au début des années 1930, mais il ne fait aucun doute que le souvenir de l'autodafé nazi du 10 mai 1933, qui entama la Catastrophe à venir, sous-tend tout son livre :

98. *Ibid.*, p. 35.

99. Elias Canetti, *Masse et Puissance* [1960], trad. R. Rovini, Paris, Gallimard, 1966, p. 17.

La masse, qui autrefois prenait la fuite devant le feu, se sent maintenant attirée par lui avec une force extrême. On connaît l'effet magique des incendies sur les hommes de toute espèce. Ils ne se contentent plus de foyers et des fours que chaque groupe établi entretient pour son usage privé; ils veulent un feu visible de loin qu'ils puissent entourer, autour duquel ils puissent faire bloc<sup>100</sup>.

La Shoah a certes un caractère exceptionnel qui défie l'entendement<sup>101</sup>; l'analogie qu'établit Canetti entre les propriétés du feu et le phénomène de masse<sup>102</sup>, conduisant à la perte de sa maîtrise, a toutefois une portée universelle, dont on examinera de nombreuses occurrences. On peut même dire que l'état d'exception correspond au feu qui n'est plus maîtrisé, en même temps qu'il s'y figure; un feu qui se propage du foyer au bûcher jusqu'à l'incendie et à l'embrasement généralisé (guerre, massacres, génocide). Le feu est l'agent de la *table rase*: « Ce qui était distinct, le feu le réunit en un rien de temps, écrit encore Canetti. Les objets isolés et divers vont tous se perdre dans les mêmes flammes. Ils deviennent si bien identiques qu'ils disparaissent: maisons, êtres vivants, tout est saisi par le feu<sup>103</sup>. » Pour ce qui nous intéresse ici, le bûcher ne fait aucune distinction entre le livre et l'auteur, au point d'effacer leur différence aux yeux du spectateur ébloui. On interrogera de plus près, dans la troisième partie, l'ambivalence fondamentale du feu en tant qu'agent à la fois destructeur et créateur, proprement poétique.

---

100. *Ibid.*, p. 81.

101. Canetti écrit: « Aujourd'hui encore l'esprit s'égaré à essayer de comprendre que les Allemands aient pu aller si loin, participer à un crime aussi démesuré, voire seulement le tolérer ou l'ignorer. » (*Ibid.*, p. 199.)

102. « [Le feu] est toujours pareil à lui-même; il se propage rapidement; il se communique et est insatiable; il peut prendre naissance partout, très soudainement; il est multiple; il est destructeur; il a un ennemi; il s'éteint: il agit comme s'il était vivant, et il est traité comme tel. Toutes ces propriétés sont celles de la *masse*. » (*Ibid.*, p. 79-80.)

103. *Ibid.*, p. 79.

## FICTION

Si l'autodafé est une étape dans le processus de destruction visant à l'anéantissement (que désigne étymologiquement le mot « holocauste », de l'épithète grecque *holocaustos* : brûlé entièrement), sa fiction est bien une forme de compensation, ou une ébauche de rédemption. On a déjà observé qu'Aristote prête à la *mimésis* tragique non seulement une fonction cathartique, mais encore une valeur heuristique (« l'homme [...] acquiert ses premières connaissances par le biais de l'imitation »). Selon Freud, c'est la méthode cathartique elle-même qui est un moyen de connaissance : « Il s'agissait d'apprendre du malade quelque chose qu'on ne savait pas et que lui-même ignorait. [...] Lorsque [mes malades] prétendaient ne plus rien savoir, je leur affirmais qu'ils savaient, qu'ils n'avaient qu'à parler<sup>104</sup>. » À l'encontre de Platon, Aristote avance par ailleurs que « la poésie est quelque chose de plus philosophique et qui a plus de valeur que l'histoire : la poésie exprime plutôt le général, l'histoire le particulier<sup>105</sup> ».

L'inventeur de la poétique ne pose certes pas le problème en termes logiques, mais il n'annonce pas moins les thèses des logiciens et des théoriciens de la fiction comme *monde possible*. En corrigeant l'erreur fréquente, héritée de Platon, de croire que « la fiction consistait en mensonges », John Searle soutient que l'autrice d'une fiction « n'a pas à répondre de sa vérité » car cette question « ne se pose pas » : « Elle feint [...] de faire une assertion, ou elle fait semblant de faire une assertion, [...] ou elle imite l'action d'asserter<sup>106</sup>. » Le philosophe du langage déclare ne pas « attacher de valeur particulière à aucun de ces verbes », mais Joëlle Proust, dans sa traduction, semble bien

104. *Cinq Leçons sur la psychanalyse, op. cit.*, p. 25.

105. *La Poétique*, éd. cit., p. 35 (1451b).

106. John R. Searle, « Le statut logique du discours de la fiction » [1975], trad. J. Proust, in *Sens et Expression. Études de théorie des actes de langage*, Paris, Minuit, 1982, p. 108.

souligner leurs connotations aristotéliennes (l'imitation [*mimesis*] et la vraisemblance [*eikos*]), tout en retenant le verbe étymologique de la fiction : *feindre* (*to pretend* chez Searle). C'est sur ce même verbe qu'Umberto Eco fonde le *pacte fictionnel* entre l'auteur et le lecteur : « Comme l'a dit Searle, l'auteur *feint* de faire une affirmation vraie. Nous acceptons le pacte fictionnel et nous feignons de penser que ce qu'il nous raconte est réellement arrivé<sup>107</sup>. »

Aristote avait du reste marqué la différence modale, et partant ontologique, entre la fiction et le réel : « Le rôle du poète ne consiste pas à dire ce qui s'est passé mais ce qui pourrait arriver, ce qui est possible selon le vraisemblable ou le nécessaire<sup>108</sup>. » Il préfigurait ainsi la théorie des mondes possibles appliquée à la fiction, telle que l'ont développée, entre autres, Lubomír Doležel et Thomas Pavel à partir de la logique modale de Saul Kripke et de sa célèbre proposition de possibilité : « Sherlock Holmes n'existe pas, mais dans d'autres états de choses, il aurait existé<sup>109</sup>. » Si la fiction, selon Aristote, est « plus philosophique » que l'histoire, c'est peut-être bien parce qu'elle permet d'envisager, au-delà du réel, des réalités qui, en retour, en viennent à mettre ce même réel en question : « La structure de notre monde, écrit Pavel, semble dès lors posséder une plasticité irréductible, qui exclut l'existence d'un point de vue privilégié à partir duquel l'organisation du savoir puisse être

107. Umberto Eco, *Six Promenades dans les bois du roman et d'ailleurs* [1994], trad. M. Bouzaher, Paris, B. Grasset, 1996, p. 101-102.

108. *La Poétique*, éd. cit., p. 35 (1451a).

109. Saul A. Kripke, « Semantical Considerations on Modal Logic », *Acta Philosophica Fennica*, n° 16, 1963, p. 85. Cité et traduit par Thomas Pavel, *Univers de la fiction* [1988], Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2017, p. 79. Voir aussi Lubomír Doležel, « Possible Worlds and Literary Fictions », in *Possible Worlds in Humanities, Arts and Sciences*, éd. S. Allén, Berlin et New York, W. de Gruyter, 1988, p. 221-242.

maîtrisée<sup>110</sup>. » Pavel oppose notamment la fiction, en tant que « *jeu de faire-semblant*<sup>111</sup> », au mythe :

Tandis que la croyance aux mythes de la communauté est obligatoire, l'adhésion à la fiction est libre et clairement limitée du point de vue spatial et temporel. En outre, les mythes sont tous censés être éternellement vrais et inchangeables, tandis que de nouvelles constructions fictionnelles, à l'instar de nouveaux jeux, restent toujours possibles<sup>112</sup>.

Aussi la fiction est-elle un espace symbolique de liberté dont les limites ne sont fixées que par l'imagination de son créateur, qui définit sa propre logique, en admettant éventuellement la contradiction. Pavel évoque par exemple « l'image de Sherlock Holmes dessinant calmement des cercles carrés<sup>113</sup> ». On comprend dès lors mieux la suspicion, si ce n'est la haine que la fiction suscite dans la pensée dogmatique ou totalitaire.

On a constaté au début que la purge fictionnelle de la bibliothèque de Don Quichotte correspond historiquement à la publication des premiers *Index des livres interdits* par l'Église catholique ainsi qu'à la propagation des autodafés, ou « actes de foi ». Une telle conception de la foi officielle qui exige la suppression non seulement de tout texte jugé hérétique, immoral ou séditieux, mais encore de toute personne qui ne se conforme pas à elle, est précisément parodiée dans la fiction de *Don Quichotte* (et plus tard dans celle de *Candide*). En mettant en scène la destruction des livres de fiction au

110. Pavel, *Univers de la fiction*, op. cit., p. 90.

111. « Les œuvres de fiction ne sont pas de simples suites de propositions, mais les instruments d'un *jeu de faire-semblant*, jeu du même genre que ceux des enfants qui s'amuse avec des poupées ou se prennent pour des cow-boys. Le lecteur qui accepte qu'Anna Karénine est malheureuse, ou qu'elle aime Vronsky, reconnaît bien entendu que ces propositions ne sont vraies que dans le monde du jeu en question. » (*Ibid.*, p. 94-95.)

112. *Ibid.*, p. 103-104.

113. *Ibid.*, p. 85.

nom de la foi, le roman de Cervantes proclame sa propre foi dans le pouvoir de la fiction, tout en assertant son existence en tant que livre, réchappé des flammes du bûcher. Si le *Don Quichotte*, considéré presque unanimement comme le premier roman moderne, a exercé une telle influence sur la littérature postérieure, c'est aussi parce qu'il est une affirmation de la liberté presque absolue de la fiction, de son aptitude à forger des mondes possibles à l'encontre ou au-delà des croyances établies.

Toutes les fictions de l'autodafé qu'on examinera dans cette étude, de celle du *Don Quichotte* à l'*Auto-da-fé* de Canetti en conclusion, en passant par *Quatrevingt-Treize* de Hugo dans la première partie, *Le Docteur Pascal* de Zola dans la deuxième partie et les autodafés poétiques de la troisième partie, toutes ces fictions ont été écrites, du moins en partie, en réaction – ou dira-t-on plutôt en *abréaction*<sup>114</sup> – à des embrasements historiques, des bûchers de l'Inquisition à l'autodafé nazi, en passant par les brasiers de la Révolution, de la Commune et de la Grande Guerre. La fiction ne s'écrit pourtant le plus souvent qu'après que le feu s'est consumé, alors qu'il ne reste que des braises, qui sont bien entendu toujours susceptibles d'être ravivées.

---

114. Voir la troisième partie, n. 286.